

# БІБЛІЯ, ЕТНОС ТА НАЦІЯ: формування теологічної позиції

**Анотація.** Теологічне осмислення поняття нації натикається на низку проблем, зокрема на проблему анахронічного прочитання біблійного тексту через призму більш пізнього феномену національної держави. Це може призводити до хибних висновків, які будуть мати негативний вплив на й без того складну проблему. Стаття є спробою окреслити контури, в межах яких має формуватися теологічна позиція щодо нації. Автор розглядає поняття нації у біблійному та соціологічному ракурсах, після чого робить методологічну пропозицію для подальшого теологізування. В якості робочого інструменту запропоновано контекстуальну теологію і модель праксису, оскільки вони найбільше враховують біблійний текст, традицію, соціально-культурний контекст і соціальні зміни в певному суспільстві.

**Ключові слова:** нація, контекстуальна теологія, модель праксису.

**Title:** “The Bible, Ethnicity and Nation: Forming a Theological Position”.

**Abstract.** The theological understanding of the concept of nation encounters several problems, including the problem of an anachronistic reading of the Bible text through the prism of the later phenomenon of the nation-state. This can lead to erroneous conclusions that will have a negative impact on an already complex problem. The article is an attempt to outline the contours within which a theological position on the nation should be formed. The author examines the concept of nation from the biblical and sociological perspectives, and then makes a methodological proposal for further theologising. The author suggests contextual theology and the praxis model as working tools, since they seriously consider the Bible text, tradition, socio-cultural context, and social changes in a particular society.

**Keywords:** nation, contextual theology, model of praxis.

**Олександр Гейченко** — доктор філософії (Одеська богословська семінарія, Україна). ORCID: 0000-0002-0677-3456

\*) Цей текст в дещо стислому вигляді публікувався раніше. Див. “Теологія нації як проблема контекстуальної теології», в *Церква на шляху до формування теології нації та громадянства. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (16-17 вересня, 2022, Івано-Франківськ)* (Київ: Millennium, 2023): 11-17.

## ВСТУП

В процесі теологічного осмислення питання нації виникає широкий спектр питань, серед яких слід зазначити наступні: Яким чином приналежність до певної етнічної групи та нації/народу корелюється з приналежністю до Церкви Ісуса Христа, що долає часові, географічні, етнічні та політичні межі?<sup>1</sup> Наскільки біблійний текст може бути використаний для формування теологічної позиції з питання нації, яке, як відомо, виникла у 18-19 століттях?<sup>2</sup>

Відомо, що коли мова заходила про національну ідентичність, вітчизняне євангельське середовище традиційно тяжіло до універсалізму і займало дещо насторожену чи навіть відсторонену позицію стосовно участі у державотворенні або в політичному житті країни. Дискусії про універсальне, національне і роль церкви у державотворенні і політиці з різним ступенем інтенсивності точилися в соціальних мережах і під час різних профільних конференцій. З початком гібридної війни Росії проти України дискусії загострилися, а ставлення до цих питань змінилось. Можемо констатувати, що достатньо широкі прошарки української євангельської спільноти зайняли проукраїнську позицію. Це вилилось у широке обговорення участі християн в політиці і масовий «похід» євангельських віруючих до органів місцевого самоврядування під час виборів 2020 року. Результати та наслідки цього явища ще мають бути оцінені.

Питання про універсальне і національне набуло ще більшої актуальності у зв'язку з початком «гарячої» фази війни Російської Федерації проти України. Багато хто усвідомив, що в основі своїй це війна за виживання України. Публікації на офіційних російських ресурсах та виступи ключових медійних персон не залишають сумніву – мова йде про тотальне знищення української державності і українського етносу.<sup>3</sup> І саме ця ситуація ставить питання про те, як українським християнам мислити про свою націю – її існування і подальшу розбудову.

[1] Про єдність та різноманітність, вселенське та національне див. Каллист Уєр, «“Ни иудея, ни эллина”: вселенское и национальное», в *Религия и национализм*, Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко, ред., «Современное богословие» (М.: ББИ, 2021): 10–21.

[2] Біблійний аспект питання див. M. Liverani, “Nationality and Political Identity,” in D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992): 1031–37; Craig Ott, Stephen J. Strauss, Timothy Tennent, *Encountering Theology of Mission* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010): 3–54; Dorian Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality* (Lanham: Lexington Books, 2010), 129–84; Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002).

[3] Див. статтю російського політолога Тимофія Сергєйцева, опубліковану 4 квітня на РІА Новості: <https://web.archive.org/web/20220403223221/https://ria.ru/20220403/ukraina-1781469605.html>.

У своїй статті я спробую в загальних рисах окреслити проблеми, які зустрічаються на шляху теологічного осмислення питання нації.<sup>4</sup> Спочатку ми стисло розглянемо питання народів і націй в Біблії, далі звернемо увагу на поняття нації в соціологічному дискурсі, після чого розглянемо роль контексту і можливу спрямованість теологічного осмислення поняття нації, а також метод і форму теологізування. Мій головний посыл полягає в тому, що теологічне осмислення поняття нації необхідно розглядати як вправу у контекстуальній теології, яка враховує соціально-культурний контекст і соціальні зміни в певному суспільстві.

## НАЦІЇ, НАРОДИ ТА ДЕРЖАВИ В БІБЛІЇ

Світ стародавнього Близького Сходу (СБС) та Святе Письмо знали, що таке народи та держави, хоча поняття нації як національної держави відноситься до більш пізніх часів і європейського континенту.<sup>5</sup> Таким чином, будь які спроби відшукати «біблійне вчення про націю» будуть щонайменше анахронізмом. Окрім цього, спроби зрозуміти, що саме біблійні автори говорили про націю, роль Бога в формуванні народів та націй, а також про місце народів та держав в Божому задумі натикаються на проблеми інтерпретації. Серед яких можемо вказати на невідповідність слів, які вказують на стародавні етнічні та соціальні спільноти, сучасним реаліям.<sup>6</sup> З іншого боку, постає питання, яким чином тлумачити біблійні тексти – «як свідчення про часи, які вони описують чи як відображення часу, коли вони були написані».<sup>7</sup> Враховуючи ці виклики, нижче ми можемо лише побіжно окреслити систему координат, в якій розглядається питання націй, народів та держави в канонічних текстах.

Старий Завіт в оповіді про початок вказує, що оскільки Господь Бог є Творцем людини, то все людство і народи є логічним продовженням процесу примноження кількості людей. Книга Буття 10:1-31 пов'язує походження народів з трьома синами Ноя, які вижили після потопу. Всі народи є спадкоємцями благословень завіту, який Бог заключив з Ноєм, та обітниць, даних в рамках цього завіту (Бут. 9:8-17). «Список народів» задає фон для обрання Аврама та його (Бут. 12:1-3) та акцентує, що «історія – це інструмент одкровення, а народи – об'єкти спасенної цілі Бога».<sup>8</sup> З іншого

[4] Про націоналізм як богословську проблему див. Едди Ван дер Боргт, «Национализм как вызов богословию», в *Религия и национализм*, Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко, ред., «Современное богословие» (М.: ББИ, 2021): 42-52.

[5] Цей розділ узагальнює ідеї статті Лівєрані та розділ з книги Лівєліна.

[6] Duane L. Christensen, "Nations," in D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 1037.

[7] Liverani, "Nationality and Political Identity," 1033.

[8] Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 133.

боку, народи не просто декорації в розгортанні драми спасіння, їх життя, розвиток та занепад і є частиною цієї драми. Бог звертає свій пильний співчутливий та осудливий погляд на народи. Історія про Вавилонську вежу (Бут. 11:1-9) якраз ілюструє цю взаємодію: замість розпорозитися та множитися на землі, народи хотіли утворити спільний центр, який би об'єднав їх. Біблійний оповідач вказує, що фрагментація, розсіяння та втрата взаємопорозуміння були результатом втручання Бога та Його суду. В наступному розділі Буття може скластися враження, що Бог вирішив обмежити свої відносини лише одним народом. Однак насправді акт обрання однієї людини є проявом Божого милосердя та надії. Саме від Аврама мав постати народ-свідок, а також Насіння, у якому благословляться всі племена землі (Бут. 12:1-3).

В подальшій історії Ізраїлю наявні конфліктуючі мотиви універсализму та націоналізму. Відповідно до цих мотивів Бог постає як Бог Ізраїлю та народів (див. Іс. 11:1-10; 19:24-25), Єрусалим стане центром поклоніння та об'єднання народів (Іс. 56:7; Єр. 3:17). В той же час, книги Єздри та Неемії, а також деякі тексти періоду Вавилонського полону (Пс. 137) свідчать про спробу суворого відмежування від інших народів.

Новий Завіт також успадкував ці два головні мотиви Старого Завіту.<sup>9</sup> Однак можемо констатувати, що християнство запропонувало дещо інший образ універсалістської спільноти, яка виходила за національні рамки. Її ідентичність вже пов'язана не з етнічною складовою, а, як зазначає Ливеллін: «Те, що раніше було етно-релігійним народом (*laos*) розширилось до народу (*laos*), що визначається лише вірою».<sup>10</sup> Таким чином, автори Нового Завіту долають етнічно-релігійні обмеження, які викристалізувалися за часів юдаїзму періоду Другого храму.

Напруження між «національним» та «універсальним» – один з головних викликів для християнської публічної теології. Взаємодія між ними і напруження між приналежністю до Царства Божого та певних суспільних інституцій вилася у формування доктрини про подвійне громадянство. Як це підсумовує Ливеллін: «Історичні обставини поширення християнства означали, що приналежність індивідів до “народу Божого” неминуче збігалася з їхньою приналежністю до інших соціальних груп – сім'ї, роду, племені, етнічної спільноти, народу – та з їхнім громадянським статусом як підданих різних держав. Звісно, коли досить велика кількість окремих членів нації ставала християнами, то співвідношення цих двох лояльностей ставало предметом зацікавленості та потенційного конфлікту».<sup>11</sup> Таким чином, на передній план виходить не стільки

[9] Теологічний аналіз мотивів див. Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 136-38.

[10] Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 129.

[11] Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 143.

конфлікт мотивів (націоналізм vs. універсалізм), скільки конфлікт приналежностей чи лояльностей (град земний vs. Град Божий).

Маріо Ліверані у своїй статті «Національність та політична ідентичність» узагальнює певну еволюцію процесу формування політичної ідентичності від шумерських та акадських цивілізацій нижньої Месопотамії до часів повернення ізраїльтян в свою землю після Вавилонського полону. Так він зазначає, що ключову роль в політичних утвореннях часів Шумеру та Акаду відігравало розташування столиці в певній географічній області, де домінувала конкретна мова, яка ставала мовою державного управління.<sup>12</sup> З поширенням міст-держав саме столиця ставала адміністративним і релігійним центром, навколо якого оберталося життя. Пізніше такі міста-держави утворювали союзи, де діяли васальні відносини, коли більш могутній цар підпорядковував собі менш впливових, залишаючи їм повноваження та вплив на їх території. Ідентичність міського населення визначалась фактом проживання в певній географічній області, в той час як ідентичність напівкочових племен – приналежністю до роду.<sup>13</sup> Тобто, національність не впливала на формування політичної ідентичності.

Під час колонізації Ханаану кочовими племенами (бл. 1200–900 рр. до н. е.), на перший план виходить саме приналежність до племені. Держава розглядається як «дім», а громадяни – «сини», які мають спільного прачура: Бен Аммон, Бен Ізраел тощо.<sup>14</sup> Відбулося зрушення від територіальної приналежності до приналежності до клану чи плем'я. Члени клану «пов'язані народженням (або “кров'ю”), спільною мовою, спільними традиціями (як це розкривається в родоводах чи оповідях про походження) та спільним поклонінням племінному божеству».<sup>15</sup> Цю систему зруйнував прихід Ассирійської, Вавилонської та Перської імперій, які переселяли народи, винищували чи підпорядковували собі правлячі еліти, руйнували центри релігії та культури, реорганізовували територіальний устрій (створювали провінції чи сатрапії) та провадили культурну і мовну уніфікацію щоб отримати однорідне населення.

Що стосується ізраїльтян, то перехід від етносу до того, що більш-менш можна назвати «національною державою» нагадує процеси, стисло описані вище. Ліверані зауважує, що «повне інституційне формування

[12] Liverani, “Nationality and Political Identity,” 1032.

[13] Населення міст-держав складалося з двох груп: вільних людей – селян та скотарів, котрі залежали від міста лише в сенсі оподаткування, та «слуг царя», які жили в місті та залежали від царя в сенсі працевлаштування. Напруга між двома типами суспільства проглядається в низці біблійних текстів (Бут. 20:1-18; 26:1-35; 34:1-31).

[14] Liverani, “Nationality and Political Identity,” 1033.

[15] Liverani, “Nationality and Political Identity,” 1033.

стародавнього Ізраїлю відбувається протягом Залізної доби (1200-539 рр. до н. е.) ... в період, коли деяка “національна” ідентифікація була історично можливою».<sup>16</sup> Структура та принцип організації Ізраїлю за часів ранньої монархії відображає племінний характер, що очевидно навіть в конфлікті між північними та південними колінами. Протягом правління Давида єдність була політичною, а не національною. Разом з тим, в цей час відбуваються трансформації: столиця розташовується за межею племінних територій, армія трансформується в професійну. Вказані процеси закріплюються при Соломоні, коли адміністративне впорядкування держави структурувало міжплемінні відносини, храм став центром формування національної ідентичності, а царська династія – «привілейованою гарантією божественної готовності зберегти свободу та єдність Ізраїлю».<sup>17</sup>

Реформи Йосії розгортають Ізраїль в бік національної держави: уніфікується поклоніння, проголошується божественний закон, історія осмислюється як процес формування національної єдності, наголошується роль національного завіту з божеством, посилюється протиставлення іншим національностям.<sup>18</sup>

Ці процеси з новою силою актуалізувалися після Вавилонського полону, коли національні відмінності були покладені в основу відродження держави. Як зазначає Ліверані:

національна єдність Ізраїлю стала результатом не стільки політичного об'єднання, скільки політичної катастрофи Розпорошення і повернення. Національна самоідентифікація була досягнута не тоді, коли матеріальні умови були більш стабільними і мирними, а як реакція на перипетії та умови, задумані для того, щоб знищити будь-яке національне почуття в плавильному тиглі імперської держави. Як наслідок цієї парадоксальної ситуації, у формуванні нації перевага надавалася тим рисам, які були можливими за межами краю: єдність культу (ніколи храм Соломона не був настільки важливим в ізраїльській ідеології як після його зруйнування), спільне право божественного походження, історичні традиції (що слугували моделлю для національного відродження) та передбачувана етнічна єдність (у формі розширених родинних зав'язків). Навпаки, були відсутні ознаки територіальної приналежності, а також політичного об'єднання та незалежності. Земля і царська влада (основні передумови для будь-якого національного утворення того часу) проектувалися в майбутнє, як дещо необхідне для того, щоб (пере)встановити повну національну єдність.<sup>19</sup>

[16] Liverani, “Nationality and Political Identity,” 1033.

[17] Liverani, “Nationality and Political Identity,” 1035.

[18] Ліверані пояснює ці процеси загрозою дезінтеграції через асирійську політику переселення народів, див. Liverani, “Nationality and Political Identity,” 1035.

[19] Liverani, “Nationality and Political Identity,” 1035-36.

Він також зазначає, що невдалі спроби відновлення уявної «золотої» доби ізраїльської держави призвели до посилення ролі релігійної спільноти, яка «використовувала попередні проекти національного відновлення як метафору есхатологічного спасіння».<sup>20</sup>

Цей побіжний огляд підтверджує тезу про те, що «національне» питання залишається в Біблії без чіткої відповіді і вимагає дуже обережної та зваженої інтерпретації бо замість вирішення існуючих проблем, це може призвести до більш катастрофічних наслідків.

## НАЦІЯ В СОЦІОЛОГІЧНОМУ РАКУРСІ

Перш ніж перейти власне до методу і змісту рефлексій про націю необхідно зрозуміти той феномен, який ми збираємося осмислити теологічно, – «націю». Саме тут ми стикаємося з першою проблемою – проблемою визначення цього поняття. Американський католицький теолог Доріан Ливелін порівнює цей процес з процесом препарування медузи.<sup>21</sup> Якщо ви хоча б раз бачили, як виглядає і з чого складається медуза, то ви розумієте, наскільки складно це зробити.

Існує безліч визначень нації, кожне з яких акцентує різні конституюючі елементи: мову, землю, етнос, культуру. Ми не будемо перелічувати різні визначення а замість цього звернемося до аналізу американського соціолога Роджерса Брубейкера, який стверджує, що існують щонайменше два основні підходи до розуміння цього феномену.<sup>22</sup>

Перший він називає підходом реалістичної онтології. Згідно цього підходу нація – це певна реальність, сутність, спільнота чи колективна індивідуальність, яка здібна звершувати зв'язні, цілеспрямовані та колективні дії.<sup>23</sup> Типовими представниками цього підходу є різні прихильники націоналізму та націоналістичних теорій. Оцінюючи цей підхід, Брубейкер нагадує, що протягом 1970–90 рр. в соціології відбулися зрушення, внаслідок яких неможливо більше говорити про групи як реальні, субстанціальні сутності. Зокрема, він згадує розвиток теорії мереж та використання мережі як ключового образу і метафори в соціології; по-друге, виклик з боку теорій раціональної дії з їх вираженим методологічним індивідуалізмом; по-третє, це зсув від структуралістського до конструктивістського теоретизування; нарешті, ерозію сталих форм і чітких меж внаслідок зародження постмодерністської чутливості.<sup>24</sup> Все це підриває

[20] Liverani, "Nationality and Political Identity," 1036.

[21] Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 21-61.

[22] Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 13-22.

[23] Brubaker, *Nationalism Reframed*, 14.

[24] Brubaker, *Nationalism Reframed*, 13.

перспективу реалістичної онтології груп, хоча вона все ще залишається впливовою при вивченні проблем націй та націоналізму.

Натомість Брубейкер є прихильником другого підходу, який полягає в тому, щоб «розглядати націю не як субстанцію, а як інституціолізовану форму; не як колективність, а як практичну категорію; не як сутність, а як подію».<sup>25</sup> Він вважає, що проблематичність реалістичної онтології полягає в тому, що її прихильники сприймають націю як аналітичну категорію, яку вони застосовують в теорії націоналізму, хоча насправді це категорія практики. Тим самим відбувається процес, завдяки якому політична фікція нації реалізується у практиці.<sup>26</sup> Саме тому він пропонує перевизначити національність (*nationness*) і сприймати її не реальною колективністю, а концептуальною перемінною.<sup>27</sup> Такий підхід ставить зовсім інші питання: як нація як політична і культурна форма інституціалізується в державах і серед них; як нація працює в якості практичної категорії, класифікаційної схеми і когнітивного фрейму тощо.<sup>28</sup> Тобто, він звертає увагу на функціональний аспект нації як прояву культурного і соціального життя.

Для низки дослідників пропозиція Брубейкера виглядає занадто радикальною,<sup>29</sup> можливо саме тому вони описують феномен нації, вказуючи на елементи, які впливають на її формування. Так Стівен Гросбі, говорячи про націю вказує, що це

- територіальна громада народження;
- соціальні відносини колективної самосвідомості;
- територіально сформований «народ», який, як вважається, існував протягом певного часу;
- територіальні відносини колективної самосвідомості дійсної та уявленої тривалості;
- споріднена громада, а саме, з визначеними межами, територіально поширена, темпорально глибока громада народження.<sup>30</sup>

Таким чином, ми бачимо, що це намагання «схопити» чи «препарувати» поняття нації містить в собі наступні елементи: факт народження на певній території, колективну самосвідомість у прив'язці до території та історичного етносу.

Ще один відомий американський політолог і історик Бенедикт Андерсон, визначає націю як «це уявлена політична спільнота – при

[25] Brubaker, *Nationalism Reframed*, 16.

[26] Brubaker, *Nationalism Reframed*, 15-16.

[27] Brubaker, *Nationalism Reframed*, 16.

[28] Brubaker, *Nationalism Reframed*, 16.

[29] Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 4-5.

[30] Steven Grosby, *Nationalism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 7-14.



тому уявлена як генетично обмежена і суверенна». <sup>31</sup> Уявлена спільнота не означає, що вона є вигаданою або фіктивною. Це означає, що ці спільноти є в певному сенсі суб'єктивною реальністю, такою, що пов'язана з сприйняттям і усвідомленням себе. Тобто, ті, хто належать до цієї спільноти мають спільні цінності, інститути та символи, які разом і визначають цю спільноту як певну групу. Він переконаний, що всі спільноти можна вважати уявленими, можливо за виключенням малих доісторичних поселень. <sup>32</sup>

Таким чином, формуванню теології нації має передувати відповідь на питання, що ми розуміємо під «нацією», після чого цей феномен має бути осмислений в діалозі з біблійною та теологічною традиціями.

Якщо Брубейкер і Андерсон праві, тоді при формуванні теологічної позиції щодо нації важливо зробити так, щоб уявлена спільнота української нації була достатньо широкою і включала не лише тих, хто є етнічним українцем чи розмовляє виключно українською мовою, бо інакше ми можемо стикнутися з тим, що описує хорватська письменниця і журналістка Славенка Дракуліч:

Бути хорваткою стало моєю долею... Мене визначає моя національність, і тільки вона... Разом з мільйонами інших хорватів мене притиснуло до стіни національності — не лише через зовнішній тиск Сербії та федеративної армії, але й через національну гомогенізацію в самій Хорватії. Саме це робить з нами війна, зводячи нас до одного виміру: нації. Однак проблема полягає в тому, що раніше мене визначала моя освіта, моя робота, мої ідеї, мій характер — і, звісно, моя національність — а тепер я відчуваю себе позбавленою усього цього. Я — ніхто, тому що я більше не особа. Я одна із 4,5 мільйонів хорватів... Я більше не можу обирати. Думаю, що ніхто не може... те, що люди плекали як частину своєї культурної ідентичності — альтернативу всеохоплюючому комунізму... — стало їхньою політичною ідентичністю і перетворилося на щось на кшталт сорочки не за розміром. Ви відчуваєте, що рукава короткі, комірець занадто тугий. Вам може не подобатися колір, а тканина може викликати свербіж. Але цього не уникнути; більше нічого одягнути. Людина може не піддаватися цій ідеології нації добровільно — вона її всмоктує. Тож зараз у новій державі Хорватія нікому не дозволено не бути хорватом. <sup>33</sup>

[31] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. edition (London: Verso, 2006), 6. Українське видання: Бенедикт Андерсон, *Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму*, Друге перероблене видання (Київ: Критика, 2001).

[32] Anderson, *Imagined Communities*, 6.

[33] Slavenka Drakulic, *The Balkan Express: Fragments from the Other Side of War* (New York: W.W. Norton, 1993), 50-2, цит. за Brubaker, *Nationalism Reframed*, 20, п. 17.

Досвід Славенки Дракуліч ставить дуже важливе питання про те, яку роль має займати в теологічному осмисленні нації поняття ідентичності та самовизначення. Як видно з наведеної вище цитати, небезпека звуження уявленої спільноти до факту етнічного походження є цілком реальною. Це має ще більше значення, якщо ми намагаємося мислити про ці питання теологічно. Так український православний теолог, архімандрит Кирило Говорун, в книжці про політичне православ'я наголошує: «Справжня християнська ортодоксія можлива лише за наявності балансу між вірою, етикою та ідентичністю. Коли ідентичність заміщує собою віру та етику, ортодоксія стає неортодоксальною, а це може призвести до насильства і навіть війн».<sup>34</sup>

## НАЦІЯ В СВІТЛІ КОНТЕКСТУАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Доріан Ливелін вважає, що «завданням теології національності є дослідження відносин між таємницею Христа і людським досвідом приналежності до певної нації».<sup>35</sup> Іншими словами, теологічне осмислення категорії нації сфокусовано на досвіді приналежності до певного народу та нації через призму Божого одкровення в Ісусі Христі та традицію Церкви. Оскільки неможливо осмислювати це питання абстрагуючись від конкретної соціально-культурної ситуації, це підводить до думки, що формування теологічної позиції щодо нації – це завдання контекстуальної теології.

Контекстуальна теологія – це такий вид християнської теології, «який свідомо ставить на перше місце богословського процесу визнання контекстуальної природи теології».<sup>36</sup> З цього базового визначення випливає декілька речей: а) християнська теологія – це не лише певний зміст священних істин, які необхідно передавати, це ще і певний процес; б) християнська теологія не є абсолютно відстороненою від свого історичного та соціально-культурного оточення. Інший автор, католицький теолог Стівен Біванс у своїй книзі «Моделі контекстуальної теології» додає ряд нюансів. З його точки зору контекстуальна теологія «це спосіб формування теології, в якому необхідно враховувати дух і звістку Євангелія; передання (традицію) християнського народу; культуру, в якій формується богослов'я; та соціальні зміни в даній культурі».<sup>37</sup> В доопрацьованому виданні своєї книги він модифікує визначення, намагаючись дещо узагальнити його: «контекстуальна теологія ставиться серйозно до двох

<sup>[34]</sup> Архімандрит Кирило (Говорун), *Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву* (Київ: Дух і літера, 2019), 18.

<sup>[35]</sup> Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 3.

<sup>[36]</sup> Angie Pears, *Doing Contextual Theology* (Abingdon: Routledge, 2010), 1.

<sup>[37]</sup> Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis, 1992), 1.

речей: досвіду *минулого* (записаного в Писанні і збереженого та захищеного в традиції) та досвіду *сучасного*, тобто – *контексту* (індивідуальний та соціальний досвід, світська і релігійна культура, соціальна локація і соціальні зміни)». <sup>38</sup>

Професор фундаментальної теології з університету Бонна Ханс Вальденфельс наголошує, що саме така теологія необхідна у зв'язку з посиленням усвідомлення різноманітності релігій, світоглядів, філософських, культурних та соціологічних систем. Він вважає, що це усвідомлення зобов'язує теологію адаптувати форму та мову до різних історичних та соціальних сфер. <sup>39</sup> Біванс, в свою чергу, вважає, що намагання зрозуміти свою віру в поняттях певного контексту є імперативним для теології. <sup>40</sup>

В цьому сенсі важлива саме зустріч двох горизонтів – сучасного та минулого. Біванс наголошує: «Контекстуальна теологія формується тоді, коли досвід минулого взаємодіє з сучасним контекстом». <sup>41</sup> «Контекст» – це ключове поняття для розуміння того, чим є контекстуальна теологія. Вальденфельс демонструє, що поширення поняття «контекст» за межі роботи з літературними текстами вплинуло на процес вербального та невербального перекладу в міжкультурній та міжрелігійній сфері. <sup>42</sup> Відомо, що основі християнської теології лежить робота зі священними текстами. Зміст цих текстів усвідомлюється в процесі читання та уточняється через інтерпретацію у спільноті вірян та за наявності тягlosti з попередніми спільнотами. Тексти та результати їх інтерпретації застосовуються до викликів, що виникають в певній історико-культурній ситуації. Саме тому треба бути свідомими того, що на прочитання та інтерпретацію текстів впливає не лише наше розуміння біблійного контексту, мови, світогляду тощо, а й та ситуація, виходячи з якої ми прочитуємо біблійний текст. Тобто, наше звернення до Писання обумовлене питаннями, проблемами, формами мислення, поведінки, мовою а також структурами того світу, в якому ми живемо. Це призводить до утворення нових ситуацій для читачів та тексту Писання. <sup>43</sup>

Мені здається, що найбільш важливим елементом нашого сучасного контексту є соціальні зміни, що відбуваються протягом останніх десятиліть. Україна поволі перетворюється з типового пострадянського суспільства на суспільство європейського типу. Суспільство рухається далі від

[38] Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Rev. and expanded ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), xvi.

[39] Hans Waldenfels, SJ, "Contextual Theology," in *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives* edited by Karl Müller et al. (Maryknoll, NY: Orbis, 1997), 82.

[40] Bevans, *Models of Contextual Theology* (1992), 1.

[41] Bevans, *Models of Contextual Theology* (2002), xvii.

[42] Waldenfels, "Contextual Theology," 82.

[43] Waldenfels, "Contextual Theology," 83.

успадкованого патерналізму та постійного відчуття залежності від можновладців до самовизначення, ініціативності, відповідальності. Ключову роль в цих трансформаціях відіграють низові та горизонтальні ініціативи в певних географічних локаціях, орієнтовані на вирішення чітких проблем, об'єднання людських та матеріальних ресурсів задля трансформації суспільства.

Найбільшою цінністю для нас є цінність свободи яка здійснюється інструментами демократичного устрою. Ця цінність ще не до кінця проникла в наші інститути, але процес іде. Ми цінуємо різноманітність чи то в релігійному полі, чи то в політиці, чи то в культурі, і потроху забуваємо про бажання сильної руки та монолітної культури, релігії влади. До того ж, ми боремося за виживання. Це боротьба за теперішнє і майбутнє нашої країни, культури, народу. Теологія нації має починатися з цього контексту і вести нас до Писання і традиції з метою пошуку відповідей та моделей.

Хоча зіткнення двох контекстів – сучасного та минулого – є ключовим для формування контекстуальної теології і теологічного осмислення поняття нації зокрема, ми все ж маємо бути свідомими, що взаємодія двох контекстів нагадує дію двох силових полів – кожне з них тягне в свій бік. Таким чином, існує небезпека або повністю поринути у досвід сучасного та локального, забувши про досвід минулого і універсального, або залишитися в історичному минулому та підвестися до універсального, забувши про локальне та сучасне.

В своїй відомій статті «Євангеліє як в'язень і визволитель культури» відомий британський теолог і місіолог Ендрю Уоллс висуває тезу, що історично, взаємодія євангелія і культури коливалося між двома біблійними принципами. Це принципи «коренізації» (*indigenization*) та «паломництва» (*pilgrimage*).<sup>44</sup> Перший принцип означає, що Бог приймає нас такими, як ми є зі всіма соціальними та культурними відносинами та відсутністю таких. «Неможливість відокремлення індивіда від його соціальних відносин і, тим самим, від його суспільства, приводить до однієї незмінної особливості в християнській історії: бажання «вкоріювати», бути одночасно християнином і членом свого суспільства, щоб зробити церкву [...] місцем, де почуватися вдома».<sup>45</sup>

З іншого боку принцип «паломництва» «нашіптує йому, що він не має постійного міста і застерігає, що вірність Христу приведе його до дисонансу зі своїм суспільством; тому що ніколи не існувало суспільства, на Сході чи на Заході, давнього чи модерного, яке б могло безболісно при-

[44] Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 1996), 7-9.

[45] Walls, *The Missionary Movement*, 7.

йняти у свою систему слово Христа».<sup>46</sup> Таким чином, без необхідного збалансування кожен з принципів приводить до викривлення можливої теології нації. Для того, щоб вона була виваженою, слід враховувати «особливості» нашого контексту і «універсалізуючи» фактори євангельської звістки<sup>47</sup> і, як пропонує Роберт Шрайтер, дозволити «зустріч глобального і локального, в якій обидві тенденції стикаються одна з одною».<sup>48</sup>

## ДО ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ

Тепер ми підходимо до питання методу. Яким чином ми могли б уможливити зустріч двох контекстів з метою теологічного осмислення категорії нації? Доріан Ливелін вважає, що конструювання теології національності може відбуватися трьома способами: догматичним – починати з традиційних доктрин та тлумачити їх у світлі сучасної думки, проблем і місця; біблійним – зробити те саме, почавши з Писання; антропологічним – роздумувати про людський досвід та очікування і показати, як істина корелює з ними.<sup>49</sup> Всі три способи доповнюють один одного. Мені все ж здається, що такий підхід є дещо штучним і відірваним від головних реалій українського суспільства.

Як я вже побіжно відзначив головною рисою українського суспільства на даному етапі його розвитку є соціальні зміни. Стівен Бівенс вважає, що для ситуацій, які пов'язані з суттєвими соціальними змінами, найбільш придатною моделлю формування контекстуального богослов'я буде модель праксису.<sup>50</sup> «Модель праксису фокусується на ідентичності християн в контексті, який усвідомлюється в поняттях соціальних змін».<sup>51</sup> Ця модель формування теології пов'язана з розвитком теології в колишніх колоніальних країнах, і її головний посыл в тому, що вона представляє «динамічний процес, що поєднує слова і дію, відкритий до змін, і спрямований у майбутнє».<sup>52</sup>

Зазвичай модель праксису пов'язують з теологією визволення або з практичним богослов'ям – дисципліною, що досить бурхливо розвивається останнім часом.<sup>53</sup> Згідно з цією моделлю Бог є присутнім не лише

[46] Ibid, 8.

[47] Ibid, 9.

[48] Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local* (Maryknoll, NY: Orbis, 1997), 12.

[49] Llywelyn, *Towards a Catholic Theology of Nationality*, 3.

[50] Елейн Грейм та її співавторки називають цю модель «перформативним пізнанням», оскільки в ній пізнання нерозривно пов'язане з дією, див. Elaine L. Graham et. al, *Theological Reflection: Methods* (London: SCM Press, 2005), 170.

[51] Bevans, *Models of Contextual Theology* (2002), 70.

[52] Bevans, *Models of Contextual Theology* (2002), 70.

[53] Kathleen A. Cahalan, Gordon S. Mikoski, eds., *Opening the Field of Practical The-*

в культурі, а й в історії. Праксис передбачає пізнання через рефлексивну дію. В рамках цієї моделі праксис – це спеціальний термін, пов'язаний з марксистом Франкфуртської школи. Згідно теорії праксису ми найкраще пізнаємо тоді, коли наш розум поєднаний з нашими діями та стимулюється ними.<sup>54</sup> Таким чином, зануреність в практику є стартовою точкою, з якої починається теологічна рефлексія та пунктом застосування теоретичних напрацювань, знайдених у намаганні відповісти на питання, що виникли в процесі праксису, та змінити початкову ситуацію.

Богословський (або пасторський) цикл дії та рефлексії виглядає наступним чином: віддана дія, готовність втілювати істину, є першим кроком і відправним пунктом, який призводить до аналізу контексту і перерахування Писання і традиції у світлі результатів аналізу та формування теорії дій у світлі цього набутого знання, що в свою чергу впливає на новий етап відданої дії. Таким чином, цей цикл постійно повторюється, і коли змінюються питання контексту, змінюється призма, через яку прочитується Писання і традиція, змінюється інформована дія (праксис). Цикл слід уявляти у вигляді спіралі, яка постійно проходить ті ж самі етапи але виходить на нові рівні.

З цього випливає дуже важливий висновок: в рамках моделі праксису богослов'я виражається не у вигляді рефлексій про християнську віру, а у поінформованих діях, спрямованих на зміну соціальних реалій.<sup>55</sup> Українським прикладом такого методу може бути акція «Обридли», проведена церквою «Добрих змін» за участі пастора Геннадія Мохненко у Маріуполі.<sup>56</sup> Це «відрефлексована дія і втілена рефлексія».<sup>57</sup> Дія спрямована на зміну ситуації, в яку занурена спільнота, і приведення до більшої справедливості та гуманності у ставленні до пригноблених та відкинутих.

Другим важливим спостереженням є те, що модель праксису передбачає певне уявлення про природу спасіння та покликання Церкви. Спасіння виходить за рамки лише особистої долі в майбутньому світі і передбачає, що звільнення зачіпає матеріальні, історичні та політичні реалії життя людей. Бути інструментом Божої місії означає звертати увагу на

---

*ology: An Introduction* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014); Helen Morris, Helen Cameron, eds., *Evangelicals Engaging in Practical Theology: Theology That Impacts Church and World* (London, Routledge, 2022).

[54] Bevens, *Models of Contextual Theology* (2002), 72.

[55] Пропозицію щодо теології реконструкції нації в традиції теології звільнення див. Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[56] “Триста підлітків під проводом пастора Церкви добрих змін пікетували наркоторговку”, <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/1664-300-pidlitkiv-pidprovodom-pastora-cerkvi-dobrix-zmin-piketuvali-mariupolsku-narkotorgovku-fotoreportazh.html>

[57] Bevens, *Models of Contextual Theology* (2002), 72.

знедолених та відкинутих, на ситуації страждання, несправедливості та пригноблення з метою їх виправлення та свідчення про Божу справедливість, яка разом з Царством Божим є «вже, але ще не вповні». Відстоювання людської гідності та примирення – суттєва частина цього покликання.

Нарешті, застосування цієї методології передбачає наявність достатньо зрілої спільноти, яка залучена в конкретну соціальну ситуацію через віддану дію та участь у ній. Це потребує формування спільноти та її членів в тому сенсі, щоб вони критично обдумували свій досвід, кидали виклик існуючому стану речей брали відповідальність за свою долю.<sup>58</sup> Свідоме формування спільноти через критичну і конструктивну взаємодію зі своїм досвідом є обов'язковим компонентом успішної реалізації моделі праксису, оскільки лише це призводить до появи зрілого та відповідального суспільства, здібного брати на себе відповідальність та впроваджувати зміни, які роблять суспільство більш справедливим та гуманним.

## Післямова

Запропонований в статті стислий та певною мірою фрагментарний розгляд поняття нації в біблійному, соціологічному, контекстуальному та методологічному ракурсах все ж дозволяє окреслити контури, в яких можна рухатися з метою його більш глибокого осмислення.

Ознайомлення з біблійними текстами спонукає констатувати, що етнічний фактор майже не відігравав ролі на ранніх етапах формування політичних і прото-державних утворень. Головними факторами були географічна близькість, об'єднуюча роль столиці та мова міста-держави. Лише згодом, через загрозу розмивання власної ідентичності в імперській державі і як реакція на ці процеси, спостерігається посилення націоналістичного компоненту та відмежування від інших народів через наголошення релігійних та ритуальних відмінностей. Новий Завіт нівелює національне питання через введення іншого критерія для визначення ідентичності – віру в Ісуса Христа. Але разом з тим вводить потенційний конфлікт лояльностей. При формуванні теологічного погляду на націю слід враховувати це напруження а також те, що хоча бачення новозавітними авторами, зокрема Іоанном Богословом, майбутнього переображеного світу знаходить місце для народів та племен в їх етнічному та культурному вимірі, воно, разом з тим не містить ознак присутності державних утворень.

[58] Важливими джерелами для формування такої спільноти є праці бразильського педагога Пауло Фрейре (1921-1997): *Педагогіка пригноблених* (Київ: Юніверс, 2003); *Формування критичної свідомості* (Київ: Юніверс, 2003); *Листи до тих, хто насмілювся вчити: вчителі як працівники культури* (Харків: Акта, 2003); *Педагогіка свободи: етика, демократія і громадянська мужність* (Київ: Академія, 2004);

Другим важливим висновком є усвідомлення того, що нація – це уявлена спільнота, яка, разом з тим, має дещо спільне: географічну локацію, спільну історію, усвідомлення своєї соціальної єдності. Теологічне осмислення поняття нації не може ігнорувати спроби соціологів осмислити цей феномен. Важливо, щоб запропонований образ майбутнього суспільства враховував спільну спадщину але не ставив непроникних бар'єрів для тих, хто бажає ідентифікувати себе як громадянина української держави. Надмірна ригідність у цьому питанні може призвести до герметичного закоркування українського суспільства і формування ментальності оточеної фортеці. Все це може мати негативні наслідки у вигляді культурної деградації та подальшої радикалізації суспільства у ставленні до інших.

Нарешті, саме контекстуальна теологія та модель праксису (перформативного пізнання або рефлексивної дії) є тими теологічними інструментами, які слід використовувати в умовах українського суспільства. Як зазначалось вище, контекстуальна теологія звертає пильну увагу на особливості контексту при формуванні теологічних питань та відповідей, не ігноруючи культурний і теологічний спадок, а також взаємодіє з найбільш актуальними питаннями та викликами сьогодення. В свою чергу, модель праксису є найбільш адекватною для ситуацій з суттєвими та швидкими соціальними перемінами. Більш того, саме рефлексивна дія може стати інструментом трансформації українського суспільства на шляху до більш гуманного, відповідального та справедливого суспільства. При цьому неможна відкинути роль спільноти як у формуванні ідентичності та цінностей, так і в солідарній дії.

Подальші спроби руху у вказаному напрямку мають врахувати зазначені елементи у процесі формування теології, яка спрямована на реконструкцію українського суспільства.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Ван дер Боргт, Эдди. «Национализм как вызов богословию». В *Религия и национализм*, Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко, ред., «Современное богословие», 42–52. М.: ББИ, 2021.
- Говорун, Кирило, архимандрит. *Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву*. Київ: Дух і літера, 2019.
- Уэр, Каллист. «“Ни иудея, ни эллина”»: вселенское и национальное». В *Религия и национализм*, Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко, ред., «Современное богословие», 10–21. М.: ББИ, 2021.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. edition. London: Verso, 2006.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
- . *Models of Contextual Theology*, Rev. and expanded ed. Maryknoll, NY: Orbis, 2002.



- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Christensen, Duane L. "Nations." In *Anchor Bible Dictionary* edited by D. N. Freedman et al., 4:1037-49. New York: Doubleday, 1992.
- Grosby, Steven. *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002.
- . *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Liverani, Mario. "Nationality and Political Identity." In *Anchor Bible Dictionary* edited by D. N. Freedman et al., 4:1031-37. New York: Doubleday, 1992.
- Llywelyn, Dorian. *Towards a Catholic Theology of Nationality*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- Ott, Craig, Stephen J. Strauss with Timothy Tennent, *Encountering Theology of Mission*, Encountering Mission Series. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.
- Pears, Angie. *Doing Contextual Theology*. Abingdon: Routledge, 2010.
- Schreier, Robert J. *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*. Maryknoll, NY: Orbis, 1997.
- Villa-Vicencio, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*, Cambridge Studies in Ideology and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Waldenfels, Hans, S.J. "Contextual Theology." In *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives* edited by Karl Müller et al. Maryknoll, NY: Orbis, 1997.
- Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.