

Теологія Майдану

ВОЙЧЕХ СУРУВКА

15 ТРАВНЯ 2019

«Теологи Майдану» поставили собі за мету переосмислити зв'язок між громадянським суспільством і духовною спільнотою українців.



Фото: Street W[o]rk/серія «Євромайдан»

Першим, хто писав про «теологію Майдану», був архімандрит Кирило Говорун. Уже 13 травня 2013 року він опублікував у Фейсбуку коментар до подій, які саме розгортались у Києві¹. На

його думку, Україна перебуває в іншій точці інтелектуального розвитку, ніж решта Європи. На Заході нацизм і Голокост змусили релігійні спільноти переосмислити відносини з державою й суспільством. «Народилася навіть окрема галузь богослов'я – політична теологія як реакція здебільшого на німецький тоталітаризм та Другу світову війну»². І хоча Говорун не пише цього прямо, з самого змісту його тез помітно, що він покликається на політичну теологію Йоганна Б. Метца. Церква в Україні внаслідок географічної позиції не перетравила повоєнного уроку Західної Європи. Такий шанс українцям дав лише Майдан.

Церква – і на Сході, й на Заході – доволі нещодавно почала усвідомлювати, що дихотомічного опису відносин «державо–Церква» не достатньо. Адже в певний момент значну роль почало відігравати суспільство, яке стало повноправним партнером у відносинах із державою. Тому схему «державо–Церква» потрібно доповнити третім елементом, суспільством, яке єднатиме дві протилежні точки: «державо–суспільство– Церква». На жаль, осмислення цієї ролі суспільства в пострадянських умовах виразно запізнилося. Візантійська модель відносин «державо–Церква» у російському варіанті цілковито підпорядкувала Церкву державі.

На Майдані народилося суспільство, яке, за словами Говоруна, стало «хрестоматійним прикладом громадянського суспільства». Воно ідентифікувалося з такими цінностями, як гідність, чесність, взаємна допомога, ненасильництво, жертвність. «У такому чистому вигляді громадянського суспільства зараз немає навіть у Європі»³. Йоганн Б. Метц у «Політичній теології» писав, що становища Аушвіца, Голокосту, Третього світу – тобто граничні ситуації людства – для теолога мусять бути базовим виміром реальності, точкою відліку⁴. Для Говоруна таким досвідом стало народження громадянського суспільства на Майдані, у якому він побачив шанс на вихід Церкви «з сірої зони колабораціонізму» з державою.

Церква – і на Сході, й на Заході – доволі нещодавно почала усвідомлювати, що дихотомічного опису відносин «державо–Церква» не достатньо. Адже в певний момент значну роль почало відігравати суспільство, яке стало повноправним партнером у відносинах із державою.

«Теологія Майдану» в інтерпретації Говоруна прагне поглянути на Одкровення з боку конкретної суспільної залученості християн. Суспільство випередило Церкву в розвитку, почало жити цінностями, про які Церква забула. У цьому досвіді Говорун убачає шанс віднови – передовсім віднови православ'я.

Іншу версію «теології Майдану» запропонував отець Михайло Димид, який не тільки спостерігав за подіями на Майдані, а й брав у них активну участь. Свої погляди він виклав у доповіді «Роль християнського розуміння довіри, гідності та милосердя під час Революції Гідності 2013–2014 років», яку виголосив під час єкуменічної конференції «Успенські читання» у вересні 2016 року в Києві⁵.

Він сприймає Майдан як певну секуляризовану версію Церкви (пишучи «секуляризовану», я маю на увазі «позбавлену конфесійного й культового виміру»). Як і Говорун, Димид вважає, що однією з важливих змін, які приніс Майдан, стало переосмислення ролі Церкви в суспільстві. Проте, на його думку, первинним досвідом було не суспільство, а якраз Церква, яка об'явилася посеред людей, зібраних на Майдані. Греко-католицький теолог згадує про часи переслідування перших християн і, описуючи Майдан, вказує, що там панував той самий дух братерства й суспільної єдності, який був властивий раннім християнам⁶. І, як тоді, попри несприятливу державну політику, християни перемогли. Говорун у своїй інтерпретації звертався до переслідувань Церкви в Третньому рейху й до досвіду «Сповідницької Церкви» (*Bekennende Kirche*), Димид же згадує перших християн – але для обох контекстом для «теології Майдану» стає конфронтація християнства з державою.

Щоправда, Димид іде ще далі. На його думку, центральний майдан Києва містично перетворився на згромадження живої Церкви, де, як і біля самих витоків християнства, не існувало поділу на конфесії, а базовим способом самоідентифікації кожного вірного було чинити згідно з істинами й цінностями, яких навчав Ісус⁷. Це сильна еклезіологічна теза, яка спирається на «київську традицію християнства» – концепцію, за якою в київській Церкві триває пам'ять Церкви неподіленої. Це зовсім інша перспектива, ніж у «теології Майдану» Говоруна. Первинний для неї не досвід громадянського суспільства, а містичний зв'язок із традицією неподіленої Церкви.

Тут ми підходимо до найважливішої тези Димида – про те, що Майдан був чимось більшим, ніж просто згуртуванням люду. Богослов порівнює його з таємницею Останньої вечері, де Господь знайшов місце для кожного й де зібрались усі верстви населення⁸. Студент і професор, робітник і підприємець, католик і православний – усі зійшлися як єдиний народ, як єдина Церква. В епоху егоїзму й індивідуалізму подія Революції гідності здається чудом. Тому,

на думку Димида, не варто інтерпретувати Майдан суто у вузькому, політичному сенсі. Він став простором, де панували довіра, взаємна допомога й милосердя. Схоже згадує Майдан інший греко-католицький теолог – Василь Рудейко, викладач Українського католицького університету: за його словами, «там панувало християнство неконфесійне»⁹.

Українські теологи останніми роками випрацювали щонайменше три версії «теології Майдану», кожна з яких містить безсумнівно позитивні риси.

Димидова версія «теології Майдану», попри чимало подібностей, таки принципово відрізняється від Говорунової. Дуже обережно можна сказати, що він ближчий до політичної теології Карла Шмітта, яка шукала аналогій між богословськими концепціями й основними правовими та державними поняттями. Шмітт писав, що «усі суттєві поняття зі сфери сучасної науки про державу – це секуляризовані теологічні поняття»¹⁰. Якщо подивитися на «теологію Майдану» Димида з цього ракурсу, можна помітити, що Майдан стає світською версією Церкви. Звісно, виникає запитання про містичний вимір його суті. Чи справді це втілення неконфесійного християнства – а чи радше йдеться про перенесення на політичну сферу теологічних концепцій зі сфери еkleзіології («традиція неподільної київської Церкви») чи сакраментології («Майдан як Євхаристія»)?

Третій варіант «теології Майдану» запропонував домініканець Петро Балог, віце-директор Інституту святого Томи Аквінського в Києві. У збірці спогадів про Майдан уміщене інтерв'ю з ним під заголовком «Церква була совістю Майдану». На пряме запитання про сенс «теології Майдану» він відповів: «Теологія Майдану – це дух Майдану. Тобто такі речі, як боротьба, стояння, очікування справедливості й пошук правди, її відстоювання, жертвування заради справедливості»¹¹. А далі прямо вказав на особливу роль Церкви на Майдані: «Церква була совістю Майдану. І тіло, зазвичай, чинило те, що совість казала, хоча не завжди»¹². Балог не покликається на історію переслідувань християн; він також, на відміну від Димида, бачить неоднозначність поведінки деяких учасників протесту. У духовному аспекті йому йдеться передовсім про силу, яка пом'якшувала настрої й гальмувала ненависть. Він пишається народом, який вийшов на вулиці не для того, аби нищити магазини й палити автомобілі, а для того, щоб спокійно мітингувати.

Варіант «теології Майдану», який пропонує Балог, здається найближчим до богослов'я земної реальності, сформульованого вже на II Ватиканському соборі. У душпастирській конституції про Церкву «*Gaudium et spes*» вказано, що політична спільнота й Церква, кожна на власному терені, автономні одна від одної¹³. Тут ідеться про класичну форму політичної теології (так звану інституційну політичну теологію), яка формулює висловлювання про статус, легітимність, завдання та структури політичного ладу з огляду на зв'язок цього ладу з релігією. Тому головний предмет її зацікавлення – це відносини між державою й Церквою. Захищаючи автономність віри й богослов'я від небезпечного змішування з політикою, Йозеф Рацінгер писав, що, «спираючись на Новий Завіт, можна розвивати теологію того, що політичне (*Theologie des Politischen*). Проте така теологія аж ніяк не тотожна з політичною теологією (*Politische Theologie*), яка безпосередньо пов'язує політику, економіку чи суспільне життя з метафізикою віри – аж до ризику “теократичного розширення” (*theokratischer Ausdehnung*)»¹⁴.

Українські теологи останніми роками випрацювали щонайменше три версії «теології Майдану», кожна з яких містить безсумнівно позитивні риси. На думку Говоруна, народження громадянського суспільства на Майдані мусить вплинути на реформу Церкви. Димид убачає в Майдані втілення неподіленої Церкви, неконфесійного християнства, здатне не тільки вплинути на екуменічний діалог, а й стати основою нової міфології українського народу. Балог же говорить про те, що на Майдані Церква відігравала насамперед роль профетичного сумління, нагадуючи про базові християнські цінності.

Кожна версія, втім, також наражена на помилкові інтерпретації й хиби застосування. У варіанті Говоруна суспільні події, первинні щодо досвіду Церкви, можуть провадити до теології визволення й богослов'я революції. У цей бік, схоже, ідуть деякі протестантські течії «теології Майдану». Погляди Димида можуть стати частиною народної міфології, підпорядковані поточній політиці. Найбезпечнішим здається варіант, який пропонує Балог: духовне життя народу автономне й первинне щодо суспільних подій. Утім, і цю версію можна помилково звести до функції повчання люду, а не участі в його долі. Якою буде подальша доля «теології Майдану», покаже час. Не викликає сумнівів одне: у Європі немає іншої держави, для якої релігійні питання були б так само важливі, як для України.

Примітки

1. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка, ред. Л. Филипович, О. Горкуша, «Самміт- Книга», Київ 2014, с. 28-30.
2. Майдан і Церква, цит. вище, с. 28.
3. Майдан і Церква, цит. вище, с. 29.
4. Див. J. B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000, s. 200.
5. Роль християнського розуміння довіри, гідності та милосердя під час Революції Гідності 2013–2014 років [у:] Довіра. Гідність. Милосердя. Успенські читання, «Дух і літера», Київ 2017, с. 186- 195.
6. Роль християнського розуміння довіри, цит. вище, с. 186.
7. Роль християнського розуміння довіри, цит. вище, с.188.
8. Роль християнського розуміння довіри, цит. вище, с. 190.
9. Майдан. Свідчення. Київ 2013–2014 роки, ред. Л. Фінберг, У. Головач, «Дух і літера» Київ 2016, с. 673.
10. С. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 60–61.
11. Майдан. Свідчення, цит. вище, с. 664.
12. Майдан. Свідчення, цит. вище, с. 665.
13. «Gaudium et spes», 76; Катехизм Католицької Церкви, 2245; Компендіум соціальної доктрини Церкви, 424.
14. Цит. за: Н. Juros, *Katolicka nauka społeczna contra teologia (moralna) społeczna*, [w:] *Europejskie dylematy i paradygmaty*, red. Н. Juros, Warszawa 2003, s. 24.