Рівненський державний гуманітарний університет
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ТАЦЮН РАДИСЛАВ ІВАНОВИЧ

УДК 24+261.6

ДИСЕРТАЦІЯ
МИРОТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ СУЧАСНОЇ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ В УКРАЇНІ

Спеціальність 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____

Науковий керівник: Шкіль Світлана Олександрівна, доктор філософських наук.

Рівне – 2021

АНОТАЦІЯ

Тацюн Р. І. **Миротворчий потенціал сучасної протестантської теології в Україні**. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Київ, 2021.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2021.

Дисертація присвячена аналізу миротворчого потенціалу наративної теології в українському контексті наративного протистояння при застосуванні інструментарію сучасної протестантської думки. Розділення сучасного українського суспільства та його конфліктогенність мають глибокі історичні корені та пролягають в наративній площині. Є необхідним розробляти підхід до наративного примирення, який би більше відповідав самій природі конфлікту, а саме наративній і який би виходив за межі традиційної дипломатії і включав духовний вимір, як конструктивний фактор в досягненні примирення.

Об'єктом дослідження є миротворчий потенціал наративної теології у її протестантському конфесійному різновиді. Предметом дослідження є миротворчий потенціал наративної теології в контексті наративного протистояння в Україні при застосуванні з позицій протестантського світогляду.

Суттєві наукові результати дослідження, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист й можуть бути конкретизовані в наступних положеннях:

Вперше:

- здійснено комплексний аналіз наративного характеру розділень сучасного українського суспільства та наявних пропозицій і стратегій досягнення загальнонаціонального примирення, які висуваються у світському й релігійному дискурсах;

- висвітлені особливості наративного протистояння в українському контексті. Доведено, що це є протистояння наративів

«запечатаного»/«закритого» типу: радикальне протистояння самодостатніх, монологічних, спрощених наративних форм, не пристосованих для динамічних змін у соціальному діалозі та закритих для трансформацій світогляду, терапії пам'яті та змін уяви;

- визначено, що світський і релігійний дискурси щодо примирення не створили комплексних проектів вирішення проблем, пов'язаних з існуванням та розвитком конфліктів мета-наративів. Доведено, що існуючі пропозиції частково ефективні у практичному вимірі досягнення примирення на рівні місцевих громад, але цього недостатньо. Практика покрокового зближення і примирення на місцях має бути доповнена терапією протистояння мета-наративів. В умовах «запечатаних» наративів, негативного сприйняття сторонами іншого, негативних емоцій, страху, недовіри, непрощення, жаги до помсти, примирення не можна досягнути лише за допомогою юридичних, політичних чи догматичних, прескриптивних механізмів. Відповідно, є необхідним розробляти підхід до наративного примирення, який би більше відповідав самій природі конфлікту, а саме наративній і який би виходив за межі традиційної дипломатії і включав духовний, морально-етичний вимір, як конструктивний фактор в досягненні примирення.

- доведено, що в українських умовах наративна теологія володіє потужним миротворчим потенціалом. Вона робить можливим переосмислення наративів із конструктивної перспективи, пропонує в якості високоефективного комплексного інструментарію наративний підхід для вирішення теологічних й етичних проблем, надає бачення біблійних наративів як основи для моральної трансформації суспільної реальності;

- досліджено миротворчий потенціал християнських наративів у зв'язку з тим, що вони можуть бути основою формування ідентичності як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях.

- представлено, що у рамках сучасної наративної теології культивується та осмислюється відкрита форма наративу, що володіє найбільшим миротворчим

потенціалом та спроможністю виходити поза межі існуючої дійсності й вказувати на іншу можливу соціальну реальність.

- встановлено, що наративний підхід відкриває можливість створювати альтернативний до пануючих погляд на спільну історію сторін конфлікту, дозволяє постійно утримувати разом цінності, необхідні для формування нового наративу миру. Наративний підхід є шляхом трансформації діалогу від зовнішнього формату відносин до терапії світоглядних складових соціальної свідомості. Наративний підхід, головним чином, через функцію продуктивної уяви створює можливість виходу поза межі конфліктних дійсності та пам'яті шляхом створення початків нової наративної реальності;

- розкрито біблійні наративи примирення як сценарії примирення з метою виділення питань та цінностей, невід'ємних для формування наративів примирення в українському контексті наративного протистояння. Детально аналізуються три біблійних наративи, які мають значний миротворчий потенціал, а саме: наратив Якова-Ісава, наратив Йосипа-Юди та наратив Христа – «Назаретський маніфест». В цілому, це наративи, що, з одного боку, моделюють світогляд, де будь-яка трагедія відносин, конфлікт розглядаються на фоні надії на примирення, а, з іншого боку, привносять збалансовану картину примирення, де прощення чи покаяння не відміняє пошук справедливості й правди.

- розкрито ключові принципи соціальної активності Євангельської Церкви в державі та можливі дії з боку християнської спільноти для імплементації питань і цінностей (використовуючи наративний підхід) із метою трансформації наративного протистояння на формування наративу миру.

Уточнено:

- теоретичні основи для легітимізації розвитку соціальної активності євангельських церков та віруючих у суспільстві з метою подолання залишків замкненості та пасивності громад;

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння необхідності екуменічної співпраці українських церков заради досягнення миру та захисту інтересів цілого українського суспільства.

Ключові слова: наративна теологія, наратив, наративний конфлікт, наративний підхід, пам'ять, примирення, мир, конфігурація, продуктивна уява, проникна властивість наративу, антропологічна криза.

ABSTRACT

Tatsiun R. I. **The peacebuilding potential of contemporary Protestant theology in Ukraine**. – Qualification scientific work, a manuscript submission.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2021.

The dissertation is devoted to the analysis of the peacebuilding potential of Narrative Theology in the Ukrainian context of narrative conflict using the tools of modern Protestant thought. The division of modern Ukrainian society have deep historical roots and lie in the use of narratives. It is necessary to develop an approach to narrative reconciliation that is more appropriate for the very nature of the conflict, and that goes beyond traditional diplomacy and includes the spiritual dimension as a constructive factor in achieving reconciliation.

The object of research is the peacebuilding potential of narrative theology in its Protestant denominational variety. The subject of the study is the peacebuilding potential of narrative theology in the context of narrative conflict in Ukraine when applied from the perspective of Protestant's worldview.

Significant scientific results of the research, that constitute the novelty of the dissertation and are presented for thesis defense, could be specified in the following statements:

Items that are being presented to the public for the first time due to the research:

- For the first time in the national theology, and the Ukrainian context of narrative conflict, a comprehensive analysis of the peacebuilding potential of Narrative Theology has been done against the background of proposals and strategies to achieve national reconciliation in secular and religious discourses.
- Features of narrative conflict in the Ukrainian context are represented. It is proved that this is a confrontation of narratives of the closed type: radical opposition of self-sufficient, monologue, simplified narrative forms, not adapted to dynamic changes in social dialogue and closed to worldview transformations, memory therapy and imagination changes;
- It is identified that secular and religious discourses on reconciliation did not create complex projects to solve problems related to the meta-narrative conflicts. Existing proposals have been shown to be partially effective in the practical dimension of achieving reconciliation at the community level. But this is not enough. The practice of step-by-step rapprochement and reconciliation on the community level should be complemented by meta-narrative confrontation therapy. In the conditions of closed narratives, negative perception of the other, negative emotions, fear, mistrust, unforgiveness, thirst for revenge, reconciliation cannot be achieved only through legal, political or dogmatic, prescriptive mechanisms. As a result, it is necessary to develop an approach to narrative reconciliation that is more appropriate to the very nature of the conflict and goes beyond traditional diplomacy and includes a spiritual, moral and ethical dimension as a constructive factor in achieving reconciliation.
- It is proved that in Ukrainian conditions Narrative Theology has a powerful peacebuilding potential. It makes the possibility to rethink narratives from a constructive perspective, offers a narrative approach for solving theological and ethical problems, provides a vision of biblical narratives as a basis for the moral transformation of social reality;
- The peacebuilding potential of Christian narratives has been explored due to the fact that they can be the basis for the formation of identity at both the individual and social levels.

- It is presented that within the framework of modern Narrative Theology an open form of narrative is cultivated and comprehended, which has the greatest peacebuilding potential and the ability to go beyond the existing reality and point to another possible social reality.
- It is established that the narrative approach opens the possibility to create an alternative to the view of the common history of the parties of the conflict, allows to constantly keep together the values necessary for the formation of a new peace narrative. The narrative approach is by transforming the dialogue from the external format of relations to the therapy of ideological components of social consciousness. The narrative approach, mainly through the function of the productive imagination, creates the possibility of going beyond conflicting realities and memory by creating the beginnings of a new narrative reality;
- Biblical narratives of reconciliation are revealed as scenarios of reconciliation in order to identify issues and values that are integral to the formation of reconciliation narratives in the Ukrainian context of narrative conflict.
- Three biblical narratives that have significant peacebuilding potential are analyzed in detail, namely: the narrative of Jacob-Esau, the narrative of Joseph-Judas, and the narrative of Christ: the Manifesto of Nazareth. In general, these are narratives that, on the one hand, model a worldview where any tragedy of a relationship or conflict is viewed against the background of hope for reconciliation, and on the other hand bring a balanced picture of reconciliation where forgiveness or repentance does not cancel the search for justice and truth.
- Key principles of social activity of the Evangelical Church in the state and possible actions on the part of the Christian community for the implementation of issues and values (using narrative approach) in order to transform the narrative confrontation into the formation of the narrative of peace are revealed.

Items that gain further clarification and specification due to the research:

- Theoretical bases for legitimizing the development of social activity of evangelical churches and believers in society in order to overcome the remnants of isolation and passivity of communities;

Items that gained further studies while research:

- Understanding the need for ecumenical cooperation of Ukrainian churches in order to achieve peace and protect the interests of the entire Ukrainian society.

Keywords: Narrative Theology, narrative, narrative conflict, narrative approach, memory, reconciliation, peace, configuration, productive imagination, pervasive quolity of narrative, antropological crisis.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях:

1. Тацюн Р.І. Відповідальність християн за суспільство згідно з Новим Заповітом в контексті світогляду українських протестантів / Р.І. Тацюн // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал / Гол. ред. Д.В. Яковлев. – Одеса: “Одеська юридична академія”, 2019. – Вип. 20. – С. 136–139.

2. Тацюн Р.І. Біблійний наратив примирення Йосипа і братів як зразок для лідерства в контексті миротворчості в сучасній Україні / Р.І. Тацюн // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Науковий журнал / Ред. О.С. Токовенко. – Дніпро, 2017. – Вип. 5 (20). – С. 48–59.

3. Тацюн Р.І. Відповідальність християн за суспільство згідно з Апостолом Петром в контексті світогляду українських протестантів / Р.І. Тацюн // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Науковий журнал / Ред. О.С. Токовенко. – Дніпро, 2017. – Вип. 6 (21). – С. 43–52.

4. Тацюн Р.І. Миротворчий характер Царства: соціальна справедливість як наявність світу у світлі біблійної ідеї Ювілейного року / Р.І. Тацюн // Практична філософія. Науковий журнал. – 2017. – № 4. – С. 137–146.

5. Тацюн Р.І. Основні принципи відносин держави і церкви в теології українського євангельського християнства / Р.І. Тацюн // Практична філософія. Науковий журнал. – 2017. – № 3 (65). – С. 94-102.

6. Тацюн Р.І. Біблійні аспекти культури свободи як етапу на шляху до соціального примирення / Р.І. Тацюн // Практична філософія. Науковий журнал. – 2018. – № 2 (68). – С. 166-173.

7. Тацюн Р.І. Стратегії примирення в сучасній Україні: критичний аналіз світського дискурсу / Р.І. Тацюн // Практична філософія. Науковий журнал. – 2018. – № 4 (70). – С. 52-58.

Статті в іноземних наукових фахових виданнях:

8. Tatsiun R.I. A Theology of Social and Political Reconciliation in the Light of the Biblical Concept of the Jubilee Year / R. Tatsiun // Modern Science. Moderní věda. Scientific journal vědecký časopis. – Praha, 2017. – № 5. – P. 137–144.

ЗМІСТ

ВСТУП……..10

РОЗДІЛ 1 ПРОБЛЕМА НАРАТИВНОГО РОЗДІЛЕННЯ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ ТА ВІДКРИТТЯ МИРОТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ НАРАТИВІВ У СУЧАСНІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ……..19

1.1.Особливості конфлікту наративів в суспільній свідомості в Україні доби незалежності та проблема примирення……19

1.2.Примирення наративів в релігійному дискурсі України……..49

1.3.Методологічні основи тлумачення конфліктогенного і миротворчого потенціалу наративів у сучасній богословській герменевтиці……..60

Висновки до першого розділу…...……99

РОЗДІЛ 2 ЗАГАЛЬНІ ОСНОВИ ПРИМИРЕННЯ У ТЕОРІЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ СУЧАСНОЇ НАРАТИВНОЇ ТЕОЛОГІЇ……..102

Висновки до другого розділу ……128

РОЗДІЛ 3 АКТУАЛІЗАЦІЯ СУЧАСНИМИ ТЕОЛОГАМИ БІБЛІЙНИХ НАРАТИВІВ ПРИМИРЕННЯ І ПЕРСПЕКТИВИ МИРОТВОРЦОСТІ В УКРАЇНІ……130

3.1.Миротворчість у наративі про відносини братів Якова та Ісава.....134

3.2.Наратив Йосипа Прекрасного і тема радикального примирення братів.155

3.3.Назаретський маніфест Христа як розвиток богословської концепції ювілейного загального примирення…….....172

3.4.Дороговказ до формування наративу примирення: питання, цінності та український контекст…….....186

3.5.Легітимність соціальної активності церков в справі національного примирення……..211

Висновки до третього розділу……246

ВИСНОВКИ…….....245

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ…….....261

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Осмислення теоретичних основ національного примирення і практик миробудування є однією з центральних тем для політичної теології, серед іншого – української теології у її конфесійних виявах. Богослов'я активно шукає нові ресурси для створення нових форм теології примирення, які були б ефективні та відповідали цінностям біблійного світогляду. Особливо важливими такі пошуки є актуальні для української протестантської теології. Українські протестанти на Сході України намагаються систематично здійснювати соціальну діяльність, але усвідомлюючи обмеженість результатів такої діяльності, українські протестанти визнали необхідність національної теології примирення, звернулися до відповідних напрацювань греко-католицьких та православних богословів. Специфікою теологічних проектів примирення стало широке використання біблійних наративів, при чому не лише у протестантському середовищі. Усвідомлення перспективності використання напрацювань наратології сьогодні важливе не лише для релігійного, а й для світського дискурсу стосовно можливих шляхів розвитку миробудування.

Розвиток теології, біблеїстики, герменевтики на початку XXI століття відбувається під усвідомленням особливого значення наративів для особистості, спільнот і соціуму в цілому. Особи, особливо віруючі, буквально не спроможні зрозуміти певні факти або дані, якщо вони попередньо не були вбудовані певними різновидами наративних матриць. В Україні серед різноманітних ініціатив примирення – політичних, дипломатичних, військових, гуманітарних – особливо виділяються релігійні. Дослідження звертає увагу на ще один можливий інструмент, що активно розвивається у середовищі християнської, головно, академічної спільноти, а саме –на наративну теологію. Беручи до уваги той факт, що в загостренні суспільного розділення в сучасній України відіграють не останню роль конфліктуючі наративи, зокрема так звані «запечатані» наративи, які становлять культурно-світоглядну основу суспільства та причину

його поляризації, наративна теологія відкриває декілька можливостей. По-перше, наративна теологія досліджує питання природи та функцій наративу. По-друге, наративна теологія розвиває наративний підхід до вирішення теологічних й етичних питань. По-третє, наративна теологія стає джерелом самих наративів примирення, які можуть бути корисними на шляху до досягнення загальнонаціонального порозуміння в українському контексті.

В цілому, для богословської герменевтики очевидно, що практики примирення повинні спиратися на роботу з наративами та пошук наративів, що сприяли б позитивним соціальним і культурним трансформаціям. Актуалізація миротворчого потенціалу біблійних наративів стала важливим завданням для української протестантської теології сьогодення як у теоретичному, так і у практичному значенні. Український досвід побудови теології примирення та практик миробудування за допомогою використання потенціалу біблійних наративів є цікавим для глобального богословського дискурсу, що робить дисертацію надзвичайно актуальною.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та «Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100).

Метою дисертаційної роботи є дослідити миротворчий потенціал наративної теології в українському контексті наративного протистояння при застосуванні інструментарію сучасної протестантської думки.

Відповідно до поставленої мети, були визначені такі основні **дослідницькі завдання**:

- визначити особливості наративного розділення в сучасному українському суспільстві;

- проаналізувати наявні дискурси, пропозиції та стратегії щодо наративного примирення в Україні; окреслити їх сильні та слабкі сторони;
- оцінити трансформуючий потенціал традиційних і сучасних християнських наративів та перспективи застосування досягнень наративної теології для вироблення миротворчих стратегій;
- розкрити природу та функції наративу в рамках наративної теології під кутом його миротворчого потенціалу й застосування до українського контексту наративного протистояння;
- дослідити біблійні наративи примирення для актуалізації цінностей, що можуть бути інтегральною частиною формування комплексу наративів примирення в українському контексті.

Об'єктом дослідження є миротворчий потенціал наративної теології у її протестантському конфесійному різновиді.

Предметом дослідження є миротворчий потенціал наративної теології в контексті наративного протистояння в Україні при застосуванні з позицій протестантського світогляду.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Для аналізу особливостей наративного розділення в сучасному українському суспільстві, дослідження наявних дискурсів, проектів та стратегій щодо наративного примирення в Україні теоретико-методологічною основою стали праці таких українських та зарубіжних дослідників як М. Рябчук, О. Зайцев, І. Гирич, О. Забірко, В. Кулик, Я. Примаченко, Я. Грицак, Є. Захаров, О. Шевель, Я. Потапенко, О. Філоненко, Р. Гарагезов, Р. Кадиров, К. Говорун, Р. Шрайтер, М. Вольф, Дж. Ледерак, а також монографія та дисертаційні дослідження таких дослідників як І. Богачевська, С. Ставрояні, Ю. Подорожній.

Попередній огляд та аналіз наративної теології здійснено з урахуванням праць таких дослідників як Габріель Факр, Гері Комсток, Стенлі Гауервоз, Грегорі Джонс, Майкл Голдберг, Пол Нельсон, Стенлі Гренц, Роджер Олсон. Виявлення та оцінювання миротворчого потенціалу релігійних наративів примирення здійснено з урахуванням праць таких представників сучасної

наративної теології як Джорж Струп, Стефан Критс, Стенлі Гауервоз, Томас Ніколас Райт, Александр Люсі-Сміт та за допомогою праць такого дослідника наративної теології як Поль Рікер. Для дослідження біблійних наративів примирення та аналізу концептів та цінностей, що являються інтегральною частиною наративу примирення, здійснено з урахуванням праць таких дослідників як П'єтро Боваті, Джордж Коутс, Джин Ска, Волтер Брюггеман, Джонатан Сакс, Ховард Йодер, Маркус Борг, Глен Стассен, Девід Гаші, Мирослав Вольф, Крістофер Райт, а також дисертаційних досліджень таких дослідників як Альфред Агієнта та Сахая Татеус Томас.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше здійснений аналіз миротворчого потенціалу наративної теології в українському контексті наративного протистояння при застосуванні інструментарію сучасної протестантської думки.

Результати, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і конкретизуються у таких положеннях:

Вперше:

- здійснено комплексний аналіз наративного характеру розділень сучасного українського суспільства та наявних пропозицій і стратегій досягнення загальнонаціонального примирення, які висуваються у світському й релігійному дискурсах;

- висвітлені особливості наративного протистояння в українському контексті й доведено, що це є протистояння наративів «запечатаного»/«закритого» типу, тобто радикальне протистояння самодостатніх, монологічних, спрощених наративних форм, не пристосованих для динамічних змін у соціальному діалозі та закритих для трансформацій світогляду, терапії пам’яті та змін уяви;

- визначено, що світський і релігійний дискурси щодо примирення не створили комплексних проектів вирішення проблем, пов’язаних з існуванням та розвитком конфліктів мета-наративів. Доведено, що існуючі пропозиції частково ефективні у практичному вимірі досягнення примирення на рівні місцевих

громад, але цього вочевидь недостатньо. Практика покрокового зближення і примирення на місцях має бути доповнена терапією протистояння мета-наративів. В умовах «запечатаних» наративів, негативного сприйняття сторонами іншого, негативних емоцій, страху, недовіри, непрощення, жаги до помсти, примирення не можна досягнути лише за допомогою юридичних, політичних чи догматичних, прескриптивних механізмів або раціональних принципів або людського проектування. Відповідно, є необхідним творення наративного примирення, що є більше духовним шляхом, аніж технологічно-раціональним;

- доведено, що в українських умовах наративна теологія володіє потужним миротворчим потенціалом, оскільки робить можливим переосмислення наративів із конструктивної перспективи, пропонує в якості високоефективного комплексного інструментарію наративний підхід для вирішення теологічних й етичних проблем, надає бачення біблійних наративів як основи для моральної трансформації суспільної реальності;

- досліджено миротворчий потенціал християнських наративів у зв’язку з тим, що ці вони можуть бути основою формування ідентичності як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях. Наративи сприяють цілісному прийняттю себе людиною та узгодженню різноманітних протиріч. Наративи є рушійною силою морального розвитку особистостей і спільнот. Також вони є рушійною силою формування риторичних форм соціальної комунікації. Наративи формують не тільки загальну ідентичність, але й можуть її трансформувати. Усвідомлене ставлення до наративу дозволяє піддати критиці погляди, маніпуляції або кинути їм виклик. Наративи можуть надати способи трансформації людини чи спільноти зсередини, а не тільки зовнішнє упорядкування соціальних відносин;

- представлено, що у рамках сучасної наративної теології культивується та осмислюється відкрита форма наративу, що володіє спроможністю виходити поза межі існуючої дійсності й вказувати на іншу можливу соціальну реальність. Саме відкритий тип наративу володіє найбільшим миротворчим потенціалом,

оскільки є креативним, творчим, інноваційним і з цієї причини нескінченно відкритим у своєму потенціалі для створення нових цінностей та нового сенсу в Україні;

- встановлено, що наративний підхід відкриває можливість створювати альтернативний до пануючих погляд на спільну історію сторін конфлікту, дозволяє постійно утримувати разом цінності, необхідні для формування нового наративу миру. Наративний підхід є шляхом трансформації діалогу від зовнішнього формату відносин до терапії світоглядних складових соціальної свідомості. Наративний підхід, головним чином, через функцію продуктивної уяви створює можливість виходу поза межі конфліктних дійсності та пам'яті шляхом створення початків нової наративної реальності;

- розкрито біблійні наративи примирення як сценарії примирення з метою виділення питань та цінностей, невід'ємних для формування наративів примирення в українському контексті наративного протистояння. Детально аналізуються три біблійних наративи, які мають значний миротворчий потенціал, а саме: наратив Якова-Ісава, наратив Йосипа-Юди та наратив Христа – «Назаретський маніфест». Якщо перші два наративи показують можливості примирення на фоні безнадійного трагізму відносин, де примирення неминуче потребує поєднання таких феноменів як пам'ять, покаяння і прощення, то наратив про Назаретський маніфест Христа виявляє шлях до примирення через радикальне вирішення питань про соціальну справедливість та правду. В цілому, це наративи, що, з одного боку, моделюють світогляд, де будь-яка трагедія відносин, конфлікт розглядаються на фоні надії на примирення, а, з іншого боку, привносять збалансовану картину примирення, де прощення чи покаяння не відміняє пошук справедливості й правди. Оскільки формування нової наративної реальності логічно та послідовно стосується як рівня індивідуального, так і національного, наративи передбачають можливість прочитання їх як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях. Це відкриває можливість їх осмислення та застосування на різних рівнях соціальної дійсності. Розповіді представляють, які питання, цінності (форми антропологічної кризи) неминуче

виникають у конфлікті (дискурс болісної пам'яті, непрощення, ненависті, зневаги, недовіри, братовбивства, а також цикли психічних, емоційних, фізичних травм як з однієї, так і з іншої сторони), а також, які питання та цінності підводять ворожі сторони до примирення та формування між ними нового спільного наративу. Наративи систематично і послідовно підкреслюють духовний, метафізичний вимір примирення, що часто недооцінюється в більш технологічних підходах до миру. Таким чином, це біблійні наративи, що належать до третьої відкритої моделі наративів, які можуть бути своєрідним дороговказом до формування наративу примирення в Україні. Іншими словами, джерелом розуміння та переосмислення примирення, його сценаріїв, цінностей, які воно передбачає, які, використовуючи продуктивну уяву та інші функції наративного підходу, можуть бути імплементовані в новий спільний наратив примирення, з метою зцілення пам'яті, формування нової риторики, символів і створення нового сенсу в країні загалом. Це наративи, що можуть привести до прямої конфронтації з усталеними, звичними світами або служити формуванню світогляду та дій, що виходять з інакшого розуміння, сприйняття та практики світу. Вони мають потенціал впроваджувати перспективи створення нової соціальної реальності, протилежної тій, що існує в соціумі та яка закрита до самокритики.

Уточнено:

- теоретичні основи для легітимізації розвитку соціальної активності євангельських церков та віруючих у суспільстві з метою подолання залишків замкненості та пасивності громад;

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння необхідності екуменічної співпраці українських церков заради досягнення миру та захисту інтересів цілого українського суспільства.

Теоретичне значення дослідження. Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню миротворчого потенціалу сучасної протестантської наративної теології в

українському контексті наративного протистояння. Результати дослідження можуть бути використані в теологічних, релігієзнавчих, філософських і культурологічних дослідженнях, а також враховані при подальшому аналізі наративної теології та виробленні стратегій наративного примирення.

Практичне значення дослідження. Результати дослідження можуть бути використані при створені практичних рекомендацій для діяльності суспільства і церков, спрямованої на примирення на національному й місцевому рівнях. Основні ідеї та висновки дисертації будуть важливими у викладацькій діяльності при підготовці лекцій, підручників і посібників із таких дисциплін як «Релігієзнавство», «Богослов'я», «Філософія», «Культурологія», «Політична теологія», «Наративна теологія» тощо.

Особистий внесок здобувача. Вирішення комплексу поставлених завдань, оформлення їх відповідно до положень та висновків здійснено автором самостійно (без співавторів) і відповідає основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Використані в дисертації ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, на теоретичних семінарах Центру дослідження релігії НПУ, на засіданнях вченої ради Української євангельської теологічної семінарії. Основні положення і висновки дисертації пройшли апробацію у повідомленнях і доповідях на науково-теоретичних семінарах та засіданнях кафедри богослов'я та християнського служіння Української євангельської теологічної семінарії, на низці міжнародних і всеукраїнських наукових конференцій, зокрема: Докторський колоквіум (Амстердам, Нідерланди, 18-22 січня 2021 року); Міжнародна науково-богословська конференція «Церква і суспільство» (22-24 листопада, 2020, Киргизстан (м. Бішкек)); Богословська конференція

«Богослов'я для життя»: вибух популізму та лідери думок (4-5 грудня, 2020, м. Київ); Богословська конференція «Богослов'я для життя» (6-7 грудня, 2019, м. Київ); «Міжнародна конференція «Важливість теологічної освіти через 500 років після тезисів Лютера» (Осієк, Хорватія, 28 липня 2019 року); Докторський колоквіум (Осієк, Хорватія, 1-13 липня 2019 року); Міжнародна богословсько-практична конференція «Соціальна роль євангельської церкви». Шлях до прощення та його прийняття в біблійному контексті (22-25 червня, 2019, м. Київ); Міжнародна науково-богословська конференція «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (27-28 квітня, 2018, м. Київ); Докторський колоквіум (Амстердам, Нідерланди, 28-30 січня 2018 року); «Науково-практична конференція «500-років Реформація: здобутки і виклики»» (Київ, 27 лютого 2017 року); Міжнародна богословсько-практична конференція «Соціальна роль євангельської церкви». Прощення в біблійному контексті (20-22 червня, 2017, м. Київ). Докторський колоквіум (Осієк, Хорватія, 1-29 липня 2017 року); VIII Всеукраїнська, з міжнародною участю, міжнародна християнська науково-практична конференція (Кам'янець-Подільський, 18, 19 листопада 2016); Міжнародна конференція «Місія і богословська освіта» (Мінськ, Білорусь, 3-5 жовтня 2016 року).

Публікації. Основні результати роботи висвітлені у 8 статтях, 7 з яких розміщені в українських фахових виданнях з філософських наук, а 1 – в іноземному фаховому періодичному виданні.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертаційної роботи відображує логіку дослідження, що випливає з мети та завдань дослідження. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 278 сторінок, з них 260 основного тексту. Список використаних джерел налічує 185 найменуваннь, з них 84 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1
ПРОБЛЕМА НАРАТИВНОГО РОЗДІЛЕННЯ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ ТА ВІДКРИТТЯ МИРОТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ НАРАТИВІВ У СУЧАСНІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ

1.1.Особливості конфлікту наративів в суспільній свідомості в Україні доби незалежності та проблема примирення

Через складну історію, що частково було зумовлено тривалим бездержавним статусом, який залишив у спадок сучасній Україні потужні регіональні ідентичності, спричинені імперським культурним впливом,[1] і які в різні історичні періоди опинялися не лише по різні сторони кордону, але й по різні сторони лінії фронту, в Україні сформувалися конфронтаційні погляди на багато історичних постатей, подій та епох[2]. Відповідно до цих обставин сформувалися суперечливі та поляризуючі суспільство наративи.

---

[1] Див.: Примаченко Я. Війни пам’яті: Історія ОУН і УПА в сучасному соціокультурному контексті українського історіопитання / Я. Примаченко. – 2013. Режим доступу до ресурсу: history.org.ua/JournALL/pro/pro_2013_22/3.pdf .

[2] Авер’янова Н. зазначає: «Роз'єднаність українського суспільства багато в чому пояснюється об'єктивними причинами, серед яких – довготривала територіальна роздільність України у минулому і входження її в склад різних імперій, що, звичайно, відбилося на формуванні свідомості та ментальності українців. Сприймання в минулому населенням Західної України в більшій мірі культури поляків, румунів, угорців, а Східної – переважно російської культури, призвело до різних, часто кардинально-протилежних, поглядів на минуле та майбутнє нашої держави. Так, більша частина населення сходу і півдня України перебуває в контексті імперської історичної пам'яті, що проявляється в ностальгії за СРСР чи Російською імперією. Упродовж часів незалежності України культурні цінності радянського чи неоімперського зразка активно підкріплювалися російськими ЗМІ. Вміло керуючи свідомістю людей через засоби масової інформації та використовуючи спеціальні маніпулятивні технології Російська Федерація і в наші дні утверджує в свідомості українських громадян проросійські геополітичні орієнтації, нав'язує міфи про агресію "бандерівців", "західну" розбещеність та ін.» Див. Авер’янова Н. Консолідація українського суспільства в сучасних умовах гібридної війни / Н. Авер’янова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – 2016. – № 1 (18). – С. 6. Також див. Дубяга А. Історична пам'ять як ключовий чинник гібридної війни в Україні / А. Дубяга // Історичні і політологічні дослідження. Спеціальний випуск. – 2018. – С. 252-256.

Ряд вітчизняних дослідників неодноразово та з різних перспектив звертають увагу та підкреслюють, що різноманітні розділення сучасного українського суспільства та його конфліктогенність мають глибокі історичні корені та проявляються перш за все у протистоянні метанаративів. Ця позиція в українській гуманітарній науці все виразніше окреслюється, а ключова термінологія, якою послуговуються в дослідженнях («дискурсивні війни», «дискурсивні битви», «протистояння міфологій» «конфлікт ідентичностей», «війни пам'яті», «історичні міфи», «амбівалентна історична пам'ять»), підкреслює наративну опосередкованість проблеми. Такі українські дослідники як М. Рябчук, О. Зайцев, І. Гирич, О. Забірко, В. Кулик, Я. Примаченко діагностують сучасній Україні наративний характер протистояння у соціумі.

І. Гирич в своєму дослідженні «Історичні причини наших поразок і перемог», загострюючи увагу на вузлових моментах національної історії, що сформували українців і визначають сучасний стан країни, значну увагу в дослідженні приділив проблемі діаметрально протилежних версій «історичної пам’яті». Автор звертає увагу на наявність діаметрально протилежних наративів. І. Гирич зазначає, що існування такого протистояння наративів формує амбівалентну свідомість суспільства. Це не тільки унеможливлює економічний і культурний поступ країни, але і є основою соціального розділення та ґрунтом для провокацій суспільного конфлікту, на чому неодноразово спекулювали політичні сили.[3]

Схожої думки притримується Я. Примаченко. Дослідниця зауважує, що саме наявність «війн пам’яті» (конкуруючих моделей наративів), відсутність послідовної державної політики пам’яті, експлуатація регіональних ідентичностей політичними елітами (для створення негативного образу іншого) з метою мобілізації власного електорату, провокують соціальне розділення та

[3] Див.: Гирич І. Історичні причини наших поразок і перемог / І. Гирич. – Львів: ЛА «Піраміда», 2011. – С. 129.

загострюють кризу відносин в країні. Це унеможливлює соціальну консолідацію примирення.[4]

У наукових напрацюваннях О. Зайцева та М. Рябчука, як і у вище зазначений дослідників, підкреслюється наративний характер розділення українського суспільства. О. Зайцев доводить, що в Україні відбувається багатоаспектна «битва історичних міфологій»[5]. Вчений відмічає, що саме змагання історичних міфів, є ключовим чинником для загострення суспільних відносин, для формування ворогуючих переконань, до появи різного бачення своїх суспільних обов'язків.

Використовуючи схоже концептуальне визначення, а саме: «протистояння міфологій», М. Рябчук підкреслює суттєву роль наративу в питанні соціального протистояння. Дослідник зазначає, що наративи на кшталт націоналістичних, поза сумнівом, можуть бути тією рушійною силою, «яка приводить у дію складні механізми ідеологічної, себто певним чином артикульованої та концептуалізованої, а також позаідеологічної, тобто суто чуттєвої і спонтанної містифікації довколишнього світу. Як і будь-яке інше почуття на кшталт сильної любові, ненависті, заздрощів тощо, націоналізм може стати справжнісінькою обсесією. На побутовому рівні ця одержимість виявляється у найрізноманітніших формах ксенофобії; тим часом як на ідеологічному – артикулюється у вигляді різних політичних, історичних, культурних та інших міфологем».[6] Отже, мова йде не лише про боротьбу ідеологій чи політичних проектів. В Україні за М.Рябчуком має місце протистояння світоглядів та зіткнення різних світовідчуттів.

---

[4] Див.: Примаченко Я. Антиколоніальний дискурс ОУН/УПА в сучасному українському контексті боротьби за європейську ідентичність / Я. Примаченко // Український історичний збірник. – 2014. – Вип. 17. – С. 328-329. Також див.: Примаченко Я. Війни пам'яті: історія ОУН і УПА в сучасному соціокультурному контексті українського історіописання / Я. Примаченко // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – 2013. – № 22. – С. 18-30.

[5] Див.: Зайцев О. Війна мітів про війну в сучасній Україні / О. Зайцев // Критика. – Число 3-4. – 2010. – С. 16.

[6] Див.: Рябчук М. Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох міфологій / М. Рябчук // Дух і Літера. – 1998. – № 3-4. – С. 154.

Провідний український дослідник В. Кулик підкреслює, що однією з головних проблем сучасної України є підтримка суспільством принципово не сумісних один з одним наративів. В. Кулик наголошує, що мова йде не стільки про підтримку наративів, які є природно іманентними для тієї чи іншої частини населення, що робило б ці групи неподоланно ворожими одна одній, скільки про тривале панування певних наративів у публічних і приватних дискурсах серед значних соціальних груп.[7]

Аналізуючи останні події загострення соціальних відносин в країні, О.Забірко підкреслює, що криза сучасного українського суспільства, яка стала приводом для військового протистояння, є головним чином, зіткненням викривлених, емоційно-нагружених наративів.[8]

Якщо задати питання: «Про протистояння яких саме наративів йде мова?», то дослідники констатують існування, головно, двох ключових конфліктних інтерпретацій подій вітчизняної історії. М. Рябчук визначає це як ідеологічну конфронтацію українських націоналістичних міфів та постімперських міфів. О. Зайцев як битву української національно-державницької ідеологій в її консервативній, ліберальній та інтегрально-національній версіях і проросійської ідеологій, що використовує елементи радянської, слов'янсько-православної й євразійської міфологій.[9] Я.Примаченко окреслює це як лінію протистояння радянського та антирадянського.[10] О. Забірко, в свою чергу, звертаючись до метафори «двох Україн» або «розколотої країни» визначає це, як конфлікт «проєвропейського» західного наративу з ностальгуючим за Радянським Союзом східним наративом. Якщо переводити в

---

[7] Див.: Кулик В. Національне проти радянського: історична пам'ять у незалежній Україні / В. Кулик // Historians – 2012. Режим доступу до ресурсу: http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/379-volodymyr-kulyk-natsionalistychne-proty-radianskoho-istorychna-pamiat-u-nezalezhnii-ukraini

[8] Див.: Забирко А. Нарративы конфликта и концептуализация войты в Украине: между Шмиттом и Кельзеном / А. Забирко // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. – 2015 – № 1. – С. 25.

[9] Зайцев О. – С. 16.

[10] Примаченко Я. Антиколоніальний дискурс ОУН/УПА в сучасному українському контексті боротьби за європейську ідентичність – С. 328.

соціальну площину, то це конфлікт між національно свідомою (переважно україномовною) проєвропейською західною частиною країни та «креолізірованою» (переважно російськомовною) настальгуючою за радянським минулим, проросійською східною частиною країни.[11] В. Кулик доводить, що це конфлікт східнослов'янського (або радянського) та націоналістичного (або антирадянського) наративів,[12] головною рисою яких є взаємовиключне бачення трьох невід'ємних складових історичної пам'яті країни - витоків ідентичності України, Голодомору 1932-1933 та діяльності націоналістичних формувань часів Другої світової війни.

Якщо у межах східнослов'янського наративу Україна – це частина єдності трьох братніх слов'янських народів під проводом російського, Київська Русь – спільний набуток східних слов'ян, Переяславська угода – «возз'єднання» України з Росією, Російська імперія та СРСР – спільна держава росіян, українців та інших народів; відповідно Голодомор – це спільна трагедія радянських народів, а не злочин Сталіна; вояки Української повстанської армії (далі УПА) – нацистські колабораціоністи, вороги як Росії, так і України. Навпаки, для націоналістичного наративу: Київська Русь – перша українська держава, Переяслав – союз козацької держави з московським царством, умови якого останнє грубо порушило і поневолило українців, Голодомор – антиукраїнський геноцид, злочин радянського режиму проти українського народу, а УПА – героїчні борці за національне визволення.[13]

Найбільш дискусійною та чуттєвою темою в указаному наративному протистоянні є остання, а саме переосмислення спадку Другої світової війни.[14]

---

[11] Забирко А. – С. 28.

[12] Кулик В. Національне проти радянського: історична пам'ять у незалежній Україні / В. Кулик // Historians – 2012. Режим доступу до ресурсу: http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/379-volodymyr-kulyk-natsionalistychne-proty-radianskoho-istorychna-pamiat-u-nezalezhnii-ukraini

[13] Кулик В. Режим доступу до ресурсу: http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/379-volodymyr-kulyk-natsionalistychne-proty-radianskoho-istorychna-pamiat-u-nezalezhnii-ukraini

[14] Див.: Потапенко Я. Конфлікт ідентичностей в сучасній Україні: погляд крізь призму амбівалентної історичної пам'яті / Я. Потапенко // Наукові записки. – 2010. – С. 163.

Події кінця 2013 - початку 2014 років та наступних років, а саме останнє масштабне соціальне потрясіння та розділення суспільства, не тільки на національному, але й на побутовому рівні, перебіг конфлікту з Росією, події анексії Криму та військового конфлікту на сході країни продемонстрували наскільки війни наративів, що сформувався ще в радянський період, дієві в сучасних умовах та продукують нові світоглядні ворогуючі наративи, розділяючи суспільства умовно на захід і схід країни.

Невипадково професор політичних наук Університету Тафтса, Оксана Шевель, зауважує: «Період Другої світової війни, зокрема питання «ОУН-УПА», є однією із найбільш «гарячих» проблем у сучасній війні пам'ятей в Україні».[15] Історик Андрій Портнов, навіть припустив, що після невдалої спроби, в 1990-тих роках, внести в нову українську версію Великої Вітчизняної війни діяльність ОУН і УПА, проблема перейшла в розряд «вічних» тем пострадянської України.[16] І це не просто думки окремих дослідників, але й соціологічна реальність. Згідно з опитуванням, проведеним Фондом Демократичних Ініціатив у грудні 2014 – січні 2015 рр., питання ОУН-УПА досі розділяє країну на дві світоглядні частини: на Західну в якій загалом панує позитивне ставлення до цього руху, та Східну, в якій панує негативне ставлення.[17]

Якщо проводити порівняльний аналіз наративів навколо ОУН-УПА радянського і сучасного періодів, то не важко помітити, що характер наративу навколо ОУН-УПА, який був створений в минулому, дуже швидко став однією з ключових наративних ліній і призмою, через яку увиразнювалося ставлення до подій на Євромайдані і подальшого соціального розділення і військового конфлікту. Інакше кажучи, впроваджувалися наративи, які в своїй основі є модернізованими версіями старих наративів ненависті радянського періоду.

---

[15] Див.: Шевель О. Чи є вихід? Війни памяті у пострадянській Україні в порівняльній перспективі / О. Шевель // Україна Модерна – 2016. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .

[16] Див.: Портнов А. Упражнения с историей по-украински. – Москва: Мемориал, 2010. – С. 31.

[17] Що об'єднує та що роз'єднує українців // Фонд Демократичних Ініціатив. – 25 грудня 2014 – 15 січня 2015. Режим доступу: https://dif.org.ua/article/shcho-obednue-ta-rozednue-ukraintsiv .

З одного боку, формується наратив «народного повстання», в якому події української революції гідності подаються як перемогу фашистів-бандерівців, які продали себе морально зруйнованій Європі. Або це анархісти, які організували «неонацистський путч». При цьому, заворушення в південно-східній Україні представлені як громадянський конфлікт, де південний схід протистоїть очоленій фашистами-бандерівцями «київській хунті»,[18] аморальним, безвідповідальним, кримінальним злочинцям, які знущаються з мирного населення, організовують погроми, повалили законну владу, грабують та вбивають людей за расовими та мовними ознаками.[19] Це нелюди, які розпинають дітей і які за ділянку землі та двох рабів, готові йди вбивати невинних.[20] Повстанці Донбасу – це «ополченці», які ведуть боротьбу проти українських військ, а точніше «карателів». Боротьба між ними – це боротьба яка не була завершена ще з часів Великої Вітчизняної Війни. Таким чином, це конфлікт «антифашистської» та «профашистської» сил.[21] Формується наратив про бендерівців-фашистів які в часи Великої Вітчизняної Війни вбивали безневинних людей і зараз незаконно захопили владу. Такий стереотип як «бандерівець», наприклад, застосовувався настільки широко і віддалено від первинного значення, що стає метонімією не просто українських націоналістів, чи західних українців, чи україномовців, а й усіх жителів України, які не бачать себе частиною російських відносин.[22]

З іншого боку, формується контрнаратив, в якому історична пам'ять ОУН-УПА займає одне з головних місць. На народних протестах з’являється як рушій революції символіка ОУН-УПА і актуалізується антиколоніальний дискурс визвольного руху. Як підкреслює Примаченко: «Поява символіки ОУН/УПА,

---

[18] Примаченко Я. Антиколоніальний дискурс ОУН/УПА в сучасному українському контексті боротьби за європейську ідентичні. – С. 329.
[19] Примаченко Я. – С. 335.
[20] Див.: Рябчук М. «Хохли», «Молороси», «Бандери»: стереотип українця в російській культурі та його політична інструменталізація / М. Ю. Рябчук. – 2016. – № 1. – С. 190.
[21] Рябчук М. – С. 186.
[22] Рябчук М. Ю. «Хохли», «Молороси», «Бандери»: стереотип українця в російській культурі та його політична інструменталізація. – С. 189.

власне як і антиколоніального дискурсу визвольного руху, які були привнесені на Майдан представниками молодого покоління, стала закономірним наслідком, насамперед не ідеологічних, а світоглядних позицій української революції гідності, які були антиколоніальними в широкому сенсі цього означення».[23] Заклик до боротьби за вільну та незалежну демократичну Україну з європейською ідентичністю прозвучав початково від лібералів, але у символічному просторі боротьба привела до символічного використання елементів націоналістичного дискурсу.

Таким чином, офіційний український наратив має наступний характер. Протести Євромайдану та подальший військовий конфлікт на Донбасі, антиколоніальна та національно-визвольна боротьба. Це чергова спроба українців вирішити питання «культурно-ментальної емансипації від «русского мира», яка б дозволила назавжди порвати зі статусом неоколонії.[24] Ця боротьба має як зовнішній, так і внутрішній фронти. Перш за все це боротьба за європейську ідентичність, за європейський цивілізаційний вибір, за європейську ментальність, за демократію, за викорінення авторитаризму, свавілля міліції та можновладців. Це боротьба за соціальну справедливість, за знищення корупції. Також це антиколоніальна, антизагарбницька боротьба, а саме – боротьба проти імперіалістичних амбіцій Росії та ментальності, породженої Радянським союзом.[25] Згідно з цим наративом виходить, що всі хто є носієм подібної ментальності є ворогом України і зрадником батьківщини.

Судячи з наративних мотивів про ліберальні цінності, демократію, соціальну рівність, боротьбу проти колонізації тощо, можна помітити, що складові української революції гідності були суголосні з аналогічними складовими дискурсу ОУН. Націоналістична символіка і гасла Майдану

---

[23] Примаченко Я. Антиколоніальний дискурс ОУН/УПА в сучасному українському контексті боротьби за європейську ідентичність. – С. 332.
[24] Примаченко Я. – С. 332.
[25] Див.: Шеховцов А. Украинская революция – европейская и национальная // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры [Электронный ресурс]. – 2013. – № 2. – С. 27-30.

відсилають до демократичної платформи українського визвольного руху.[26] Але, знову-таки, наскільки свобода інших залишалася в історії та є сьогодні дійсною цінністю, а не лише ідеологічним гаслом з політичної програми? Щоб зрозуміти це, необхідно проаналізувати образ іншого у певних наративах. Як з одного, так і з іншого боку використовувалися стереотипи, наприклад, «кацапи», «москалі», «колоради», «ватники», які застосовувалися настільки широко і віддалено від первинного значення, що теж стають метонімією не просто росіян, а й усіх тих жителів Росії і України (головним чином, південно-східної частини), які не погоджуються з націоналістичними поглядами. Що і недивно, оскільки офіційний наратив «Антитерористична операція», а пізніше «Операція об'єднаних сил» є певною мірою риторичною хитрістю, яка затушовує той факт, що в рядах «терористів» в конфлікті приймають участь сотні українських громадян. Хоча, ще більшим спрощенням було б вважати, що цей конфлікт виключно внутрішній.[27]

Таким чином, суголосність ментальних викликів середини XX ст. та українських реалій осені–зими 2013/14 р. та подальшої збройної конфронтації, показують, що суперечлива історична пам'ять України досі жива і чутлива до політичних маніпуляцій. Поліваріантність поглядів не просто збільшила конфліктогенність питання, але й сформувала протилежні моделі пам'яті, діаметрально протилежні соціальні позиції, і, саме головне, ідентифікацію за різними, ворогуючими, продукуючими войовничий дискурс історичними наративами, породжуючи національну ворожнечу, непрощення, ненависть, зневагу, недовіру, навіть братовбивство. Безумовно, це привело в дію новий цикл травм (психічних, емоційних, і навіть фізичних) як з однієї, так і з іншої сторони, бідності, пошуку правди та справедливості.

Досліджуючи наративний характер розділення сучасного українського суспільства, слід зауважити, що поняття «наратив», саме по собі, є досить

---

[26] Примаченко Я. Антиколоніальний дискурс ОУН/УПА в сучасному українському контексті боротьби за європейську ідентичні. – С. 334.
[27] Забирко А. Нарративы конфликта и концептуализация войны в Украине: между Шмиттом и Кельзеном. – С. 25-35.

складним та неоднозначним.[28] Беручи до уваги наявність різних видів наративів як форм пізнання, в дослідженні важливо визначити, які риси роблять їх спроможними до розділення суспільства та стимуляції насильства і який тип наративів може стати засобом для подолання загальнонаціональних розділень.

Деталі інтерпретацій поняття «наратив» можуть різнитися, але спираючись на збірник досліджень під керівництвом Левиса та Сандри Хінчманів, присвячений дослідженню важливості наратива для вивчення окремих осіб і груп, а також на роботи таких провідних дослідників в області теорії літератури та наратології як Вольф Шмид, Віктор Тюпа, Володимир Пропп, під наративом в дослідженні ми розуміємо оповідання з упорядкованою чіткою послідовністю, яке осмисленим чином поєднує події і пропонує аудиторії певне розуміння навколишнього світу та людського досвіду. Наратив може бути усною чи письмово зафіксованою розповіддю про певні уявні чи реальні події.[29]

Наратив формує як на індивідуальному, так і масовому рівнях уявлення про світ, або може бути фрагментом моделі того чи іншого світу. В одному з своїх досліджень В. Пропп робить досить серйозне ствердження: «Економічна, соціальна і політична діяльність зазвичай структурується за допомогою… …«наративів» або «оповідань»; вони передають своїм оповідачам і реципієнтам сенс, порядок, ідентичність та практичні уроки про ідеальні типові можливості або ж про ті з них, яких слід уникати».[30] Наратив формує певне розуміння світу та досвіду шляхом структурування дійсності. Як зазначає В. Карпиленко: «Наратив – це така собі систематизована схема розвитку подій, а також

---

[28] Більше про складність та неоднозначність трактування поняття «наратив» вид.: Дьяковська Г. Наратив як складова дискурсивної реальності / Г. Дьяковська // Схід. – 2017. – № 5. – С. 70-73.

[29] Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences / ed. by Hinchman L. P., Hinchman S. K.. – N. Y. : State University of New York, 2001. – P. xvi. Також див.: Теория литературы. Учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: В 2т. / Под. ред. Н.Д. Тамарченко. – Т.1: Н. Д. Тамарченко, В. И. Тюпа, С. Н. Бройтман. Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика. – М.: «Академия», 2004. – 512 с.; Шмид В. Нарратология. – М.: Язык славянской культуры, 2003. – 312 с.; Пропп В. Мифология сказки. – СПб.: Академия, 1928. – 149 с.

[30] Цитата взята із: Карпиленко В. А. Використання наративів у когнітивних структурах новин / В. А. Карпиленко // Інформаційне суспільство. – 2014. – Вип. 20. – С. 9-11.

розповідь, сюжет, за яким розвивається подія».[31] Маючи упорядковане, послідовне поєднання подій, наратив стає логікою пояснення як і чому ті чи інші події відбуваються. Інакше кажучи, завдяки наративу уявлення про одиничні події можливо перетворити на цілісну розповідь, акцентувати увагу на певних подіях, одночасно виключаючи інші, здійснювати обмін смислами і пояснювати стан речей.[32] При цьому, наратив – це не просто віртуальний продукт. Він спрямований на формування конкретних фізичних дій. Однією з головних функцій наративу є створення напруги, яка б стимулювала дії.[33]

Не дивно, що нова епістемологія кінця XX століття виділяла важливу роль наративів не тільки для окремих людей (наративи багато в чому обумовлюють сприйняття і розуміння людиною власного життя), але й для широких соціальних груп і спільнот, де наративи, наприклад, опосередковують такий феномен, як колективну пам'ять. Але нова епістемологія не просто визнавала важливу роль наративів як таких. Вона почала приділяти особливу увагу різним видам наративів, як формам пізнання (когнітивним конструктам) соціальної дійсності. Розвиток цих форм може мати позитивні чи негативні наслідки як в житті індивіда, так і в житті широких соціальних груп.[34] Говорячи в контексті розділення суспільства та загострення суспільних відносин, наративи можуть або сприяти консолідації, примиренню, або навпаки, стимулювати розділення та провокувати насилля.

Особливо важливим у цьому контексті ще одне поняття, яке буде використовуватись в дослідженні з метою визначення рис наративів, що можуть провокувати розділення та протистояння в суспільстві. Мова йде про поняття «запечатані»[35] або «закриті» наративи. У визначенні поняття «запечатані»

---

[31] Карпиленко В. А. – С. 9-11.

[32] Дьяковська Г. Наратив як складова дискурсивної реальності. – С. 70-73.

[33] Див.: Почепцов Г. Г. Від Facebook'у і гламуру до Wiki – Leaks: медіакомунікації / Г. Г. Почепцов. — К. : Спад – щи на, 2012. — С. 1.

[34] Див.: Гарагезов Р., Кадырова Р. Нарратив и примирение: о возможных стратегиях нарративного вмешательства в нагорно-карабахский конфликт / Р. Гарагезов, Р. Кадырова // Кавказ та Глобализация. – 2012. – Том 6, № 4. – С. 19.

[35] Термін «запечатані» наративи та його визначення були запозичені та адоптовані в дисертаційне дослідження з роботи двох азербайджанських дослідників, а саме: Гарагезова Р.,

наративи та їх конкретних рис дослідження спирається на напрацювання Рауфа Гарагезова та Рени Кадирової. Досліджуючи можливість конструювання і використання наративів для досягнення примирення у міжетнічних та міжнаціональних конфліктах, де загальнотеоретичні судження дослідників ілюструються конкретним емпіричним матеріалом нагірно-карабахського конфлікту, Рауф Гарагезов та Рена Кадирова, в якості відправного пункту свого аналізу, задають питання: «Які риси наративів роблять їх «злоякісними», мобілізуючими маси людей на насильство?».[36] Наративи повинні бути простими, доступними всім прошаркам суспільства; нагадувати про минулі приниження і несправедливості; розповідати про «славне минуле» і «велике майбутнє», заради якого варто йти на будь-які жертви і злочини.

Такі наративи виключають будь-яку амбівалентність і будь-який сумнів в правоті тверджень цих наративів. Їх ключова риса - «запечатаність». Вони самодостатні, монологічні, тобто, ніяким чином не відображують позицію протилежної сторони і, як зазначають дослідники, вони вкрай однобокі, спрощені і міфологічні.[37] «Запечатаний» наратив є своєрідним поневоленням мисленнєвого та мовного процесу.

Відповідно, протилежним «запечатаному» наративу у дослідженні буде «відкритий» наратив. Згідно з Гадамером, «відкритий» наратив вміщає в себе плюралізм та діалектику і розкриває постійний зв’язок між мислення і мовою. Такий наратив реалізує справжню свободу: «все, що є людським, ми повинні дозволити собі висловити», а «всяка розмова володіє внутрішньою нескінечністю».[38] Більше того, представник наративної теології Люсі-Сміт підкреслює, що це тип наративу, який має потенціал виходити за межі звичного

Кадыровой Р.. Більше про сам термін, його визначення та контекст використання див.: Гарагезов Р., Кадырова Р. Нарратив и примирение: о возможных стратегиях нарративного вмешательства в нагорно-карабахский конфликт. – С. 17-27.

[36] Гарагезов Р., Кадырова Р. – С. 19.

[37] Гарагезов Р., Кадырова Р. – С. 19.

[38] Див.: Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация «Филеба». – СПб.: Изд. Санкт-Петербургского философского общества, 2000. – С. 92.

сприйняття реальності та іншого, виходити за рамки звичного світогляду, епістемології, конфліктної пам'яті тощо.[39]

Таким чином, поняття «запечатані» наративи є однією з форм «злоякісного» сприйняття соціальної дійсності, що може привести до ненависті, конфліктів і, як результат, розділення як на індивідуальному так і на суспільному рівнях. В той час, як «відкритий» наратив є формою конструктивного сприйняття соціальної реальності, яка сприяє діалогічності та спроможності виходити за рамки конфліктних світоглядів, головно, конфліктної пам'яті.

Зважаючи на те, що в українському суспільстві присутні кардинально відмінні уявленнями про власне минуле, сьогодення і майбутнє, екзистенційні цінності та героїв, питання можливих стратегій наративних змін з метою примирення ворогуючих світоглядів і вирішення непорозуміння на ґрунті пам'яті, безумовно є головним. Це не просто можливість запобігти внутрішнім та зовнішнім політичним маніпуляціям, що можуть розпалювати подібні конфлікти в майбутньому, але й вихід з антропологічної кризи, що склалася в суспільстві: «іншування» один одного, упереджене ставлення, «демонізація», «дегуманізація» образів один одного. Таким чином, який можливий вихід в ситуації протистояння наративів? Що може бути фактором розблокування «запечатаних» або «закритих» наративів?

Серед українських дослідників та інтелектуалів вже багато років ведеться широке обговорення проблеми примирення наративів, які мають різні інтерпретаційні моделі спільних історичних подій та формування альтернативного наративу. Здійснюється аналіз європейського досвіду, ведеться обговорення теоретичних ідей та можливих практичних ініціатив, що б могли посприяти примиренню. Але, як підкреслюють Я. Потапенко та Я. Грицак, жодних дієвих пропозицій щодо виходу з замкненого кола війн наративів досі не запропоновано.[40]

---

[39] Див.: Lucie-Smith A. Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon. – Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007. – P. 192-194.

[40] Потапенко Я. Конфлікт ідентичностей в сучасній Україні: погляд крізь призму амбівалентної історичної пам'яті. – С. 163. Також див.: Грицак Я. Чотири способи лікування

Серед вітчизняних науковців існують розбіжності стосовно бачення шляху до примирення. Але аналізуючи праці О. Зайцева, М. Рябчука, Є. Захарова, Я. Грицака, слід відзначити, що серед українських дослідників досягнуті і спільні знаменники, на що вказує Я. Потапенко. Існує спільна констатація наявності двох головних конфліктуючих наративів; розуміння нагальної потреби примирення; підкреслюється проблема заполітизованості історичної пам'яті суспільства; найбільш конфліктною темою традиційно є питання щодо українського виміру Другої світової війни; є спільне розуміння необхідності відмовитися від «війн історичних міфів» (іншими словами, «совєтизації» чи «бандеризації» України) та від спроби штучно поєднати ці наративи.

Якщо звернути увагу на західний, європейський досвід, то дослідниками озвучується декілька підходів до досягнення примирення в ситуації, що склалася і які перекликаються за своєю суттю. О. Зайцев шлях до примирення війн наративів вбачає в багатовимірному представленні дискусійних подій та явищ, без замовчувань і прикрашень та без поспішної героїзації одних і демонізації інших.[41] Український публіцист та правозахисник Є. Захаров, роблячи зауваження, що історична освіта сучасної Україні часто творить нові міфи, замість того, щоб руйнувати старі, шлях до примирення війн наративів бачить у визнанні права різних суспільних груп країни вшановувати власні святині та героїв.[42] Український історик М. Рябчук шлях до примирення бачить в деміфологізації сучасного українського дискурсу. Розглядаючи сучасний український дискурс як поєдинок двох міфологій: колоніальної й антиколоніальної, дослідник бачить необхідність ввести третій неконфронтаційний підхід до вирішення проблеми, так званий постколоніальний підхід. Підхід передбачає вивищення як над колоніальною, так і над антиколоніальною точками зору, «завдяки глибшому, різноманітнішому

історичної пам'яті / Я. Грицак. – 2018. Режим доступу до ресурсу: https://artefact.org.ua/history/yaroslav-gritsak-4-sposobi-likuvannya-istorichnoyi-pam-yati.html .

[41] Зайцев О. Війна мітів про війну в сучасній Україні. – С. 17.

[42] Див.: Захаров Є. Конфлікт пам'ятей / Є. Захаров // Критика. – Число 5 (115). – 2007. – С. 17.

поглядові на проблему»,[43] що посприяє деконструкції та деміфологізації конфронтаційних наративів.[44] Але, нажаль, ця ідея не конкретизована: що саме мається на увазі під третім неконфронтаційним підходом, як це має виглядати і працювати в українських умовах.

Таким чином, мова йде, з одного боку, про підходи до формування наративів, які б включали *багатовимірне представлення дискусійних подій*, або *плюралізації історичної пам'яті*, або запровадження *багатоперспективного підходу* до експозиції ключових історичних подій та *відновлення історичної правди*, з іншого. Інакше кажучи, мова йде про два можливі аспекти досягнення примирення та формування миру, а саме: *політичний та дидактичний.*

Під *політичним аспектом* мається на увазі політична воля для формування багатоопорного режиму пам'яті, де можуть мирно співіснувати різні інтерпретації минулого. Тут дослідники, і особливо Я. Грицак і О. Шевель, звертають увагу на європейський досвід, а саме: досвід Британії, яка встановлювала пам'ятники усім сторонам громадянської війни та революції XVII століття,[45] та досвід Іспанії, які є найбільш яскравим прикладом шляху формування багатоопорного режиму пам'яті.

Існуючи в умовах панування двох протилежних поглядів на спільне історичне минуле, Іспанія йшла до примирення в два етапи: 1. Досягнення компромісу, що вилився в пакт «забуття». Конфліктуючі сторони погодилися «забути» минулі конфлікти (масові вбивства один одного, репресії), щоб запобігти повторного масового кровопролиття. Цей процес проходив під гаслом «більше примирення менше пам'яті».[46] 2. Прийняття (2007 р.) закону «Закон про Історичну Пам'ять», що усунуло дисбаланс між пам'яттю та забуттям та категорично заборонило державі встановлювати єдиноправильну для своєї нації

---

[43] Рябчук М. Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох міфологій. – С. 162.
[44] Рябчук М. – С. 162.
[45] Грицак Я. Чотири способи лікування історичної пам'яті. Режим доступу до ресурсу: https://artefact.org.ua/history/yaroslav-gritsak-4-sposobi-likuvannya-istorichnoyi-pam-yati.html .
[46] Шевель О. Чи є вихід? Війни памяті у пострадянській Україні в порівняльній перспективі. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .

версію пам’яті.[47] В цілому, пакт про «забуття» та «Закон Про Пам'ять» слугували створенню режиму багатовимірної пам’яті та популяризації «демократичної пам’яті» на державному рівні. Також це забезпечувало право кожного індивіда чи групи мати свій варіант пам’яті при створенні публічного простору для обговорення спірних історичних проблем, підкреслювало права жертв та засуджувало глорифікацію будь-якої із сторін конфлікту. Більше того, гарантувалося забезпечення урядом відновлення особистої та родинної пам’яті.

Під *дидактичний аспектом* мається на увазі впровадження європейського підходу до викладання історії. У межах цього підходу пропонується вивчати не одну, а декілька версій тієї чи іншої події чи декілька інтерпретацій діяльності певної історичної постаті. Це дозволяє поглянути на «історичну правду» з різних точок зору. Робиться припущення, що подібний підхід приведе «до розуміння того, що наша перспектива теж обумовлена нашим особистим культурним контекстом, віддзеркалює наше особисте позиціонування та інтерпретацію всього, що відбувається і його причин, наше особисте судження про те, що є, а що не є важливим, в тому числі і наші стереотипи та упередження».[48] Інакше кажучи, мова йде про примирення через формування історичної правди, шляхом реформування історичної освіти.[49] Тут мова йде про підхід, який ряд дослідників називає мультиперспективним підходом до примирення конфліктуючих наративів.[50]

Як не дивно, але основи нового підходу вивчення історії були закладені в Україні ще під час каденції президента Ющенка. Більше того, вони близькі по духу до рекомендацій Європейського Союзу від 2001 року «Про викладання історії у Європі XXI століття». У 2007-2009 роках, історики з різних регіонів України, під егідою Українського інституту національної пам’яті, провели серію

---

[47] Шевель О. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .
[48] Див.: Stradling R. Multiperspectivity in History Teaching: A Guide for Teachers. – Strasbourg: Council of Europe, 2003. – P. 14.
[49] Захаров Є. Конфлікт пам’ятей. – С. 17.
[50] Stradling R. – P. 9-26.

зустрічей присвячених критичному осмисленню підручників з історії для середніх та старших класів. В результаті, як зазначає О. Шевель, історики дійшли наступних висновків: «…підручник – якщо його метою є створення єдиного, об'єднуючого, для всієї нації історичного поля пам'яті – повинен репрезентувати історію не через призму історичних етносів, а через призму індивідів та груп, що населяють територію сучасної держави. Замість того, щоб зображати націю як органічне, сформоване в незапам'ятні часи, ціле, яке спромоглося пройти крізь віки «в одному напрямку і без незгод до наперед визначеної мети», фокус уваги буде зміщено на «пояснення мотивів та механізмів поведінки різних сегментів».[51] Такі уявлення відповідають установкам лібералізму, але претендують на те, щоб виражати «об'єктивну думку», а, отже, на новому етапі повторюють помилки модерну, включно з надією на досягнення всіма істини через використання природного розуму в дискусіях: «…метою уроків історії, а також державної політики пам'яті, стане репрезентація різних історичних діячів, що приймали участь у різних історичних подіях, детальна інформація про їхні інтереси, мотиви та обставини чи чинники, які змушували їх до прийняття тих чи інших рішень. Учні, а також і громадяни держави, матимуть змогу вирішувати для себе, наскільки ці рішення були правильними».[52] Таким чином, висловлюється сподівання, що зміна підходу до наративу історії деконструює як «радянський», так і «національний» підхід до вивчення історії, а відповідно змінює розуміння самого наративу. Тут ми бачимо деякі неоліберальні надії, яким не вистачає соціального виміру та врахування можливості прийти до принципово неліберальних висновків у результаті вільних дискусій.

Безумовно, тут слід було б зазначити ще один аспект примирення, а саме *соціальний*, на який звертають увагу Я. Грицак та О. Шевель. Тут, головним чином, ставка робиться на зміну карти соціального розколу в країні та суспільну

---

[51] Шевель О. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .

[52] Шевель О. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .

амбівалентність в питанні конфліктних наративів як можливі рушії примирення в країні.[53]

Звертається увага на те, що українське постмайданне суспільство має можливість примирятися в легших умовах ніж, наприклад, десять років тому. Карта територіального розколу України часів Помаранчевої революції більше недійсна. Соціологічні дослідження демонструють, що зараз лінія розколу України пролягає не по Дніпру, а між Дніпропетровською та Донецькою областями. Факт зовнішньої агресії спрощує українському суспільству шлях до примирення.[54] Також звертається увага на те, що Україна не поділена на два монолітні ворогуючі табори – російськомовний, проросійський Схід та україномовний, прозахідний Захід. Існують неоднозначні ідентичності в центрі країни, а також треба розуміти, що і в таборах «Схід» – «Захід» присутні багатошарові ідентичності.

Наративне розуміння ОУН-УПА довгий час (з подачі політичної верхівки) мав два варіанти трактування: «герої», борці за свободу або «зрадники» та вбивці. Євромайдан та закон «Про правовий статус та вшанування борців за незалежність України у ХХ столітті», що ввійшов до пакету «декомунізаційних» законів (квітень, 2015) дещо змінили ситуацію. Опитування демонструють, що значна частина населення України залишається амбівалентною у своєму ставленні до суперечливих історичних моментів, що уможливлює виникнення багатоопорного режиму пам’яті. А відповідно реалістичним виглядає іспанський сценарій вирішення проблеми уявлень про ОУН-УПА в українському суспільстві. Як зазначає О. Шевель: «Вирішення проблеми матиме дві опорні лінії: перша полягатиме у рішучому засудженні кривавих злочинів проти

---

[53] Див.: Грицак Я. Про примирення в Україні [Електронний ресурс] : [доповідь, виголошена на міжнародній конференції “Примирення в Україні та майбутнє Європи” (22 квітня, 2015 р.)] / Ярослав Грицак, “Український Католицький Університет” // YouTube. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=5a8blhbuu24. – Назва з екрана. – Дата публікації: 23 квітня 2015. – Дата перегляду : 15.05.2019. Також див.: Шевель О. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .

[54] Грицак Я. Про примирення в Україні. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=5a8blhbuu24.

цивільних (немає значення, під яким стягом – Радянським чи націоналістичним – ці злочини здійснювалися), а друга залежатиме від толерантності до варіантів пам'яті про Другу світову війну та її учасників на державному рівні, а також готовність підтримувати відкриті публічні обговорення проблеми, а не спроби надати статус «правильної» лише одній версії історичних подій».[55]

Вище зазначені підходи та аспекти примирення одночасно виявляють певну концептуалізацію примирення та миру як такого. По-перше, примирення представляється як *керований* процес, що може бути спроектованим. В даному випадку, шляхом політичних та юридичних ініціатив (законів, пактів, угод тощо). По-друге, примирення – це процес певних політик на офіційному рівні. Політична воля на впровадження багатоопорного режиму пам'яті, напрацювання відповідних юридичних механізмів, перегляд навчальних програм з вивчення історії, кожний аспект відображує принцип «зверху вниз» (*top-down approach*), а саме державні підходи врегулювання конфліктних наративів.

Тому з огляду на загальний концепт примирення, мова, головним чином, йде про досить технічний підхід по миру. Це мир, який досягається шляхом політичної волі, переговорів, дипломатії, напрацюванням юридичних механізмів. Це мир, який можна спроектовати та організувати. Така концептуалізація примирення та відповідні шляхи/стратегії до досягнення миру мають свої обмеження та виклики як зі сторони практичної, так і теоретичної.

Досвід демонструє, що бачення примирення як чогось, що має бути призначеним «згори», юридичним, політичним, якщо торкатися релігійної сфери, догматичним шляхом, часто сприймається і відчувається як нав'язування і, нерідко, стає перешкодою на шляху примирення.[56] В контексті конфронтації наративів, це може бути особливою перешкодою, оскільки протистояння

---

[55] Шевель О. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .

[56] Див.: Botha N. Reconciliation as narrative: Witnessing against a too easy and a too difficult reconciliation / N. Botha. – 2008. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/266866605_Reconciliation_as_narrative_Witnessing_against_a_too_easy_and_a_too_difficult_reconciliation

наративів напряму пов'язане з протистоянням ідентичностей та світоглядів сторін. Більше того, урядові проекти (перегляд навчальних програм з історії в школах або створення комісій з відновлення історичної правди тощо) та їх представники, безумовно, користуються високою підтримкою, але часто обмежені конкретними політичними цілями, які, в свою чергу, обмежують обсяг та ефективність запроваджених програм, на відміну від, наприклад, неурядових організацій та їх представників. Вони схильні використовувати різноманітніші підходи та креативніші стратегії в боротьбі з конфліктами колективної пам'яті, наративами минулого чи сьогодення. Вони безпосередньо взаємодіють з групами населення, здобуваючи знання та експертний досвід.

Що стосується плюралізації, маємо зазначити наступне. Досвід підкреслює, що плюралізація або, як вище було зазначено, формування багатовимірного режиму пам'яті чи застосування мультиперспективного підходу, сама по собі, не обов'язково приводить до плюралістичних практик, як таких. Навпаки, як зауважує історик Іоахім Хеслер, беручи до уваги приклад Росії, вона перешкоджає практикам плюралізації до тих пір, до поки сама влада, соціум, наука не почнуть критично ставитись до обов'язкової необхідності смислових шаблонів.[57] Хеслер підкреслює, що можна легко «звалилися в плюралізм спогадів», але при цьому не подолали традиційну легітимістську модель репрезентації минулого, що червоною лінією проходить через всі пропоновані інтерпретації…».[58]

Яскравим прикладом цього є європейський досвід, а саме іспанський, який продемонстрував, що плюралізація може бути шляхом до примирення потенційно конфліктним. Не зважаючи на юридичні та політичні механізми: пакт про «забуття», «Закон про Історичну пам'ять», стратегію «більше примирення, менше пам'яті», що мало сприяти багатовимірному режиму пам'яті, плюралізації репрезентації минулого, це ніяк не вплинуло на запобігання черговому

---

[57] Див.: Хеслер И. Что значит «Проработка прошлого»? Об историографии Великой Отечественной войны в СССР и России / И. Хеслер // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – 2005. – Специальный выпуск, Изд. 2. С. 168.
[58] Хеслер И. – С. 168

конфлікту в 2017 році. Каталонія, роблячи чергову спробу здобути незалежність від Іспанії, звернулася до історичної пам'яті, наративів минулого, які, таким чином, зайняли в конфлікті одне з ключових місць.

Варто враховувати, що маючи справу з конфронтацією наративів, тим паче «запечатаних», не слід забувати про проблему звичайної фальсифікації історичних подій. Це окрема проблема, але відновлення історичної правди (виправлення викривлених інтерпретацій спільних історичних подій) може стати фактором примирення ворогуючих сторін та зменшення спекуляцій фальсифікаціями.

Навіть при відмові від фальсифікацій фактів, проблема досягнення історичної правди залишається. Прибічники того чи іншого історичного наративу можуть щиро прагнути історичної правди та оперувати реальними фактами. Але «правда» історичного наративу є правдою лише для певної спільноти. І її цінність не у відповідності історичним фактам. Її цінність у здатності підтримувати існування спільноти, її цінностей та мобілізувати їх на спільні дії. Як зазначає О. Зайцев, цінність історичного наративу в тому, що він формує ідеальний образ певної спільноти, пояснює та легітимізує її існування і спонукає її членів до солідарних дій у тому чи іншому напрямку.[59]

В умовах «запечатаних» наративів, які є самодостатніми, монологічними, міфологічними та в умовах відновлення збройного конфлікту, що спонукає людей ще більше притримуватись своєї ідентичності та захищати її, примирення сторін шляхом відновлення історичної правди може бути лише досить умовне.

Відповідно, за таких умов просто знайомство з різними і суперечливими, але рівно міфологічними версіями саме по собі не може привести до зміни сформованих установок, стереотипів та упереджень. Як зазначає М. Рябчук: «…для міфологічної свідомості раціональні аргументи немов не існують, тому що ґрунтується вона не на логіці, а на магії, на ритуальних заклинаннях і

[59] Зайцев О. – С. 16.

фантастичних образах, котрі реальніші від будь-якої реальності».[60] Ми бачимо, що і у християн України часто уявлення про історію є міфологізованими, особливо у православному середовищі. Але навіть протестанти України не змогли уникнути деяких впливів міфів, які активно розповсюджувані, в тому числі – діячами з еміграції.

Зауважимо, що в наративно-розділеному суспільстві присутні «негнучкі сценарії», тобто набір жорстко фіксованих переконань, сприйняття і представлень стосовно історії та один одного.[61] Тому ефект від представлення конфліктних версій може бути абсолютно протилежним очікуваному і сприяти не зниженню негативного сприйняття і упереджень, а навпаки закріпленню наявних. Експозиція різних історичних версій подій часто не приводить до «автоматичного» розуміння читачем того, що різні версії минулих подій задані культурно-ціннісним контекстом розповідача.[62]

Тому потрібно працювати не лише в напрямку відновлення історичної правди, фактології, але й в напрямку трансформації сприйняття іншого, спроможності бачити людей одні в одному. Тут також потрібно працювати в напрямку імплементації альтернативних цінностей, які б сприяли розблокуванню «запечатаних» наративів, відкривали погляди сторін одне на одного та привели їх в стан діалогічності та бачення перспективи спільного майбутнього.

Також варто враховувати складову емоційної нагруженості конфронтуючих наративів, на що звертає увагу О. Забірко. Адже проблема у спілкуванні не стільки в раціональності, логіці, історичному фактажі, скільки в емоціях, якщо розглядати наративи як інструменти, що сприяють колективному запам’ятовуванню, та з соціальної психології відомо, що нагадування про теперішні чи минулі приниження і несправедливості (насилля, злочини), про

---

[60] Рябчук М. Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох міфологій. – С. 161.
[61] Гарагезов Р., Кадырова Р. Нарратив и примирение: о возможных стратегиях нарративного вмешательства в нагорно-карабахский конфликт. – С. 25.
[62] Гарагезов Р., Кадырова Р. – С. 25.

трагічні образи з історії, про «славне минуле» і «велике майбутнє», заради якого варто йти на жертви і протизаконні дії, іншими словами, нагадування, що формує ворогуючі ідентичності та акцентує увагу на досвіді травматичних відносин сторін (все це є типовим для «запечатаних» наративів), пробуджує певні емоції, які формують негативні соціальні відносини. А тому політика «амнезії» наприклад, це завжди лише тимчасове вирішення проблеми.

Торкаючись безпосередньо українського контексту, зважаючи на сучасну ескалацію конфлікту на Сході після Євромайдану, та рівень політизації історичної пам'яті в Україні[63], заплющення очей на болісний досвід сторін минулого і сьогодення (циклів ворожнечі, насилля, недовіри, страху, непрощення, жаги до помсти), намагання відсунути минуле і теперішнє в тінь заради соціального примирення в кращому випадку може стати швидким шляхом до примирення з черговим замороженням існуючих війн наративів і конфлікту як такого. В гіршому випадку, це може бути шлях тривіляції і ігнорування пам'яті, а відповідно – ідентичностей людей. А робити тривіальною і ігнорувати ідентичність людини значить робити тривіальною і ігнорувати її гідність.[64] «Забуття» може стати придушенням емоцій та ідентичностей як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях, що може обернутися в ще більшу трагедію. Тому в умовах емоційної складової говорити про «забування» небезпечно, як і концептуалізувати примирення як щось, що може бути призначеним та керованим.

Іспанський досвід, де ідея «забуття» мала безпосереднє широке застосування, демонструє, що шлях «амнезії» це скоріше тимчасове призупинення конфлікту, іншими словами, домовленість про перемир'я, а не примирення, як таке, і є лише ілюзією вилікування суспільних відносин. Як

---

[63] Див.: Вельцер Х. История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы / Х. Вельцер // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – 2005. – Специальный выпуск, Изд. 2. – С. 62

[64] Див.: Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – Maryknoll, New York: orbis Books, 1992. – P. 19. Також див.: Cone J. H. Black Theology and Black Power. – New York: Orbis Books, 1997. – P. 143-153.

зазначає І.Ісаєв, досвід Іспанії доводить, що краще мати мудру політику пам'яті, а ніж неконтрольоване безпам'ятство.[65] Тому тут радше потрібно рухатись в сторону «пам'яті», а не «забуття», розмірковуючи над питанням «як» пам'ятати і «заради чого» пам'ятати. Не менш функціонально обмеженим є і досвід «Закону про Історичну Пам'ять», як в європейському досвіті, так і в сучасних українських реаліях.[66]

---

[65] Див.: Ісаєв І. Іспанія завершує період «амнезії минулого». Який урок для України й Польщі? [Електронний ресурс] / Ігор Ісаєв // Історична правда. – Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/columns/2018/10/25/153152/

[66] «Закон про Історичну Пам'ять» міг би бути ймовірним варіантом вирішення проблеми наративів війни в Україні. Але з огляду на пакет «декомунізаційних законів», від квітня 2015 року, які запровадили обмеження на обговорення проблеми та передбачають відповідальність за розмито визначену законом «пропаганду» комуністичної чи нацистської ідеології «публічне заперечення злочинного характеру» цих режимів, «фальсифікації історії» Другої світової війни або «публічне виявлення зневажливого ставлення» до захисників незалежної України, в тому числі й учасників ОУН-УПА, здається формування багатоопорного режиму пам'яті, формування публічного простору для обговорення конфліктуючих історичних питань, відмова політичних еліт від встановлення правильної для всієї нації версії пам'яті – не на часі. Такі обмеження в регіональному конфлікті, скоріше демонструють прихильність урядових еліт до одного з конфліктуючих історичних наративів, що неминуче викликає спротив політичних опонентів та їх електорату, з одного боку. З іншого богу, суперечливі історичні питання сприймаються як питання національної безпеки, що унеможливлює встановлення режиму багатоопорної пам'яті.

Такий стан справ може бути ймовірним шляхом примирення для частини України, а саме підконтрольній Україні. Як показують соціологічні дослідження Київського Міжнародного Інституту Соціології, в 2015 році відбувся спад прихильників проросійського вектору розвитку країни і як не дивно на Півдні за Сході країни включно. Велика ймовірність, що якщо проблеми Криму та конфлікту на Донбасі затягнуться, то тенденція відходу Півдня і Сходу від проросійських/прорадянських парадигм пам'яті продовжуватиметься. Це відкриє двері для встановлення уніфікованого режиму пам'яті на підконтрольній території України. Але такий сценарій блокує як соціальний, так і дидактичний аспекти стратегії примирення в країні, по декільком причинам: 1. Мова йде тільки про підконтрольні території. 2. Нівелюється ставка соціального аспекту на суспільну амбівалентність, як можливий мотор реформ и примирення в країні. Аналізуючи тенденції, ставка скоріше на уніфікацію. Не враховується те, що Україна не поділена на два монолітні ворогуючі табори – російськомовний, проросійський Схід та україномовний, прозахідний Захід. Існують неоднозначні ідентичності в центрі країни, а також треба розуміти, що і в таборах «Схід» – «Захід» присутні багатошарові ідентичності. Більше того, не зважаючи на зсув Півдня та Сходу країни до прозахідної парадигми, тим не менш, розбіжності на регіональному рівні продовжують існувати, що демонструють опитування проведені Фондом Демократичних Ініціатив. 3. Подібні урядові тенденції унеможливлюють впровадження дидактичного аспекту примирення, який передбачає європейський підхід до викладання історії, що мав би деконструюювати той чи інший («радянський», «національний») підхід до вивчення історії. Тому варто звертати увагу не тільки на релевантність в українському контексті європейського досвіду примирення як такого, але й на соціально-політичні тенденції, що можуть їх блокувати. Див.: Як змінилося ставлення населення України до Росії та населення Росії до України // Київський Міжнародний

Більше того, стратегія «більше примирення, менше пам'яті» кидає виклик теорії перехідного правосуддя. Виклик теорії, яка не мислить реформування країни, соціальної консолідації і примирення без болісних з'ясувань стосунків з минулим, яке в контексті України стало актуальною реальністю і черговим збільшенням рани соціального напруження з додатковими ускладненнями історії відносин. Це може призвести до нових соціальних потрясінь, з причини відсутності стратегії відновлення історичної і сучасної справедливості. Викриття злочинів минулого й сучасного, виправдання несправедливо засуджених тощо, завжди буде предметом для суперечок і можливістю для нових циклів маніпулювання і насилля.

Плюралізація може мінімізувати зіткнення конфліктних груп, розвести ворогуючі сторони, забезпечити співіснування ворогуючих сторін з ворогуючими наративами. Але намагання розвести конфліктні групи або знаходити шляхи мінімізувати їхні зіткнення, забезпечуючи співіснування ворогуючих сторін з ворогуючими наративами – це радше перемир'я, а ніж примирення. Це стосується і можливих юридичних механізмів. Такі юридичні ініціативи як: «Закон про Історичну Пам'ять», пакт «забуття», стратегія «більше примирення, менше пам'яті», а також такий механізм як відновлення історичної правди, наближують до соціального примирення, але разом з тим не вирішують глибинне питання наративів, що формують ворогуючі ідентичності і створюють простір для циклів ворожнечі, недовіри, непрощення, жаги до помсти, встановлення між сторонами відносин «свої-чужі», що в свою чергу формує системну антропологічну кризу в суспільстві, подолання якої потребує механізму відновлення людяності і морального стану соціуму.

В умовах панування «запечатаних» наративів, негативного сприйняття сторонами один одного (стереотипи, упередження), негативних емоцій, страху,

---

Інститут Соціології. – лютий 2015 року. Також див.: Що об'єднує та що роз'єднує українців // Фонд Демократичних Ініціатив. – 25 грудня 2014 – 15 січня 2015. Режим доступу: https://dif.org.ua/article/shcho-obednue-ta-rozednue-ukraintsiv.; Ісаєв І. Іспанія завершує період «амнезії минулого». Який урок для України й Польщі? [Електронний ресурс] / Ігор Ісаєв // Історична правда. – Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/columns/2018/10/25/153152/

недовіри, непрощення, примирення конфліктних наративів не може бути лише питанням документів, інтелектуальних принципів чи людського проектування. Зацікавлення віднайденням шляхів примирення стало практичною проблемою для українських теологів. У сучасному українському контексті загострення соціальних відносин, маючи нову хвилю роздумів про примирення, які вже не є звичайним теоретизуванням, а цілком практичними, актуальними, щоденними речами, в такий період будь-яке припинення конфронтації може сприйматися як мир. Саме від цього і застерігає О.Філоненко в своїй доповіді «Богословські аспекти примирення».[67] Коментуючи роботу Еммануеля Левінаса «Тотальність і безкінечність» в сучасних українських реаліях збройного протистояння О. Филоненко підкреслює: «…проблема миру не в тому, що ми хочемо чогось не реального, а в тому, що за мир ми приймаємо зовсім інший стан, так зване, «перемир'я»»,[68] яке за своєю суттю є згодою ворогуючих сторін зупинити протистояння, при цьому сторони продовжують жити в логіці війни.[69] Слід зазначити, що подібне судження справедливе не тільки в умовах збройного протистояння а й умовах війн наративів, які приводять до збройних зіткнень. Досвід миру в сучасній Іспанії показує, що коли правові механізми сформували відчуття миру, нове соціальне зіткнення продемонструвало, що старі наративи ворожнечі, які сформували ворогуючі ідентичності сторін, досі дієві і чутливі до маніпуляцій і, саме головне, не забуті. А багатовимірне сприйняття спільної історії не об'єднало суспільство, а тільки підтримувало ворогуючий «статус кво».

Тому спираючись на праці західних дослідників та християнських теологів, таких як Роберт Шрайтер, Джон Пол Ледерак, Мирослов Вольф, а також національних авторів Олександра Філоненка, Мирослава Мариновича, Любомира Гузара, в своєму дослідженні ми поняття «примирення» концептуалізуємо через призму теологічну, біблійну. Ця перспектива виходить

---

[67] Див.: Филоненко А. Богословские аспекты примирения // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. – Львів: Колесо, 2016. – С. 29-39.
[68] Филоненко А. – С. 34.
[69] Филоненко А. – С. 31.

за рамки технічного підходу до миру та включає в себе християнсько-богословский вимір, який не нівелює ініціативи, ініціаторів та механізми, що можуть сприяти припиненню конфронтації, а скоріше відкриває ще один етап примирення, що спрямований на відновлення людяності та морального стану ворогуючих сторін, їх справжньої ідентичності. Богословське осмислення людини як образу Божого веде до позитивної оцінки гідності іншого, особливо якщо у спілкуванні розкривається його людяність. Але і саме по собі згадування про гідність іншого є важливим богословським постулатом. Сучасний християнський персоналізм, наприклад, Мирослава Вольфа, бачить особистість не лише як реальність саму по собі цінну, а і як істоту, покликану до спілкування. Бог є спілкування Трьох, і тому створена на образ Божий людина теж є істотою, що спілкується і у цьому проявляє власну особистісність. Також і спільнота є подобою до Божої спільноти Трьох, і саме у спільноті-спілкуванні особистість реалізується. Без прийняття іншого немає особистісності людини, а не лише немає її моральності.

Ключовою теорією в нашому дослідженні є стратегія розбудови взаємин між ворогуючими сторонами, що включає в себе декілька взаємопов'язаних богословських положень. (1) *Примирення – це не стільки керований процес, скільки дар відновлення відносин сторін та життєва позиція*. Часом примирення ототожнюють з медіацією у конфлікті, процесом, метою якого є урегулювання конфлікту або допомогти сторонам прийняти та навчитися жити з конфліктною ситуацією.[70] Такий тип примирення розглядається як обумовлений упорядкованим процесом в якому кваліфікований медіатор допомагає конфліктуючим сторонам зрозуміти головні проблеми конфлікту, що представляють різні інтереси, цінності, які необхідно обговорити. Примирення таким чином стає процесом домовленостей, в яких обидві сторони очікують, що з деякими їхніми інтересами погодяться, а від деяких доведеться відмовитись заради припинення конфлікту.[71]

---

[70] Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – P. 25.
[71] Schreiter R. J. – P. 25.

Незважаючи на деяку схожість процесів досягнення перемир'я та віднайдення примирення, Шрайтер вказує і на значну відмінність між християнським розумінням примирення і розумінням примирення як керованого технологічного процесу.

Перш за все, важливими є розуміння того, хто є джерелом примирення. Керуючись християнськими переконаннями у протестантській інтерпретації стверджуємо, що не людина є джерелом примирення. Бог є першоджерелом та ініціатором примирення. Як зазначає Шрайтер, не йде мова про позицію не спротиву перед лицем насильства чи фаталізму в умовах політичного гніту чи соціального конфлікту. Тут скоріше мова йде про визнання масштабу завдання примирення, особливо в ситуаціях, коли звичний суспільний порядок радикально і різко змінюється. Це те, на що звертають увагу О. Філоненко та блаженніший Любомир Гузар. Коментуючи роботу Левінаса О. Філоненко підкреслює: «…людськими засобами ми не можемо вирішити проблему примирення тому, що мир є есхатологічним. Щось приходить до нас для того, щоб, визнаючи цей дар, ми змогли досягнути примирення».[72] В свою чергу Любомир Гузар наголошує: «Мир – це коли ми створюємо позитивну атмосферу, в якій починаємо свідомо шанувати інших, любити їх, бажати і робити їм добро… Мир – то не є те, що ми робимо, а те, що одержуємо від Бога».[73] Так, мир не може зводитись до рівня технологічного прогресу, навичку, якої можна навчити та якою можна керувати. В біблійній історії, як зазначає Шрайтер, примирення – це не вміння, яке потрібно освоїти, скоріше це щось, що виявлено/відкрито – це сила Божої благодаті, що входить у чиєсь життя. Примирення апріорне як Божий дар, що завжди передує будь-яким спробам його досягнення. Мир настає не в результаті людської діяльності примирення. Навпаки, людська діяльність примирення стає причетною миру і свідчить про нього.[74] Так, в теологічному зрізі примирення це більше відношення і позиція,

---

[72] Филоненко А. – С. 32.
[73] Див.: Блаженніший Гураз Л. Мир // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. – Львів: Колесо, 2016. – С. 94.
[74] Филоненко А. – С. 33.

ніж набута навичка, технологія чи різновид майстерності. Використовуючи мову теології, Шрайтер підкреслює, що примирення – це більше духовність, а ніж стратегія.[75]

(2) Примирення – це більше шлях пам’яті, ніж вміння забувати. Основуючись на біблійних наративах, теологи М. Вольф та Р. Шрайтер, представляють примирення не як *шлях подолання чи придушення пам’яті про історію насильства чи конфлікту. Примирення – це спосіб ставлення до історії насильства чи конфлікту та його запам’ятовування*. Примирення – це шлях недопущення нівеляції та ігнорування страждання та приховування значення джерела страждання, а саме тих, хто пригнічує та творить насильство. Як вище було зазначено, робити тривіальною і ігнорувати пам'ять значить робити тривіальною і ігнорувати ідентичність людини. А робити тривіальною і ігнорувати ідентичність людини значить робити тривіальною і ігнорувати її гідність.[76] Коли забувають страждання, тоді забувається жертва, і, відповідно, причина страждань залишається не розкритою і не подоланою.[77] Сфера історичної пам’яті завжди буде конфліктною, не тільки з причини маніпуляцій нею. Вона вразлива щодо маніпуляцій тому, що вона невід’ємна складова ідентичності людини чи соціуму. Відповідно видалити чи ігнорувати частину спогадів, значить видалити чи ігнорувати частину самобутності людини або соціуму, а це відразу вмикає захисні механізми. Від пам’яті неможливо втекти, і, як правило, її потрібно лікувати.[78] Тому, безумовно, забування це швидкий шлях до миру, але по суті він є протилежний дійсному примиренню.

Таким чином, (3) *примирення – це не пошук нових способів роз’єднати конфліктні групи або знаходити шляхи мінімізувати їхні зіткнення. Примирення – це шлях до їх зустрічі*.[79] Послуговуючись дослідженням Д. Ледерака та

---

[75] Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – P. 26.
[76] Schreiter R. J. – P. 19. Також див.: Cone J. H. – P. 143-153.
[77] Schreiter R. J. – P. 19.
[78] Див.: Volf. M. The end of memory: remembering rightly in a violent world. – Grand Rapids: Eerdmans, 2006. – P. 39-85.
[79] Див.: Ледерак Д. П. Розбудова миру. Стале примирення в розділених суспільствах. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. – С. 50.

доповнюючи його доробком М. Мариновича, зазначимо, що примирення – це наслідок поєднання чотирьох, на перший погляд, взаємовиключних цінностей, а саме: істини, милості, справедливості та миру. Кожен з елементів на шляху примирення має зустрітися з противагою. Істина – підкреслює жагу до правди: визнання помилок, страждань, втрат. Як зазначає М. Маринович, визнання провини є необхідною передумовою примирення.[80] Але, як влучно підкреслює Д. Ледерак, істина повинна зустрітись з милістю: прийняттям, прощенням образ та початком нового спільного майбутнього. В свою чергу, справедливість уособлює пошук індивідуальних чи групових прав та соціального відновлення. Але справедливість буде корисною, якщо вона буде в близьких відносинах з миром і буде доповнювати його: розуміння потреби взаємної залежності, добробуту та безпеки.[81]

Таким чином, в дослідженні природа примирення розглядається як така, що включає в себе процес поєднання протилежностей, а відповідно дає місце парадоксу. Наприклад, пам'ять про минуле може допомогти побачити спільне майбутнє і, навпаки, маючи бачення спільного майбутнього, можна зрозуміти, як працювати з минулим.[82]

Така перспектива визначення примирення в дослідженні та загалом оцінка світського дискурсу вирішення проблеми конфліктних, «запечатаних» наративів, показує на необхідність досліджувати підходи до досягнення примирення та миру, які будуть знімати відчуття примусу, та які б більше відповідати природі самого конфлікту. Також досвід вказує на необхідність поглиблення розуміння наративу. Більше того, зважаючи на те, що в умовах «запечатаних» наративів є необхідність відновлення людяності та морального стану соціуму, примирення потребує морального та, як підкреслює Я. Грицак,

---

[80] Див.: Маринович М. Антропологія примирення // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. – Львів: Колесо, 2016. – С. 15.
[81] Ледерак Д. П. – С. 54.
[82] Ледерак Д. П. – С. 54.

метафізичного[83] вимірів, залучення апріорних щодо конфлікту цінностей і вибудовувати навколо них альтернативний наратив примирення.

1.2.Примирення наративів в релігійному дискурсі України

Варто зазначити, що, станом на сьогодні, в Україні переважна більшість ініціатив, що проводяться з питання миробудування належить недержавним організаціям.[84] Так, комісією з питань соціального служіння Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, що представляє більш, ніж 90% відсотків усіх релігійних організацій України (серед яких православні, греко- і римсько-католицькі, протестантські та євангельські церкви, а також іудейське та мусульманське релігійні об'єднання)[85], 22 листопада 2017 року була прийнята перша комплексна Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім».[86]

Документ починається з твердження, що українське суспільство потребує миру в різних аспектах соціального життя, як на рівні персональних, міжособистих стосунків, так і на рівні країни в цілому та поза її межами. Для того, щоб продемонструвати доктринальну та практичну прихильність до миру всіх конфесій, в документі зазначено, що «…ця стратегія має на меті визначити цілі та завдання щодо миробудування в Україні – як здорову реакцію на суспільні виклики, насамперед задля врегулювання глибинних причин конфлікту і недопущення його повторення».[87]

---

[83] Грицак Я. Про примирення в Україні: YouTube. – Львів: Український Католицький Університет, 2015. – 22:42 м.

[84] Див.: Литвин О. Місце та роль недержавних акторів в постконфліктному миробудуванні в Україні / О. Литвин // Глобальні проблеми сучасності. Серія «Питання політології». – 2018. – Вип. 34. – С. 80.

[85] Інформація про ВРЦіРО / Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій [Електронний ресурс]. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/council

[86] Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна наш спільний дім» / Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій [Електронний ресурс]. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/documents/535-uccro-peacebuilding-strategy-ukraine.

[87] Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна наш спільний дім». Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/documents/535-uccro-peacebuilding-strategy-ukraine.

Під суспільними викликами, які потребують зцілення та спільних дій задля їх подолання, в документі відзначаються дві категорії проблем: давні та сучасні. Серед давніх проблем перераховуються такі як брак суспільної довіри, корупція, руйнація інституту сім'ї і безпосередньо проблеми історичної пам'яті (маніпуляції та непорозуміння навколо мовного питання; різні погляди на історичні події та особистості). Серед сучасних проблем перераховуються суспільні виклики, які головним чином зосереджені навколо однієї проблеми, а саме виникнення регіонального конфлікту на сході країни. Цей конфлікт породив антропологічну кризу (багато душевних ран, невпевненість у завтрашньому дні, агресивність до оточення), а спекуляції навколо цього конфлікту паралізували суспільно-політичний здоровий діалог. «Релігійні спільноти загалом та їх члени зокрема можуть стати миротворцями й активними учасниками миробудівничих ініціатив, які повинні спиратися на такі засадничі принципи: віра в Бога; любов до ближнього; емпатія (співпереживання, співчуття), небайдужість; шанування гідності та повноти прав інших людей; будівництво довіри; згуртування й солідарність; взаємодія»[88]. Таким чином, окресливши соціальні проблеми/виклики країни, мету стратегії та засадничі принципи, далі в документі представляється безпосередньо сама стратегія досягнення миру. Вона базується на дотриманні трьох головних правил у відносинах з тими, хто нас оточує, а саме: «*Почути! Зрозуміти! Діяти разом!*»[89]. Як зазначено в документі, такий підхід дозволяє виокремити стратегічні цілі та більш конкретні завдання в царині миробудування в Україні і в подальшому пояснюється зміст та суть заявлених позицій.

Під стратегічним елементом *почути* маються на увазі два аспекти: визнання правди та усунення стереотипів. Перший аспект визначає примирення

---

[88] Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна наш спільний дім». Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/documents/535-uccro-peacebuilding-strategy-ukraine.

[89] Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна наш спільний дім». Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/documents/535-uccro-peacebuilding-strategy-ukraine.

як таке, що починається з вивчення правди (з'ясування фактів). Без цього сторони конфлікту в основу діалогу кладуть стереотипні інтерпретації та міфи стосовно один одного, що веде до конфлікту та розділення.

Зважаючи на це, рекомендуються наступні дії: проводити роботу серед школярів та молоді з метою підвищення обізнаності в темі мовного, національного та релігійного багатоманіття країни; підвищення медіаграмотності (вміння декодувати неправдиву інформацію).

Друге положення напряму витікає з першого. В стратегії зазначається, що сприйняття іншого, соціальної групи, конфесії, спільноти напряму залежить від уявлення про нього/неї. Саме тому важливо навчати інформаційній гігієні, оскільки поверхнева поінформованість, відсутність фахових знать, використання сумнівних джерел інформації приводить до довіри міфам та сформованим стереотипам, небезпека яких в їхній замкненій суті. Міфи та стереотипи одночасно і живляться пропагандою і інформаційними маніпуляціями і є їх джерелом. Відповідно, усунення міфів та стереотипів – це запорука здорового сприйняття іншого.

Для досягнення усунення іншого рекомендуються наступні дії: популяризувати культуру взаємоповаги не зважаючи на соціально-культурне різноманіття країні та культуру діалогу (спілкування та критики); виховувати моральні цінності, засновані на релігійному вченні: любов до ближнього, терпимість, взаємоповага, небайдужість, довіра; виховувати церковну еліту діяльність якої (душпастирська, миробудівнича) була б вільна від стереотипів; уникати стереотипних оцінок інших, але поглиблювати знання про іншого шляхом прямого діалогу; розробляти та втілювати асиметричні інформаційні стратегії у відповідь на пропаганду та інформаційні маніпуляції.

Під другим стратегічним елементом «*зрозуміти»*, як і в першому випадку, маються на увазі два аспекти: діалог та прощення. В підрозділі діалог примирення визначається як процес, який ґрунтується на готовності до діалогу. Діалог є формою пізнання мотивацій сторін та інструментом для порозуміння, розвінчання міфів, викривлених образів, усунення стереотипів. Метою діалогу

повинно бути не бажання переконати іншого у своїй правоті. Мета діалогу – зрозуміти бачення іншої сторони. З'ясувати очікування, побоювання, стереотипи, що впливають на формування її позиції. Таким чином, діалог націлений на те, щоб знайти можливість враховувати інтереси різних спільнот та віднайти належний баланс інтересів, в умовах якого конфлікт втрачає будь-який сенс і стає не вигідний сторонам конфлікту.

З цією метою пропонуються наступні миротворчі дії: спопуляризовати форми суспільного діалогу на національному та місцевому рівнях як засобу примирення та взаємодії; безпосередньо приймати участь у формуванні постійного діалогу між різними групами громадян, що проживають по різні боки лінії зіткнення на сході України, включаючи окупований Крим; брати участь у розробці державних стратегій реінтеграції населення окупованих територій; сприяти створенню діалогових майданчиків з питань заохочення терпимості та взаємоповаги в конфліктних регіонах під час суспільних дискусій з ідеологічних питань.

Результатом діалогу має бути прощення. Саме тому, в другому підрозділі прощення представлено як важлива складова миротворення. Визнання образ завданих сторонами одна одній є основою формули «Прощаємо і просимо прощення», яка може бути універсальною в миробудуванні. Прощення не тільки долає конфлікт, але перемагає його. Прощення можливе до завершення конфлікту і важливе для відновлення довіри, яка впливає на соціально-економічний та політичних розвиток країни в загалом.

Тому рекомендуються наступні миротворчі дії: проводити душпастирську роботу з розкриття релігійного змісту прощення як свідомого і добровільного акту людини на шляху до примирення; опонувати викривленому розумінню прощення як невиправданому «подарунку» кривдникові та як прояву підкорення його тискові.

І на сам кінець, під третім стратегічним елементом *діяти разом* маються на увазі два наступні елементи: утвердження справедливості та спільні дії. Варто зазначити, що сам заклик «*діяти разом»* підкреслює розуміння важливої ролі

взаємодоповнення та взаємодопомоги релігійних громад, громадських, правозахисних та гуманітарних інституцій. В підрозділі утвердження справедливості, встановлення справедливості (захист скривджених, соціально незахищених, відшкодування збитків) є необхідним кроком на шляху миробудування.

Відповідно до мети пропонуються наступні дії: надавати юридичний захист скривдженим особам; сприяння гласності та оприлюдненню фактів несправедливості; підтримувати соціально незахищені верстви населення; надавати духовну, психологічну, матеріальну, медичну допомогу особам, що постраждали від конфлікту на сході країни; сприяти звільненню заручників.

В свою чергу, в підрозділі «спільні дії» наголошується на тому, що кінцевою метою миробудівничих ініціатив є повернути серця людей один до одного та налагодити співпрацю між ними. Церква та міжконфесійна взаємодія мають бути наглядними прикладами співпраці та порозуміння, що розвиваються, незважаючи на палітру доктринальних та віросповідних особливостей.

В документі зазначається, що найвищий рівень суспільної довіри, яким користується інститут Церкви та загальна прихильність усіх конфесій до миру, демонструє винятковий потенціал Церков та релігійних організацій у справі миробудування.

Робиться заклик до наступних дій: молитися за мир в Україні, за зцілення та подолання суспільних розломів, відновлення справедливості, правосуддя та верховенства права; відмовитися від уживання мови ворожнечі як в царині міжконфесійних відносин, так і на рівні країни в загалом; розвивати міжконфесійну співпрацю; творити в суспільстві культуру екуменічної та міжрелігійної співпраці.[90]

Не викликає сумніву, що в стратегії зазначається наративна складова проблеми примирення в країні. В документі не використовуються поняття на

[90] Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна наш спільний дім». Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/documents/535-uccro-peacebuilding-strategy-ukraine.

кшталт: конфлікт наративів чи «запечатані» наративи. Але відзначаючи дві категорії проблем (давніх та сучасних), що потребують зцілення та спільних дій задля їх подолання, серед цілої палітри давніх соціальних викликів в стратегії підкреслюється проблема історичної пам'яті (різні погляди на історичні події спільної історії та особистості), а також маніпулювання історичною пам'яттю, що конструює нові міфи, ускладнює установлення правди та паралізує діалог. Більше того, серед сучасних проблем, в стратегії, головно, виділяється сучасний регіональних конфлікт та його наслідки. Таку послідовність можна розцінювати як розуміння того, що нинішні суспільні виклики та розломи в країні, які призвели до антропологічної кризи (багато душевних ран, невпевненість у завтрашньому дні, агресивність до оточення) та паралічу здорового суспільно-політичного діалогу, стосуються питання наслідування, тобто історичної пам'яті (маніпуляції та непорозуміння навколо мовного питання; різні погляди на історичні події та особистості). Ця криза стала частиною сьогоденної реальності країни та напряму впливає на соціальні процеси. Тому не дивно, що в стратегії присутнє обережне ставлення до пам'яті, зціленням якої вбачається не в забутті, але в пошуку та визнанні правди.

Бачення досягнення миру за посередництва трьох головних правил «Почути! Зрозуміти! Діяти!» потенційно важливі в контексті проблеми конфліктних, «запечатаних» наративів. Визнання правди та усунення стереотипів, діалог та прощення, утвердження справедливості і солідарність та ряд пропонованих дій є необхідними засобами для деміфологізації конфліктних наративів та терапії стереотипних уявлень. Також для можливості не лише чути наратив іншого, але й зрозуміти причини його виникнення. Більше того, для захисту скривджених та соціально незахищених, відшкодування збитків в результаті конфлікту. Всі зазначені кроки можуть мати місце на шляху «розпечатання» конфліктних наративів та формування нового спільного наративу примирення.

Важливу роль на шляху досягнення миру в стратегії відіграє моральний та метафізичний аспекти. Це те, на що звертають увагу такі дослідники як М.

Маринович,[91] Я. Грицак[92] та І. Химка[93] і те чого часто бракує світському сектору роздумів про проблему. Стратегія закликає прищеплювати моральні цінності, засновані на релігійному вченні: любов до ближнього, терпимість, емпатія, взаємоповага, солідарність, довіра, розкаяння, прощення. В умовах двох візій минулого й майбутнього країни, емоційно-нагружених конфліктних наративів, що лежать в основі стереотипного сприйняття та ворожого ставлення один одного, що, в свою чергу, посилює антропологічну кризу та паралізує здоровий суспільно-політичний діалог, моральний та метафізичний аспекти – це можливість для суспільства пережити свій катарсис.[94]

Також в стратегії вказується на необхідність створення відповідних передумов для трансформації ситуації, а відповідно для наративних змін. Визнається потреба у створенні умов для пошуку правди, розбудови діалогічних відносин. Але, що найголовніше, в стратегії простежується бачення можливості трансформацій за умови реальних соціальних змін, як на індивідуальному, так і колективному рівнях, що співзвучно з одним з головних тверджень дослідження. Трансформація існуючих конфліктуючих наративів не може розглядатися тільки в категоріях пошуку та конструювання узгодженого наративу, на який би конфліктуючі сторони «купились», як це пропонують Гарагезов і Кадирова.[95] Тут мова, неодмінно, повинна йти також і про формування наративу, який буде базуватись на реальних життєвих історіях, досвіді сторін, трансформації цінностей та реальних соціальних змінах. Такий наратив буде природнім, а не декларативним, продукуючим реальність, а не черговий «фейк», з приставкою «заради спільного блага». В країні з підвищеним рівнем інформаційних війн, чергове конструювання того чи іншого дискурсу має всі можливості бути

---

[91] Див.: Маринович М. Вкладена мета і міра свободи / М. Маринович // Критика. – Число 10–11. – 2008. – С. 29–30.
[92] Див.: Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності / Я. Грицак. – К.: Грані-Т, 2008. – С. 138-139, 137.
[93] Див.: Химка І. Україністи та Бандера: розбіжні погляди / І. Химка // Критика. – Число 3-4. – 2010. – С. 12.
[94] Маринович М. Вкладена мета і міра свободи. – С. 29–30.
[95] Гарагезов Р., Кадырова Р. – С. 25.

несприйнятим і підозрілим. Тому наратив примирення повинен відображати дійсність. Це потенційно може сприяти переходу від перемир'я до сталого примирення.

Ініціатива українських церков спрямована на примирення з минулим, покаяння і прощення. Але, незважаючи на розуміння певного історичного наслідування проблем, тим не менш, не йде заклик до примирення через нескінчене копання в минулому, що, по своїй суті, близьке до спроби вивести примирення з власної правоти. Ініціатива спрямована, як зазначає М. Черенков, оцінюючи одну з перших зустрічей по напрацюванню стратегії примирення, «…на глибинний рівень наших проблем, на покаяння перед Богом за гріхи нашої історії. Адже тільки наше покаяння допомагає нам побачити і прийняти ближнього, побачити та прийняти краще майбутнє».[96] Так, стратегія пропонує досить цілісне бачення примирення та миру. Мир – це дар Божий, а примирення – це рух на зустріч ближньому, спільному майбутньому та Богу. Відповідно примирення – це довготривалий процес.

Стратегія, описує кроки, які необхідні на шляху не просто перемир'я, але сталого примирення наративного протистояння. Піднімає питання морального та метафізичного вимірів примирення та миру, необхідності передумов для розкриття «запечатаних», конфліктних наративів та формування спільного наративу примирення. Тому стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім» є необхідним доповненням світського дискурсу з приводу проблеми.

Тим не менш, варто зауважити, що наративна складова проблеми примирення не є безпосереднім предметом розгляду стратегії. Мова йде про загальні стратегічні правила або контури, що необхідні для досягнення миру, серед яких, в палітрі соціальних розломів має місце проблема конфліктуючих та «запечатаних» наративів. Відповідно, потребують подальшого розгляду й

---

[96] Див.: Черенков М. Коментарі / Газета «День». Український шлях до примирення [Електронний ресурс]. – 2014. – Режим доступу: https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/ukrayinskiy-shlyah-do-primirennya

дослідження такі питання як осмислення категорії наративу, розробка підходу до роботи з конфліктними, «запечатаними» наративами, які питання та цінності повинні інтегруватися в створення передумов та соціальної атмосфери для вибудовування спільного наративу примирення.

Що стосується формату стратегії, відразу варто зазначити, що в даному вигляді стратегія представляє більше догматичний, прескріптивний підхід до досягнення примирення, що частково пояснюється задачею документу, а саме: продемонструвати доктринальну прихильність до миру. Три правила та їх тлумачення, що мають стати запорукою миру складають враження про примирення як про щось організоване, прописане, розроблене, як про певну формулу. Що знову ж таки, в контексті наративного протистояння, що стосується визначення ідентичності, як вище зазначалось, може сприйматися як нав'язування, примус, тим самим стаючи перепоною на шляху врегулювання конфліктних світоглядів.

Тому представлена стратегія, безумовно, демонструє миротворчий потенціал релігійної громад та Церков Україні, але шляхи/підходи його реалізації ще потребують пошуків та координації дій, як це слушно підкреслює Т. Калениченко,[97] особливо, слід додати, в питанні наративного виміру проблеми.

Підводячи підсумок вищезазначеному, слід відмітити декілька моментів. По-перше, оцінкою вищезазначених дискурсів примирення та шляхів його досягнення в дослідженні, не нівелюється і не дискредитується їх доцільність і не робиться твердження, що вони є не продуктивними (всі зазначені аспекти, сценарії, а також європейський досвід вирішення проблем конкуруючих історичних наративів, а відповідно і сьогодення, є корисним досвідом та орієнтиром для українського контексту і мають бути взятими до уваги). Мова

[97] Див.: Калениченко Т. Діяти спільно, діяти заради миру – про стратегію миробудування у спільному українському домі / Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурса: https://risu.org.ua/article_print.php?id=70008&name=reportage&_lang=ua&

йде про те, що вони є недостатніми, а відповідно, є необхідність досліджувати додаткові перспективи та виходити за рамки традиційної дипломатії або офіційних призначень.

Є необхідність в переосмисленні феномену наративу, його значення для формування ідентичності людини: досвіду, характеру, цінностей. Більше того, потрібне переосмислення наративу не тільки як серйозної академічної категорії, яка може бути корисною у межах теоретичних суджень, але і у межах практичного застосування в контексті примирення.

Є доцільним досліджувати та апробувати наративних підхід до примирення. Підхід, який би знімав відчуття примусу та нав'язування, знімав відчуття технічності та проектування, і був більш чутливий до природи наративного протистояння, працюючи не лише в напрямку відновлення історичної правди, фактології, але й який сприяв би зціленню пам'яті, відновленню людськості, подоланню антропологічної кризи, та діалогу між конфліктуючими сторонами. Іншими словами, необхідний підхід який би створював передумови «зшивання» країни, пониженню ворогуючих ідентичностей, циклів ворожнечі, недовіри, непрощення, жаги до помсти та іншування, тим самим, приводячи перспективу спільного майбутнього.

Беручи до уваги відсутність жодних дієвих пропозицій щодо виходу з замкненого кола війн наративів в українському контексті та недостатність існуючих підходів до створення нової реальності в країні, також беручи до уваги необхідність досліджувати додаткові перспективи, які б покривали брак моральної та метафізичної перспектив, в даному дослідженні, до уваги береться наративна теологія, що здатна надати інструментарій для творення гуманістичних комплексних проектів примирення.

Наративна теологія, з одного боку, є областю богослов'я де відбувається переосмислення категорії наративу та його ролі в формуванні ідентичності та її цінностей на індивідуальному чи соціальному рівні. З іншого боку, наративна теологія є носієм наративного підходу, що є альтернативою технічному, догматичному підходам. Більше того, наративна теологія є джерелом наративів

примирення, які можуть, з одного боку, надавати сценарії примирення, а з іншого, формувати цінності та розуміння, які питання мають підніматися для розблокування «запечатаних» наративів, з метою наративних змін. І найголовніше – наративна теологія, таким чином, здатна показати, якими рисами має володіти наратив для створення соціальної атмосфери примирення та відновлення людськості і подолання антропологічної кризи в суспільних відносинах. В нашому дослідженні звернута увага саме на релігійний фактор, адже як правило в питанні соціального протистояння релігійний фактор, якщо не є головним провокатором конфлікту, але, як мінімум, стає частиною конфлікту і підсилює розділення суспільства.

З одного боку, як зазначає О. Литвин, варто розуміти, що сучасний «український конфлікт не є типовим конфліктом для миробудування. Загальна криза, що виникла на території України, стала результатом збігу в одній точці і в один час трьох різнорівневих конфліктів: геополітичного (глобального), українсько-російського (регіонального) та власне внутрішньо українського (локального)».[98] Таким чином, для проведення ефективного постконфліктного миробудування є потреба в залученні різних акторів на різних рівнях конфлікту.

З іншого боку, не варто також забувати, що релігійний фактор неодноразово був ініціатором примирення.[99] Так було в контексті балканського конфлікту, ірландського, польського, африканського. І поява першої комплексної «Стратегії участі церков та релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім»», демонструє миротворчий потенціал релігійного фактору в українському контексті.

Також, як зазначає Я. Грицак, в примиренні елемент християнський, релігійний чи метафізичний дуже важливий. Тому що, навіть найсучасніша людина, яка користується останніми технологічним досягненнями залишається

---

[98] Литвин О. – С. 80. Також див.: Філіпчук, В. 2016. “Міжнародна миротворчість та війна на Сході України: чи є точки дотику?”. URL: http://icps.com.ua/assets/uploads/images/images/eu/t_mirotvorchist a5.pdf (дата звернення 28.11.2019).

[99] Див.: Bole W. Forgiveness in International Politics: An Alternative Road to Peace. – Washington D.C. : United States Conference of Catholic Bishops, 2004. – P. 117.

за своєю суттю міфічною. Вона потребує міфів. І якщо це примирення не апелює до цією сторони людської сутності, то технічні акти примирення мають мало значення.[100]

Більше того, релігійна сфера і, безпосередньо церква як інститут має позитивний баланс довіри. За останні роки, згідно соціального дослідження «Центра Разумкова», першою трійкою груп в Україні, що очолюють список є наступні: державна служба з надзвичайних ситуацій (їм довіряють 65% опитаних), Церква (62,5%), Збройні Сили України (69 %).[101] Державна служба з надзвичайних ситуацій та ЗСУ тільки за останні роки набрали потужну соціальну довіру, а Церква, як правило, завжди її мала. Протягом періоду незалежності України церква мала вагомий вплив в суспільстві. Церква є одним із найпотужніших мереж або каналів суспільної комунікації, а відповідно і інституція яка може впливати на суспільний дискурс, головним чином, на той чи інший суспільний наратив. Відповідно, церковна спільнота України може бути потужним транслятором переосмислення феномену наративів та їх формуючої ролі, також наративного підходу до примирення та біблійних сценаріїв примирення, а відповідно, питань та цінностей навколо яких слід вибудовувати спільний для ворогуючих сторін наратив примирення.

1.3.Методологічні основи тлумачення конфліктогенного і миротворчого потенціалу наративів у сучасній богословській герменевтиці

Здійснюючи попередній огляд та зважаючи на трудомісткість предмету «наративна теологія» (різноманіття форм та спрямувань), увага, головним чином, буде зосереджена на тих контурах наративної теології та на тих її представниках, що відповідають задачам дослідження.

---

[100] Грицак Я. Про примирення в Україні: YouTube. – Львів: Український Католицький Університет, 2015. – 22:42 м.

[101] Рівень довіри до державних та соціальних інститутів // «Центр Розумкова». – 24 лютого 2020 року. Режим доступу по ресурсу: http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-diialnosti-vlady-riven-doviry-do-sotsialnykh-instytutiv-ta-politykiv-elektoralni-oriientatsii-gromadian-liutyi-2020r

В українській науці наративна теологія цікавила релігієзнавців як центральний напрямок сучасної християнської герменевтики. Найбільшим дослідженням християнської наратології стала монографія Ірини Богачевської[102]. В цій книзі розглянуто формування наративної теології, її витоки у традиції та розвиток класичних її форм. Власне українська наративна теологія стала предметом аналізу вперше у статті М.Панченко в 2015 році[103]. Дослідниця здійснює детальну критику наративу А.Пузиніна, запропонованого для пояснення розвитку вітчизняного баптизму і євангельського руху як похідних від англійського руху святості. Значним перебільшення дослідниця вважає ідею Пузиніна про те, що розвиток протестантських спільнот має органічний характер, і що місцева традиція має певне «ДНК», яке поступово реалізовується і невідповідність якому породжує кризи, які мають бути подолані через повернення до початкових простих форм традиції за взірцем спільнот Редстока. Можливість такого повернення нібито коріниться у збереженній простій герменевтиці Біблії у спільнотах. Дослідниця встановлює, що уявлення про органічний характер розвитку традиції, спільнот і наративів походять у Пузиніна від філософських теорій А.Макінтаєра, але ідеї останнього інтерпретуються у дусі схем модернізму. Відповідно, підмічається певна упередженість Пузиніна, який власні схеми видає за істину, тоді за всіма іншими богословськими концепціями заперечує право на існування, оскільки у згоді з постмодернізмом відкидає можливість універсальних суджень в теології. Дослідниця детально аналізує застосування українськими протестантами наративного аналізу в біблеїстиці (Д.Кондюк), еклезіології (Д.Шаталов), теорії зміни парадигм у сучасній теології (Р.Соловій). Доведено, що ці застосування українськими богословами наратології є вдалим прикладами побудови богословських концепцій в умовах постмодерну. Сергій Ставрояні у своєму дисертаційному дослідженні «Партнерство церкви і суспільства у наративах української

---

[102] Див.: Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження. – К. : Світ знань, 2005.

[103] Див.: Панченко М. Наративна теологія в працях представників українського протестантизму. – Схід № 1 (133):110-117 (2015).

протестантської теології початку XXI століття» контекстуалізує наратологію до українських реалій, застосовуючи методологію Н.Т.Райта та Р.Хейза до аналізу динаміки розвитку світогляду вітчизняних протестантських спільнот та їх богословських лідерів[104]. Ставрояні звертає увагу на панування у протестантських громадах наративів про героїв віри, які пройшли випробування за радянських часів та є взірцями поведінки та світогляду для всіх вірних. Цьому консервативному на сьогодні наративу протистоять наративи місіональної спрямованості, які передбачають відповідальність християн за стан соціуму, їх активну позицію щодо культурних та політичних подій. Аналіз протистояння наративів дозволяє досліднику відкрити мотиви активної проповіді у наративі про героїв віри, а, отже, прийти до висновку, що використання цього наративу консерваторами не є адекватною формою його розвитку. «Прогресивні» наративи українських протестантів спираються на наратив про Вихід, інтерпретуючи зміни у суспільстві, особливо революційні трансформації, як звільнення, аналогічне до процесів виходу євреїв з єгипетського рабства. Особливо цінними є рефлексії Ставрояні про наративний характер протестантської «теології майдану» як проекту цілісного оновлення суспільства шляхом «нової Реформації». Юрій Подорожній звертає увагу на важливість наративу про есхатологічний характер церковних громад як передчуття Царства Бога: якщо ці громади не стають місцем якісно вищих міжособистих відносин, то церква не може бути місійно успішною та не може бути ініціатором та рушієм нової Реформації[105]. Дослідник цілком вірно зазначає, що нові ідеї для діяльності християн сьогодні шукаються вже не у соціальному вченні церков, а у політичній теології як виповненні пророчого служіння церкви. Світлана Шкіль на прикладі російського православ’я аналізує конфлікти наративів, показує особливості зіткнення традиційних та фундаменталістичних наративів, виокремлює стрімку

---

[104] Див.: Ставрояні С.С. Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку XXI століття : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – Київ, 2016. – 193 с.

[105] Див.: Подорожній Ю. А. Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – Київ, 2018. – 210 с.

зміну інтерпретацій традиційних наративів у офіційній церковній риториці у добу постмодернізму, показує плідність використання ідеї Р.Хейза про «наративні світи» окремих церковних спільнот, авторів, традицій тощо[106]. Але в цілому потеціал наративної теології ще мало актуалізований в українській теоретичній та практичній теології.

Серед українських теологів особливу зацікавленість у тематиці національного примирення проявив Кирило Говорун[107]. На його думку, примирення неможливе без визнання, що влада Януковича перетворилася перед 2014 роком на диктатуру. Відповідно, для примирення необхідне визнання правди про цю диктатуру, необхідний суд над злочинцями. Примирення може включати взаємне прощення, але після визнання провини. Говорун наводить приклади оптимального примирення у Греції та Південно-Африканській Республіці. У першій відбулися офіційні суди над очільниками та ідеологами диктатури «чорних полковників». У ПАР було публічне визнання злочинів без трибуналу. Хоча тут слід зазначити наявність як позитивної, так і негативної сторін роботи південноафриканської «комісії правди та примирення». Публічне визнання злочинців та недопущення насилля у відповідь, безумовно, позитивна складова роботи комісії. Але часто це досягалось за рахунок своєрідного відношення до справедливості.

Говорун детально розбирає приклад Аргентини, яка деградує через те, що примирення не відбулося через визнання правди та подолання розділень. Поки що Україна ближча до аргентинського негативного досвіду, і український богослов пропонує активізувати роботу Національного інституту історичної пам’яті саме у напрямку пошуку правди і свідомого прощення при знанні правди, якою б страшною вона не була. Особливу відповідальність у роботі можливої національної комісії правди та примирення Говорун бачить на церквах як уповноважних представниках цілого суспільства та його частин. Для виконання

---

[106] Див.: Шкіль С.О. Наративний світ сучасного російського православ’я / С.О.Шкіль. – К. : Аквамарин, 2016. – 288 с.
[107] Див.: Говорун К. Українська публічна теологія / Архімандрит Кирило (Говорун). – К. : Дух і літера, 2017. – 144 с.

важливої місії сприяння національному примиренню, церкви мають діяти не як організації чи інституції, а саме як релігійні громадянські спільноти, метою яких є загальне благо усієї нації, а не егоїстичні групові інтереси. Неодноразово Говорун наголошує на необхідності вироблення технологій та процедур примирення, недооцінюючи значення деконструкції наративного протистояння. Фактично, на його думку, має бути повністю деконструйовано наративи та ідеологеми «руського світу», а все інше має розвиватися у відкритому діалозі у напрямку до торжества істини, яка віднаходиться як ядро дійсної традиційної релігійності. Говорун не бачить, що кожна із сторін діалогу мала б здійснити певне моральне зусилля, і воно не завжди пов'язане лише з прощенням, але також із певною відкритістю до іншого, прийняття іншого, які є значно радикальнішими, ніж просто певні технологічні кроки у межах роботи комісій з пам'яті та примирення.

Наративна теологія має досить не простий шлях становлення. Незважаючи на те, що вже в 1940-х роках Річард Нібур використовував концепт наративу з метою знайти адекватне визначення поняттю «одкровення» (під чим, головним чином, мались на увазі біблійні тексти) у межах людської історії,[108] наративна теологія як рух не існувала аж до 1970-х років. У 1970-ті роки наративна теологія набуває популярності в більш широких академічних кругах внаслідок складної дискусії стосовно використання концепції наративу в теології.

Ситуація з визначенням оптимального способу використання наративу в теології була і залишається досить неоднорідною. Габріель Факр звертає увагу на представників наративної теології, які групуються навколо трьох типів наративу, а саме: канонічного наративу, особистого наративу та наративу спільноти. Перший широко використовує літературний аналіз біблійного матеріалу, другий спирається на психосоціальні ресурси в дослідженні

[108] Див.: Niebuhr H. R. The Meaning of Revelation. – New York: Macmillan, 1941.

особистого чи соціального досвіду, а третій формується спільнотою та нашаруванням традицій.

Джеймс Кллаган, в свою чергу, вказує на чотири наглядних шляхи використання наративу в теології, а саме: (1) постліберальний, (2) філософський і етичний, (3) біблійний і літературний, (4) євангельский.

Увага представників богослов'я постліберализму до наративу пояснюється визнанням того, що інтерпретативний центр Біблії, а саме ідентичність Христа, представлений в формі наративу, який, в свою чергу, служить основою для визначення, що означає бути людиною. Наративи важливі для теології тому, що Бог використовує саме наратив радісної звістки Христа та досвід церкви для спасіння людей.

Філософський та етичний інтерес до наративу представляє соціально-історичне розуміння ідентичності людини. Тут ключовими є декілька ідей: Боже одкровення висвітлює історію людського життя в формі біблійних наративів; людський досвід має наративних характер; наратив формує основу самоусвідомлення та пізнання людини; моральність людей укорінена в певному наративі, але в формі більш подібній до соціальних або етичних концепцій; наратив – категорія необхідна для розуміння як окремо взятої людини, так і спільноти.

Увага до наративу в теології розвивається завдяки інтересу до наративу в області літературного критицизму (наративного критицизму), біблійних досліджень (включаючи інтерес до наративної теорії, Біблії як літературного твору, канонічних форм критицизму) та теорій біблійної наратології чи поетики (як створюється або пояснюється значення шляхом розміщення його в сюжеті).

Представники євангельського руху використовували наратив в теології в різних спосіб (літературно, теологічно, етично). Але найчастіше він використовувався з метою пояснити природу правдивості та історії в Біблії, виявити особливості формування доктринального розуміння Писання. Більше того, він використовувався з метою пояснити, що наратив необхідний для поєднання історичних та теологічних інтересів або для пояснення ідентичності

Божого народу. Факр, наприклад, пояснював наратив як представлення персонажів та подій в сюжеті, що рухаються в часі та просторі від конфлікту до його розвязання.[109]

Складна дискусія стосовно використання концепції наративу в теології, розділена за двома траєкторіями. Але ситуація з їх визначення не менш не однорідна, а ніж ситуація з способом використання наративу в середині визначених траєкторій.

Рональд Тієманн класифікує наративну теологію за розбіжністю по траєкторії «антифундаменталісти / фундаменталісти». Джордж Ліндбек пропонує «культурно-лінгвістичну / досвідно-виразну» типологію. Гері Комсток, в свою чергу, в 1987 році, підсумовуючи ряд спроб класифікувати суттєві розбіжності представників наративної теології таким чином, щоб вийти за рамки їхніх неформальних асоціацій з єльською та чикагською школами, відкинув як типологію Тієманна, так і типологію Ліндбека. Комсток користується більш описовою термінологією. Він розділяє представників наративної теології на «чистих / нечистих» наративістів.[110] Дослідник відокремлює теологів, які розглядають наратив, як ядро теологічного методу (чисті наративісти) від теологів, що визнають важливість наративу, але розглядають його як один із інтерпретаційних інструментів, який може бути застосований до біблійної герменевтики (нечисті наративісти). Іншими словами, він відокремлює теологів, які відкидають попередні теологічні основи і парадигми на користь наративної моделі від богословів, які готові включити наративну модель в ліберальну традицію, як певне переосмислення.[111]

Але тут не можна обійти стороною висновки, до яких приходять Стенлі Гауервоз та Грегорі Джонс. У своєму вступі, представленому в 1989 році в збірці

---

[109] Див.: Callahan J. Narrative Theology / J. Callahan. – 2001. – Режим доступу: https://www.academia.edu/38693379/Narrative_Theology

[110] Див.: Comstock G. L. Two Types of Narrative Theology / G. L. Comstock // Journal of the American Academy of Religion. – 1987. – No. 4, (Vol. 55). – P. 688.

[111] Comstock G. L. – P. 689.

досліджень під назвою «Чому наратив?»,[112] дослідники взагалі піддають сумніву можливість чіткого визначення траєкторій наративної теології. Вони неодноразово підкреслюють стійкість області до класифікації. Представляючи в збірнику ключові напрацювання в цій галузі, Гауервоз та Джонс зазначають, що представлені «есе не формують єдиної цілісної перспективи»;[113] «…існують розбіжності та різні застосування [наративу], які ускладнюють категоризацію того хто саме і за що саме виступає»;[114] але «те, що дійсно поєднує ці есе, так це не стільки спільний аргумент, скільки визнання, що наратив має доленосне методологічне значення для теології та етики».[115]

Таким чином, не зважаючи на стійкість до класифікації та різноманіття наративної теології, слід зазначити, що самі спроби це зробити, демонструють різноманіття питань, порушених у межах наративної теології. По-перше, осмислення концепції наративу як серйозної академічної категорії, яка може бути застосована до вирішення теологічних, етичних, а відповідно, соціальних задач і може відігравати не лише деструктивну, але й конструктивну роль в формуванні особистісної чи колективної ідентичності. Це заслуговує особливої уваги в контекстах де присутній конфлікт ідентичностей.

Наративна теологія повертає наративу його належне місце в антропології та когнітивістиці, а також стає, свого роду, протестом проти упущень, які були зроблені модернізмом.[116] Відштовхуючись від розуміння того, що людина за своєю природою є оповідачем і втілює своє розуміння реальності в міфи і розповіді, передаючи їх та вплітаючи в історію суспільства, представники наративної теології зазначали, що практично всі переконання людини чи соціальної групи, як релігійні так і світські, виходять з того чи іншого наративу, в контексті якого, вони набувають сенс. Відповідно, моральні розбіжності,

---

[112] Див.: Hauerwas S., Jones G. L. (ed.), Why Narrative? Readings in Narrative Theology. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishingcompany, 1989.
[113] Hauerwas S., Jones G. L. (ed.). – P. 5.
[114] Hauerwas S., Jones G. L. (ed.). – P. 7.
[115] Hauerwas S., Jones G. L. (ed.). – P. 14.
[116] Див.: McClendon J. W. Witness: Systematic Theology. Vol. 3. – Nashville: Abingdon Press, 2000. – P. 350. (467 p.)

особисті чи суспільні конфлікти пояснюються конфліктом цих «роз'яснюючи наративів».[117] Таким чином, наратив розглядається як ключовий фактор в формуванні ідентичності людей: досвіду (пам'яті), світогляду, процесу пізнання загалом.

По-друге, набуває розвитку осмислення самого наративного підходу як методологічного інструменту для вирішення теологічних, етичних чи практичних задач. Людина потребує установлення логічної послідовності між минулим, теперішнім та майбутнім. Наратив задовільняє цю потребу, упорядковуючи події так, що стає зрозуміло: хронологія часу не хаотична і малозначуща, вона має визначену ціль.[118] Таким чином, наративний підхід володіє спроможністю упорядковувати події з певною метою та надаючи їм певний сенс.

По-третє, осмислення самих біблійних текстів, які розцінюються не тільки як ті, що носять наративну природу, але й як ті, що складають моральну основу людського життя. Більше того, вони розглядаються як ті, що за посередництва уяви представляють альтернативні способи життя та соціальних відносин.[119] Іншими словами, представляють альтернативні цінності. Представники наративної теології зацікавлені в тому, щоб виходити за межі самого наративу та говорити про взаємодію наративу та людини.

Безумовно, тут слід зазначати і певні критичні моменти, на які звертають увагу самі представники наративної теології. Майкл Голдберг, в дослідженні під назвою «Теологія і наратив»[120] та Пол Нельсон, ідеї якого викладені в роботі

---

[117] Див.: Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 410-412.
[118] Гренц С., Олсон Р. – С. 411.
[119] Див.: Ricoeur P. Lectures on Imagination. – Chicago: (unpublished), 1975. – 14:19 m.. Взято з: Taylor G. H. Ricoeur's Philosophy of Imagination / G. H. Taylor // Journal of French Philosophy. – 2006. – Vol. 16, No. 1-2. – P. 93-104. Також див.: Брюггеман У. Пророческое воображение. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 9-10.
[120] Див.: Goldberg M. Theology and Narrative: A Critical Introduction. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. – 292 p. Також див.: Осборн Г. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование. – Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. – С. 268-276

Гренца і Олсона «Богослов'я і богослови XX століття»,[121] висувають ряд зауважень щодо наративної теології.

По-перше, Нельсон зазначає, що наратив чи оповідь не слід розглядати як універсальний засіб вирішення всіх теологічних чи етичних проблем. Серед задач, які ще треба буде вирішити представникам наративної теології, дослідник називає чітке визначення поняття «наратив» в контексті більш широкого культурного наративу.[122]

По-друге, не менш серйозною проблемою, з якою зустрічаються представники наративної теології, Голдберг називає герменевтичну, а саме: розвиток герменевтичних принципів, які б дозволяли правильно інтерпретувати наративи та наслідувати їх.[123] Наратив – це своєрідна «скриня Пандори», відкриваючи яку легко втратити контроль над потоком сенсів, а відповідно важко встановити межі значення. Тому дослідник зазначає, що якщо однією з центральних тез наративістів є твердження, що чесноти людини залежать від її бачення, світогляду і що життєві наративи людини мають втілювати канонічні наративи, то наративістам також необхідно піднімати питання зв'язку між наративами та істинною або досвідом, а також питання про герменевтичний підхід, який би забезпечував правильне наслідування біблійних наративів.[124]

По-третє, і це мабуть найгостріша проблема з якою стикаються представники наративної теології – звинувачення в моральному релятивізмі. Голдберг підмічає, що деякі наративісти не приділяють належної уваги іншим концепціям людського буття, окрім як тій, що представлена в біблійному наративі. Як наслідок, деякі наративісти сприймають той чи інший біблійний наратив, наприклад, наратив Христа, як розповідь, яка сама по собі пропонує відповідну особистісну чи соціальну етику. Але таке твердження є вкрай наївним. Простої проповіді наративу недостатньо для того, щоб виправдати його,

---

[121] Гренц С., Олсон Р. – 520 с.
[122] Гренц С., Олсон Р. – С. 432-433.
[123] Goldberg M. – P. 192.
[124] Goldberg M. – P. 190.

як матрицю для моральної поведінки людини.[125] Необхідно пробувати пояснити, чому цей наратив має займати таку позицію в житті людини чи людей. Або, як висловився Нельсон, пояснити як і на якій основі здійснюється вибір того чи іншого наративу серед багатьох наративів, який претендує на визначальну роль в житті людини чи групи людей.[126] Без чіткого пояснення, це приведе до релятивізму, який заблокує будь-який моральний аргумент, що має під собою наративну основу. Якщо не має ніяких критеріїв, які б оцінювали адекватність тих чи інших тверджень, в основі яких лежить певний наратив і які б не залежали повністю від одного якогось наративу, то все що залишається сказати: «У мене – мій наратив, а у тебе – твій».[127]

Однак, небезпека релятивізму не може бути причиною для відмови від критичного богословського аналізу можливостей наративної теології у теоретичному обґрунтуванні християнських практик миротворництва. Наративна теологія та її миротворчий потенціал можуть бути адекватною відповіддю на існуючі виклики сучасного українського контексту, оскільки протистояння на рівні наративів у суспільстві наростає, і очевидними є все більші запити на наративне примирення.

Так, оцінюючи роль наративів в сучасному українському контексті, які відіграють не стільки конструктивну скільки деструктивну роль, формуючи кризу ідентичності або антропологічну кризу та кризу досвіду соціальних відносин загалом, є необхідність в новому критичному аналізі самого феномену наративу та його типів, переосмисленні ролі наративу в формуванні досвіду, світогляду та процесі пізнання з перспективи його конструктивного потенціалу.

У питанні переоцінки феномену наративу під кутом його миротворчого потенціалу, в дослідженні звернена увага на ряд представників сучасної наративної теології. Джорж Струп входить до групи наративістів, які розглядають наратив як основу людського самоусвідомлення, трансформація

---

[125] Goldberg M. – P. 192.
[126] Гренц С., Олсон Р. – С. 433.
[127] Goldberg M. – P. 192.

якого, можлива за умови «зіткнення» наративів. Головна теза дослідника Стефана Критса полягає у тому, що досвід людини наративно організований. З точки зору, Критса наратив має потенціал забезпечити цілісність особистості та соціальної групи. Для Стенлі Гауервоза наратив є рушійною силою цілісного сприйняття людиною себе та морального розвитку, де процес морального розвитку та трансформації передбачає постійний діалог між конфліктуючими розповідями. Томас Ніколас Райт звертає увагу на наратив як ключовий елемент пізнання людини, який функціонує як складна метаформа і має потенціал «підривного»: наратив спроможний піддавати критиці погляди, маніпуляції або кидати їм виклик, таким чином, трансформуючи їх. Александр Люсі-Сміт представляє різні моделі наративу. Особлива увага звернута на наратив з проникною якістю та, особливо, на наратив відкритого типу. Це тип наративу, що дає можливість виходити за межі звичного уявлення про іншого, звичних історичних подій та, навіть за межі історичного часу.

З огляду на те, що в українському контексті існує запит не тільки на переосмислення концепції наративу з позиції його миротворчого потенціалу, але й розробку підходів, які б виходили за рамки звичайного технічного проектування примирення, наративна теологія, що володіє наративним підходом та відповідним інструментарієм, може бути корисною в даному випадку також. В питанні оцінки наративного підходу під кутом його миротворчого потенціалу, в дослідженні важливими є напрацювання ряду представників наративної теології, головно, трьох. По-перше, наша увага звернута на Поля Рікера та три функції наративного підходу які він визначає як: конфігурація, відкрита закритість наративу та продуктивна уява. Якщо перша функція – це інструмент «поєднання», формування уявної логічної єдності, друга – це інструмент формування горизонту очікувань, переплетення сфери (світу наратива), де формується нове сприйняття, новий досвід, що протистоять усталеній культурі чи звичній реальності та сфери (світу читача) надій, сподівань, прагнень, то третя – це інструмент впровадження народження і виявлення нової альтернативної перспективи відношення до історії, суспільства, власного буття, до можливостей

свого мислення і діяльності. По-друге, звернута увага на напрацювання вище згадуваного Стелі Гауревоза. Однією з основних функцій наративного підходу богослов називає об'єднуючу функцію. Перебуваючи в наративно, ціннісно розірваному суспільному контексті, ця функція спроможна задовільнити потребу людей в об'єднуючій динаміці, забезпечуючи цілісне сприйняття себе та моральний розвиток. По-третє, звернута увага на напрацювання також вище згадуваного Александра Люсі-Сміта, головним чином, на його напрацювання третьої моделі наративів (нескінченного горизонту). Це наратив та, безпосередньо, наративна функція, що спроможна показувати далеко за межі конфлікту.

В українському контексті існує запит не тільки на переоцінку феномену наративу та розробку підходів, які б виходили за технічний підхід до примирення, але й запит на формування питань та цінностей, які за допомогою інструментів наративного підходу слід інтегрувати та поєднувати з метою вирішення проблеми «запечатаних» наративів та формування наративу примирення.

Наративна теологія може бути джерелом наративів примирення, що можуть бути цінним дороговказом для розуміння того, які питання слід піднімати та які цінності слід інтегрувати в процес розблокування конфліктних наративів та, головним чином, формування альтернативного наративу. Безумовно, біблійний наратив наповнений розповідями про примирення: міжособистого, групового. В дослідженні головна увага буде звернута на три наративи, а саме: наратив примирення Якова-Ісава (Бут. 25-33), наратив примирення Йосипа-Юди (Бут. 37-50) та наратив Христа: «Назаретський маніфест» (Лк. 4:16:30). Кожен з наративів не тільки формує питання та цінності на шляху до примирення, але й формує саме розуміння, що таке примирення та яким є його процес.

Український контекст наративного протистояння є одним із багатьох соціальних контекстів, що демонструє важливу роль наративів в житті як окремо взятої особистості (обумовлюючи сприйняття і розуміння людиною власного

життя), так і великих соціальних груп або спільнот. Він опосердковує, наприклад, таке явище як колектина пам'ять. Багатий досвід «злоякісної» функції наративу привів до суттєвого послаблення досліджень інших функцій наративу в українському контексті. В дійсності, як зазначають Р.Гарагезов і Р. Кадирова, наратив володіє більш широкими, а ніж просто «злоякісними» функціями соціального пізнання. Це відобразилось на соціальній епістемології XX століття, яка звертає особливу увагу на різні типи наративів, як форми пізнання соціальної дійсності.[128]

Наративна теологія, в даному випадку, область богослов'я, яка відкриває можливості (на фоні деструктивного досвіду наративної взаємодії) для дослідження миротворчої функції наративів та їх можливої ролі в формуванні спільних для сторін протистояння наративів примирення. З одного боку, наративна теологія – це можливість глибшого, теоретичного розуміння ролі наративу у формуванні ідентичності людини чи спільноти та його можливих типів. З іншого боку, наративна теологія може виступати провідником популяризації та інтеграції більш широких функцій наративу, головним чином, в сфері миробудування. Для реалізації поставленої мети увагу слід звернути на напрацювання таких представників наративної теології, як Джордж Струп, Стефан Крітс, Стенлі Гауервоз, Томас Ніколас Райт, Люсі-Сміт.

Однією з ключових тез наративістів та теологів, що досліджують місце наратива в богослов'ї, є твердження, що категорія наративу – це елемент, який несе формуючу роль в процесі становлення ідентичності як окремо взятої людини, так і суспільства загалом.[129] Категорія наративу розглядається як ключова в організації пам'яті (або досвіду), формуванні світогляду, цінностей людей та в процесі пізнання загалом.

Одним з найбільш яскравих представників наративної теології є Джордж Струп. Він входить до групи мислителів, які підкреслюють, що наратив є основою людського самоусвідомлення, а самоусвідомлення, в свою чергу, має

[128] Гарагезов Р., Кадырова Р. – С. 18.
[129] Гренц С., Олсон Р. – С. 410.

наративну структуру.[130] Так, в досліджені «Обіцянки наративної теології» серед безліч ідей стосовно категорії наративу, Струп звертає увагу на два моменти. По-перше, на роль наративу у процесі формування людського самоусвідомлення. По-друге, на роль наративу в процесі трансформації цієї самосвідомості.

Самоусвідомлення, як зазначає Струп, складається з двох аспектів: історичного та соціального. Перший пов'язаний з пам’яттю або хронологією подій. Другий забезпечує пояснювальну схему або інтерпретаційний контекст для подій та досвіду людини.

В пам’яті людина зберігає ті чи інші події минулого (події особистої історії) та використовує їх для оцінки сенсу свого життя. Так, самоусвідомлення особистості – це досвід людини, що проектується на її майбутнє за посередництва пам’яті.[131]

Але самоусвідомлення людини будується не тільки на подіях її особистого життя. Самоусвідомлення не є чимось приватним. Воно формується також під впливом соціального оточення людини або спільноти. Вони виступають своєрідним інтерпретаційним контекстом самоусвідомлення. Струп дає характерне для наративної теології визначення спільноти, а саме: «Спільнота – це група людей, поєднана спільним минулим, які вважають, що певні події цього минулого відіграють вирішальну роль в розумінні теперішнього. Вони дивляться в майбутнє зі спільною надією і виражають своє самоусвідомлення завдяки спільному наративу».[132] Таким чином, самоусвідомлення особистості носить не тільки особистісний, але й соціальний характер. Воно розвивається в соціальному контексті чи традиції, які складають пояснювальну схему (куди входять і особисті моральні і духовні цінності, ідеали, цілі, сприйняття реальності) або інтерпретаційний контекст.[133]

Саме соціальна спільнота, як зазначає Струп, є головним провідником оповідей та характеризується наративами. Спільний наратив, спільні спогади,

---

[130] Гренц С., Олсон Р. – С. 426.
[131] Див.: Stroup G. The Promise of Narrative Theology. – Atlanta: John Knox, 1981. – P. 101-198.
[132] Stroup G. – P. 132-133.
[133] Stroup G. – P. 101-198.

артикульовані в живих традиціях, міцно зв’язують членів спільноти між собою. Відповідно, приналежність до групи людей – означає розділяти з ними спільний наратив, розповідати одні і ті ж історії і дозволяти їм приймати участь у формуванні свого самоусвідомлення.[134]

Пам'ять або хронологія людського життя (події, досвід особистої історії), що відірвана від трактування або знаходиться за межами інтерпретаційного контексту не має сенсу, оскільки позбавлена сюжету. Саме інтерпретація робить особистий наратив частиною історії, формуючи самоусвідомлення особистості.

За таких умов, наративна трансформація можлива як результат «зіткнення» наративів. «Зіткнення» наративів, що веде до трансформації самоусвідомлення та життєвої траєкторії є найбільш важливою в програмі Струпа. Під «зіткненням» дослідник, головним чином, має на увазі можливість та важливість почути розповідь, відмінну від власної. Це те, що може привести до кризи. Людина в такому разі стикається з змістовою схемою іншої спільноти, яка готова піддати сумніву його чи її попередню трактовку свого наративу. Саме це закликає, а іноді навіть змушує, людину бути самокритичною і оцінювати свій наратив з позиції наративу іншої людини чи групи людей.

Мірою того, як нова спільнота та її наратив змушують людину відчути дезорієнтацію, відчути руйнацію звичного для неї світу, людина вимушена шукати нову трактовку особистої історії, відповідно до категорій нового наративу. Це шлях відновлення свого самоусвідомлення за допомогою наративів і символів нової спільноти.[135]

Струп зазначає, що в цьому процесі неабияку роль може зіграти християнська спільнота. Саме в християнській спільноті Струп бачить спільноту, через яку може відбутися зіткнення наративів плідне для суспільства в цілому. Біблійні наративи, до який вона звертається є незамінним джерелом цінностей та

[134] Stroup G. – P. 132-133.
[135] Stroup G. – P. 101-198.

принципів трактування особистого самоусвідомлення та навколишнього світу, загалом.[136]

З точки розу наративної теології геніальність історії життя – в її спроможності до змін. Саме тому, наприклад, дослідження історії життів (біографій чи послідовних описів діяльності особистостей) займає центральне місце в сприйнятті богословської задачі представниками наративної школи. Наративісти, зокрема Джеймс Макклендон, бачать в наративі (завдяки сюжету, можливості розкриття та розвитку характеру персонажів) допомогу в пізнанні як окремо взятої людини, так і спільноти загалом.[137] Релігійна (авто)біографія, зазначають наративісти, служить нагадуванням про те, що спасіння окремих людей та суспільств можливе у приналежності до християнського наративу. Більше того, люди та суспільства не можуть мати спасіння за межами своєї історії, оскільки вони не можуть бути відокремленими від їхнього самоусвідомлення.[138] В цьому ракурсі мета наративної теології, за Струпом, – використовувати біблійний наратив, що втілений в церковний наратив, для нової інтерпретації особистого та соціального життя.[139]

Якщо коротко підсумувати вищезазначене та оцінити його під кутом миротворчої потенційності наративу, слід підкреслити наступне. По-перше, Струп зазначає, що наратив – це основне та незмінне джерело інтерпретації особистого та соціального життя, включаючи навколишній світ загалом. Відповідно, наратив працює не стільки з зовнішнім станом соціальних відносин, скільки з внутрішнім, де перший, як правило є результатом останнього. Це робота з пам’яттю сторін та їх світоглядними засадами: сприйняття себе, соціальної дійсності та один одного.

По-друге, наратив не тільки формує певне самоусвідомлення, але й трансформує його. Така трансформація лежить через «зіткнення» наративів та кризу самоусвідомлення. «Зіткнення» наративів – це не просто створення

---

[136] Гренц С., Олсон Р. – С. 430.
[137] Див.: McClendon J. W., Jr. Biography as Theology. – Nashville: Abingdon, 1980.
[138] Гренц С., Олсон Р. – С. 427.
[139] Гренц С., Олсон Р. – С. 427.

конфлікту. Мова йде про формування кризи з метою її вирішення. Тут формуються питання не просто «що я/ми бачу/имо, пам'ятаю/ємо?», але «як я/ми бачу/имо, пам'ятаю/ємо і чому?». З одного боку, це демонструє спроможність наративу трансформувати. З іншого боку, це відразу демонструє, що там де йде мова про роботу з трансформацією ідентичності (особистої чи колективної), або самоусвідомлення, цей шлях до примирення не може бути легким та швидким.

По-третє, християнська спільнота та, безпосередньо, біблійні наративи, до яких вона звертається, можуть буди джерелом трансформуючого («зцілюючого») світогляду, відкриваючи нові погляди на реальність та цінності.

Безумовно, повертаючись до критичних зауважень в бік наративної теології, слід зауважити, що Струп, як і ряд інших наративістів, певною мірою, виходить з позиції, що трансформація можлива в результаті, головним чином, розповіді того чи іншого наративу або в результаті присутності іншої перспективи. Але такі очікування можуть бути оманливими і привести не тільки до кризи самусвідомлення з подальшою трансформацією світогляду, але й до світоглядного релятивізму.

Не менш впливовим представником наративної теології, який забезпечив важливий прогрес у ранньому обговоренні наративної теології є, також, і Стефан Крітс. В своїй роботі «Наративних характер досвіду»,[140] (яка є однією з фундаментальних робіт для дослідження наративної теології), дослідник підкреслює, на перший погляд, просту думку: досвід людини наративно організований.

Крітс зазначає, що однією з особливостей людської свідомості є спроможність мати історію, або досвід, набутий крізь час. Саме безперервний досвід в часі (історія), безперервність якого може з'єднувати розрив між пам'яттю про минуле та майбутнім, є основою відчуття особистої ідентичності. Тому Крітс зауважує: «Наше відчуття особистої ідентичності залежить від

[140] Див.: Crites S. The Narrative Quality of Experience, in S. Hauerwas (ed.), Why Narrative. Readings in Narrative Theology. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishingcompany, 1989. – 65-88 p.

безперервності досвіду в часі, безперервності, що з'єднує навіть розрив між пам’яттю про минуле і прогнозованим майбутнім».[141] Але сам досвід (переживання навколишньої дійсності), не дається безпосередньо. Він артикулюється за посередництва мови і втілюється в наратив. Саме наратив спроможний долати розриви між минулим, теперішнім та прогнозованим майбутнім. Інакше кажучи, досвід наративно організований, а знання його – це знання наративів.

Посилаючись на «напружену єдність» модальностей минулого, теперішнього та майбутнього в свідомості людини та знаходячись у межах феноменологічної традиції, Крітс стверджує, що існування людини і набуття нею досвіду, в основі своїй наративні за формою.[142] Відповідно, цілісність особистості чи соціальної групи носить наративну природу.

Крітс виділяє дві категорії наративів, що грають роль факторів, формуючих ідентичність. Перша категорія – це наративи свідомі або доступні для свідомого осмислення. Вони вводять як трагічні, так і трансцендентні теми в наратив особистості чи соціальної групи. Це призводить до формування культурних чи історичних міфів. Мова йде, головним чином, про культурні, сімейні чи історичні наративи.[143] Друга категорія – це наративи менш доступні для рефлексії. Вони, скоріше, складають фон людської свідомості. Це, так звані, «священні оповіді». Вони ритуально повторюються, але не можуть бути прямо озвучені, оскільки вони живуть, так би мовити, в тілі людини (руках, ногах, утробах) чи суспільної групи.[144] Таким чином, це наративи, які не можливо артикулювати в повній мірі. Тим не менш, вони проявляються в повсякденному житті. Вони формують уявлення про світ і є засобом, за допомогою якого люди артикулюють та оновлюють відчуття своєї ідентичності. Релігійна ідентичність, наприклад, обов’язково укорінена в релігійних наративах.

---

[141] Crites S. – P. 78.
[142] Crites S. – P. 65-88.
[143] Див.: Jensen M. Some Implications of Narrative Theology for Ministry to Cancer Patients / M. Jensen // The Journal of Pastoral Care. – 1984. – No. 38. – P. 218.
[144] Crites S. – P. 65-88.

Якщо оцінювати внесок Крітса в глибше розуміння наративу з огляду на розкриття миротворчого потенціалу наративу, то слід зазначити наступне. По-перше, ключова і головна думка Крітса, це розуміння того, що досвід наративно організований. Тобто, будь-який досвід людини чи спільноти не є безпосереднім. Це думка, до якої автор даного дослідження повернеться в питанні миротворчого потенціалу наративного підходу. Досвід опосередковується риторично, долаючи розриви між минулим, дійсністю та прогнозованим майбутнім. Наратив – це феномен, що надає первинне значення тому чи іншому досвіду. Говорячи у межах українського контексту спільної конфліктної історії, у наративі значення подій можуть стати або приводом до конфлікту, або до можливості примирення. По-друге, виходячи з першого, наратив спроможний забезпечити цілісність особистості чи соціальної групи. В соціальних умовах наративної розділеності альтернативний наратив – це можливість відновлення наративної єдності. По-третє, людина чи спільнота пізнає соціальну дійсність за посередництва різних наративів: прихованих чи явних. Це демонструє спроможність людини чи спільноти вбирати в себе різні за характером наративи. Більше того, це натякає на неминучість їх зіткнення, про що чіткіше заявить наступний наративіст – Стенлі Гауервоз.

Стенлі Гауервоза є один з найбільш впливових та видатних представників наративної теології серед дослідників християнської етики. В напрацюваннях Гауервоза слід звернути увагу, головним чином, на декілька ідей. По-перше, Гауервоз, як і більшість наративістів, розглядає наратив як категорію властиву виключно людині. Ключовий акцент дослідник робить на наративі як категорії, що має доленосне значення для формування характеру людини та її морального розвитку.

В своїх дослідженнях Гауервоз часто звертається до трьох взаємопов’язаних категорій: характеру (або чесноти), картини світу та, власне, наративу. Під характером Гауервоз має на увазі свідомий намір людини діяти

відповідно до тих чи інших причин.[145] Але, як зазначає дослідник, життя складається не лише з раціональних рішень. В житті обов'язково присутня певна картина світу. Саме ця картина і визначає розуміння цього світу та стремління людини стати тим, що вона бачить.[146] Інакше кажучи, як підкреслюють Стенлі Гренц та Роджер Олсон, Гауервоз наголошує, що, те якою людина бачить себе та світ, безпосередньо впливає на формування її особистості.[147]

Але далі, Гауервоз підкреслює, що і сама картина світу не виникає в вакуумі або sui generis. Люди бачать світ відповідно до риторики, метафор та символів, які використовуються в розповідях, і які створюють певні сенси та значення. Цим самим, Гауервоз підкреслює доленосність феномену наративу в формуванні людини та її соціальної дійсності. Дослідник зазначає, що уявлення людей формуються і наповнюються змістом саме завдяки наративному контексту в якому вони живуть.148 Ключовими чинниками при цьому є мова, символи, метаформи, що продукуються.

Друге, на що слід звернути увагу у дослідженнях Гауервоза – це його наголос на тому, що людина складається з безліч різних часто конфліктуючих наративів. Відповідно, стикаючись в процесі життя з конфліктом ролей та цінностей, люди потребують об'єднуючої динаміки наративу, з його сплетінням сюжетних ліній та персонажів.[149] З точки зору Гауервоза, наратив є рушійною силою цілісного прийняття людьми себе та їх морального розвитку, де сам процес морального розвитку «…передбачає постійний діалог між нашими розповідями, що дозволяє нам жити відповідно до способу нашого існування».[150] І цей діалог наративів – це пошук цілісності.

---

[145] Див.: Hauerwas S. Truthfulness and Tragedy. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. – P. 29.
[146] Див.: Hauerwas S. Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection. – Notre Dame: Fides Publishers, 1974. – P. 29, 36.
[147] Гренц С., Олсон Р. – С. 424.
[148] Hauerwas S. Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection. – P. 74.
[149] Див.: Hauerwas S. The Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic. – Notre Dame: University Notre Dame Press, 1981. – P. 144.
[150] Див.: Hauerwas S. Character, Narrative, and Growth in the Christian Life / The Hauerwas Reader // John Berkman and Michael Cartwright (ed.). – London: Duke University Press, 2001. – P. 228.

Третя думка дослідника полягає в баченні наративу як такого, що володіє дидактичною функцією. Як і Струп, джерело цілісності та морального розвитку людей, Гауервоз бачить в біблійних наративах. Як зазначає Майкл Голдберг: «Дозволяючи конкретному наративу скеровувати нашу увагу на ті чи інші аспекти навколишнього світу, ми дозволяємо йому скеровувати і наші дії також».[151]

Біблійні наративи для Гауервоза є ключовими в формуванні дійсно людського характеру та відновлення морального стану людей. Такого роду наративи не тільки описують світ в його нинішньому стані, але й вказують на те, що в ньому слід змінити.[152] Вони викривають самообман людей і дають мужність «гідну людського існування».[153]

Якщо Струп розуміє наратив як основу формування самоусвідомлення людей, Крітс як основу організації досвіду, то Гауервоз, підходячи до питання з етичної сторони, бачить в наративі основу формування характеру людей, їх переконань (як на особистому, так і на соціальному рівнях) та основу їх морального розвитку.

Безумовно, в своєму судженні, Гауервоз, як і ряд інших наративістів, виходить із тези, що моральний стан безпосередньо залежить від бачення речей або наративної призми через яку вони оцінюються і що життєвий досвід повинен втілювати канонічні наративи. Однак, не зважаючи на послідовність тези, не слід забувати про все ще відкриті питання в області наративної теології. Тут мова йде про питання зв'язку між наративом та досвідом, а також питання герменевтичних принципів втілення канонічних наративів в житті.[154]

Оцінюючи напрацювання Гауервоза з огляду виявлення миротворчого потенціалу наративів, не зайвим буде зазначити наступне. По-перше, Гауервоз, звертає увагу, на те, що наратив є провідником морального розвитку людини та його трансформацій. Це набуває доленосного значення, особливо, в ситуаціях

---

[151] Goldberg M. – P. 176.
[152] Hauerwas S. Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection. – P. 73.
[153] Hauerwas S. Truthfulness and Tragedy. – P. 80.
[154] Goldberg M. – P. 190.

антропологічних криз. Моральний розвиток та трансформація, з точки зору Гауервоза, можливий за умови зустрічі неузгоджених наративів та постійного діалогу між ними. Мова йде про діалог, який передбачає пошук та приводить до цілісного сприйняття себе. Тут незмінними є, як і у випадку Струпа, біблійні наративи, які несуть дидактичну функцію і спроможні вказати не тільки на те, що слід змінити, але й сприяти відновленню морального стану людей. По-друге, наративи, зокрема біблійні, є провідниками риторики, символів, значень, що формують уявлення людей та наповнюють їх змістом. В контекстах, де присутня риторика ворогування, іншування, символіка ненависті, наратив – це феномен, що спроможний природньо імплементувати альтернативу в ситуації наративного ворогування.

Томас Райт у своєму дослідженні «Новий Заповіт та народ Божий»[155] як і Крітс та Гауервоз визначає наратив, як один з головних модусів людського існування.[156] Наратив – це базова категорія, і конкретна людина чи її конкретні дії можуть буди зрозумілі тільки в її контексті.[157] Але якщо Струп звертає увагу на наратив як основу самоусвідомлення, Крітс на наративну природу досвіду людей, а Гауервоз на роль наративу в формуванні характеру та особливостей морального розвитку, то Райт фокусує увагу на наративі як ключовому елементі пізнання та світогляду людини.

Посилаючись, головним чином, на роботи таких дослідників як Аласдер Макінтаєр, Барбара Харді, Поль Рікер, Ганс Фрай, Роберт Алтер та ідейно перекликаючись з Крітсом та Гауервозом, Райт характеризує наратив як один з ключових елементів в конструкції світогляду людини (на рівні з символом,

---

[155] Див.: Райт. Н.Т. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге». – Черкассы: Коллоквиум, 2013. – с.704.

[156] Райт. Н.Т. – P. 62. Також див.: Hans Frei The Eclipse of Biblical Narrative. A Study Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. – New Haven and London: Yale University Press, 1974 – 355 p.; Ricoeur, P. Time and Narrative. Vol. 1,2,3. – Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988. Translated by Kathleen Blarney and David Pellauer; Alter, R. The Art of Biblical Narrative. – New York: Basic Books, 2011. – p. 251.; Crites S. «The Narrative Quality of Experience» // Why Narrative? Reading in Narrative Theology / ed. Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones. – Grand Rapids: Eerdmans, 1989. – P. 65-88.

[157] Райт. Н.Т. – P. 61-62.

образом життя, основоположними питаннями і відповідями), який не можливо звести до інших елементів.[158] В свою чергу, наративи, що характеризують світогляд людини та, що виражені в формі переконань і цілей, доступних обговоренню та критиці, є елементами людського пізнання.

Як і Крітс, Райт зазначає, що наративи можуть бути як приховані, так і явні. Наприклад, етіологічні міфи (наративи у древніх народів, які пояснюють виникнення світу і їх народу безпосередньо), до яких антропологи та інші дослідники звертаються, щоб оголити примітивне світобачення, приховане від сучасних поглядів. Або це можуть бути певні історичні наративи, які часто використовуються у політичних дебатах для того, щоб викликати співчуття до робочого класу (наратив Великої депресії) або виправдати існування правих сил/режимів (наратив про страхіття тероризму). Важливо підкреслити, що останнє не важко спостерігати в сучасному цивілізованому світі,[159] та безпосередньо в українському контексті наративного протистояння.

Перекликаючись також з ідеями Гауервоза, Райт зазначає, що, з однієї сторони, саме наративи або оповідання дають людині чи соціальній групі контекст життєво важливий для сприйняття навколишнього світу. Людина пізнає зовнішню реальність тільки в уже наявному у неї контексті. Контекст – це, перш за все, світогляд, а світогляд, як було вище зазначено, серед інших елементів, включає в себе наративи певних типів. Відповідно, позитивістську і феноменалістичну традиції,[160] які стверджують, що сприйняття конкретних явищ

---

[158] Райт. Н.Т. – Р. 62.
[159] Райт. Н.Т. – Р. 63.
[160] Позитивістська традиція – віра в те, що людина може мати точне знання, принаймні, про деякі речі. Існують об’єктивні істини, тобто такі речі, про які ми можемо і дійсно маємо точне і безсумнівне знання. Це ті явища фізичного світу, які можливо провірити емпірично, тобто шляхом спостереження, вимірювання і т.д.. В світі позитивізму люди вважають, що пізнають речі «безпосередньо». Припускається, що людина споряджена достатнім науковим інструментом, має прямий доступ до неопрацьованої інформації, про яку може, покладаючись на своє чуттєве сприйняття, робити істинні умовиводи. Зворотна сторона цієї віри – впевненість у тому, що там де позитивізм не в змозі досягнути кришталевої ясності, так залишається тільки суб’єктивність і відносність. Феноменалістична традиція. На відміну від позитивізма, який стверджує, що єдине в чому можна бути впевненим, стикаючись з зовнішнім світом – дані, які поступають від чуттєвих органів, феноменалізм, з певним проявом епістемологічного смирення, переводить розмову про зовнішні об’єкти в ствердження про

є первинним, а розуміння більш широких і абстрактних реалій вторинним, можна поставити під сумнів. Навпаки, конкретні чуттєві сприйняття не тільки виникають в контексті певних наративів, але й виключно в контексті наративів верифікуються (якщо верифікуються). Іншими словами, представлення про предмет можливе в тому випадку, коли він розглядається (усвідомлено або неусвідомлено) в контексті подій.[161]

З іншої сторони, саме наративи є засобом, який дозволяє піддати критиці погляди, маніпуляції або кинути їм виклик. Маючи структуру, сюжет, персонажів, складаючись з різноманітних риторичних прийомів, іроній, конфліктів, різноманітних технік оповідання (наприклад синхронізація) тощо, все це зумовлює вплив на реальну аудиторію і запрошує їх до того, чим, зазвичай, займається літературна критика: вивчити створений наративом ефект і ті засоби, за допомогою яких він досягнутий.[162] Наратив спроможний втілити собою, посилити і навіть модифікувати світогляд, з яким він пов'язаний.[163]

Райт зазначає, що там де лобове протистояння ідей, світоглядів неминуче приведе до поразки, наратив вкрадеться в довіру слухача, завойовує його симпатію. Поступово не відразу, наратив міняє переконання слухача, до яких підійти по-іншому було не можливо.[164] Інакше кажучи, наративи можуть співвідноситись з світоглядом дуже по-різному. Вони виражають світогляд, підсилюють його, констатують, міняють, піддають сумніву, підривають і, можливо, навіть знищують. Більше того, один і той самий наратив може мати різне значення в контексті різних світоглядів, а тому маніпуляції дійсно можливі.

чуттєве сприйняття людини. Феноменалізм, порівняно з позитивізмом, веде себе вкрай обережно. Замість говорити прямо «це вірно», робиться припущення «здається це вірно», міняючи небезпечно гордовите ствердження про світ в скромне і безпечне ствердження про себе. Більше див.: Райт. Н.Т. – Р. 55-58.

[161] Райт. Н.Т. – Р. 69.

[162] Райт. Н.Т. – Р. 64.

[163] Більше про можливості наративу див.: Thiselton A. New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992. – P. 567.

[164] Райт. Н.Т. – Р. 65.

Говорячи про наратив як трансформуючий світогляд феномен, Райт користуючись дослідженнями Рікера, зауважує, що наратив функціонує як складна метафора. Це робить наратив «підривним». Суть метафори в зближенні неподібних ідей. Вони знаходяться близько, але не занадто, щоб було місце для проходження «іскри», яка, проскочивши, на мить освітлює все навкруги і міняє сприйняття людиною реальності.[165] Таким чином, «підривний» наратив повинен наблизитися до наративу, в який слухач вірить. І це необхідно для того, щоб між ними проскочила іскра – миттєвий спалах, який зможе трансформувати розуміння людиною ситуації, частиною якої вона є. Це, по суті, те на що звертає увагу Волтер Вінк, інтерпретуючи біблійну притчу про молитву митаря та фарисея (Лук. 18:9-14). Дуже близький і зрозумілий для слухачів опис подій, який повинен закінчитися очікувано, добігає свого кінця неочікувано, з неочікуваними висновками. Історія ніби закликає слухача відірватися від звичного сприйняття реальності і відкрити можливість для подібної, але іншої: з іншим кінцем і висновками.[166]

Таким чином, Райт демонструє, що соціум – це завжди складна структура. Домінуючий в ньому світогляд дає початок не тільки тим історіям, які його точно відображають, але і тим, які, проходячи через різноманітні соціальні групи і індивідуальні свідомості, можуть відображати його лиш частково або деформувати. Люди живуть в різних світах, які лише частково перетинаються. Вони можуть як на індивідуальному, так і на груповому рівнях розповідати різні наративи, які частково перетинаються, а частково конкурують одні з одними. Більше того, ті розповіді, які індивід чи група озвучують, можуть бути усвідомлено або неусвідомлено неправдивими або маніпулятивними.[167] Щоб уникнути подібної пастки, людина як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях повинна бути відкрита до можливості перемін, поправок, спростувань.

---

[165] Більше про значення метафори див.: Ricoeur P. The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language. – London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2004. – P. 128.
[166] Див.: Wink W. The Bible in Human Transformation. Toward a New Paradigm for Biblical Study. – Philadelphia: Fortress Press, 1973 – P. 42-43.
[167] Райт. Н.Т. – P. 65-66.

Більше того, вона має розуміти, що сприймає певні наративи в світлі усіх інших наративів, які звично носить в собі як центр власного світогляду. Однак, в тому наративі, який людина постійно собі розповідає або який постійно культивується в соціумі, є важлива деталь, яка надає сенс всьому людському існуванню в світі. Це деталь, яка нагадує, що, крім уже звичних і знайомих наративів, існують інші наративи, інші тексти (в даному випадку Райт, як і попередники, головним чином, говорить про біблійні наративи і тексти). Ці наративи, якщо віднестись до них уважно, можуть підтвердити або спростувати інші наративи, які людина розповідає собі. Існують інші світогляди, які можуть взаємодіяти з нашим, відкриваючи нові перспективи на існуючу реальність. Це шлях обмеження можливості неусвідомлених чи навмисних маніпуляцій.[168]

Оцінюючи ідеї Райта під кутом миротворчого потенціалу наративів, перше, що слід підкреслити – це влучність, з якою дослідник виражає наративну природу людського знання, мислення, і життя в широкому контексті світоглядів та їх складових частин. Всяке пізнання зовнішніх по відношенню до того, хто пізнає, реалій відбувається в контексті світогляду, найважливішу частину якого складають наративи. Також у питанні трансформації того чи іншого світогляду наратив є найбільш сприятливим засобом.

Таким чином, з одного боку, наратив це форматор світогляду та способу пізнання дійсності і, в той же час, його трансформатор. Це засіб, який дозволяє піддати критиці погляди, маніпуляції або кинути їм виклик. Наратив спроможний втілити собою, посилити і навіть модифікувати світогляд, з яким він пов’язаний. Ця трансформаційна сила наративу представлена Райтом в теорії «підривного» наративу, що може працювати як метафора: він близький до існуючої реальності, але, в той же час, міняє сприйняття людиною звичної реальності, і відкриває можливість до подібної реальності, яка, однак, буде суттєво оновленою та матиме іншу перспективу розвитку.

---

[168] Райт. Н.Т. – Р. 98.

Райт, як і попередні дослідники, підкреслює, що біблійні наративи можуть зіграти неабияку роль в умовах світоглядного, наративного конфлікту та маніпуляцій. Вони є яскравим нагадуванням того, що крім уже звичних і знайомих наративів, існують інші наративи інших типів. Вони є нагадування для конфліктуючих сторін, що їх наративи не єдині, не кажучи вже про те, що вони «єдині правильні». Існують інші світогляди, які продукують інші цінності і, які можуть взаємодіяти з існуючими, відкриваючи нові перспективи на існуючу реальність, обмежуючи можливість неусвідомлених чи навмисних маніпуляцій. Іншими словами, біблійні наративи можуть бути доленосними в створенні так званого «підривного» для існуючих світоглядів наративу та формування альтернативного.

Важливий внесок в теоретичне розуміння наративу, його ролі в формуванні ідентичності людей і, головно, його типів, зробив Александр Люсі-Сміт. Він представив три наративні типології. В своєму дослідженні, «Наративна теологія та моральна теологія» (*Narrative Theology and Moral Theology*),[169] опублікованому в 2007 році, автор проводить надзвичайно цікаву різницю між різними моделями наративу. Він розрізняє наратив, як замкнуту систему, що має відношення до конкретної ситуації; наратив, як більш відкрита система, з проникною якістю і наратив як нескінченно відкритий, який володіє нескінченним горизонтом значення.

«Закритий» наратив. Перша модель представляє наратив, що укорінений в громаді, традиції та певному місці. Це оповідання, що передає певний спосіб життя, досвід, закликаючи його наслідувати. Воно представляє, з одного боку, зрозумілу, а з іншого, суттєво обмежену картину життя. Але саме це обмеження робить наратив зрозумілим.[170]

«Закритий» наратив має початок, середину та кінець. Події розглядаються як зв'язані та послідовні. Наратив має на меті пояснити певні

---

[169] Lucie-Smith A. Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon. – Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.
[170] Lucie-Smith A. – P. 166.

аспекти поведінки людини; він пояснює чому деякі речі такі, як вони є; він розставляє події, які можуть здаватися випадковими, у певну перспективу. Незважаючи на те, що життєвий досвід, у чистому виді, часто може здаватися непослідовним, «закритий» наратив накладає форму на цю неузгодженість, тим самим, роблячи її зрозумілою.[171]

Більше того, Люсі-Сміт підкреслює, що наратив, в контексті життя, яке часто формує відчуття перебування десь по середині процесу (*in medias res*), дає можливість відчувати початок і закінчення. Наратив розповідає, як людина чи громада дійшла до цього моменту і куди йде. Такі оповіді стримують відчуття загрози невідомого. Більше того, вони роблять своїх адресатів спроможними повірити, що їхнє сьогодення має ціль, значення і є суттєво вигідним для них. Вони переконують, що все не випадково, і незважаючи на докази протилежного, існує особливе провидіння.[172]

Далі, дослідник підкреслює, що наратив закритого типу ніколи не має справи зі світом в цілому. Він має справу виключно з його частиною. Такий наратив описує умови, які формують певний світ, який пов'язаний з певним горизонтом. Те, що лежить поза горизонтом, не є частиною світу. Але те, що лежить в межах горизонту, знаходиться в світі наративу і має сенс для людини. Оповідь, встановивши цей горизонт, переконує людину, спільноту в тому, що те, що лежить в межах горизонту – не чужий чи інший світ, але її світ, пізнаваний і придатний для життя.

Обмежений горизонт, безумовно, може мати як позитивні, так і негативні наслідки. «Закрита» модель наративу передбачає безперервність між наративом та життям. Іншими словами, наратив правдиво відображує живу реальність або, принаймні, правдиво відображує досвід реального життя читачів (або слухачів). В прослуханій або прочитаній історії вони бачать себе. Таким чином, вони розглядають розповідь, як відповідну реальному життю. Історія має спільні елементи (безперервні елементи) з людським представленням про життя.

---

[171] Lucie-Smith A. – P. 166.
[172] Lucie-Smith A. – P. 166.

«Закрита» модель наративу презентує життя, яке утворює єдність, обмежуючи всеосяжність до рівня зрозумілості. Події мають значення і люди можуть накладати значення на події, тому що таке значення є внутрішньою складовою подій. Це означає, що наратив є способом виявлення сенсу в реальності: він забезпечує як оповідача, так і слухача базовою загальною епістемологією.[173]

Окрім цієї важливої основи, наратив також забезпечує ідентичністю. Вона з'являється в часі, але, не піддається йому. Це робить людську відповідальність можливою: речі, які людина робила двадцять-тридцять років тому, продовжує робити. Вона не може відмовитися від минулої себе або позбавити себе відповідальності за минулу себе. І це її минуле формує її теперішнє і містить натяки на майбутнє. Ідея, що всі часи нескінченно присутні в особистій ідентичності, є сутнісним моментом моральних міркувань: будуючи наративи власного життя та життя інших, людина може відображати свій досвід і оцінити його.[174]

Оповідь, що встановлює певний горизонт та переконує людину, спільноту в тому, що те, що лежить в межах горизонту, це її світ, пізнаваний і придатний для життя, іноді може бути жорстокою ілюзією.[175] Український контекст «запечатаних»/ закритих конфліктних наративів є цьому прикладом. З одного боку, «запечатані» наративи формують ідентичність сторін, роблять зрозумілою та прояснюють картину світу сторін. Вони роблять своїх адресатів спроможними повірити, що їхнє сьогодення має ціль, значення і є суттєво вигідним для них. Вони переконують, що все невипадково, і незважаючи на докази протилежного, існує особливе провидіння. А з іншого боку, вони унеможливлюють співіснування сторін наративного протиставлення, накладаючи певний горизонт розуміння світу, себе та іншого.

---

[173] Lucie-Smith A. – P. 173.
[174] Lucie-Smith A. – P. 174.
[175] Lucie-Smith A. – P. 172.

Таким чином, як зазначає Люсі-Сміт, «закриті» наративи, що накладають обмеження на світ досвіду, це наративи де адресат зустрічається з конкретною людиною, в конкретному місці, яка виконує певну дію, з певної причини. «Закрита» модель наративів є протилежністю універсальній: всі люди, повсюди, в будь-який час. Людина неспроможна осягнути все відразу. Тому «закритий» наратив звужує нескінченність, робить її конкретною, контрольованою і зрозумілою.[176] Але очевидно, що такий монологічний тип наративу в соціальному контексті може мати трагічні наслідки.

Наратив з проникним обмеженням. Друга модель, яка спирається на першу, але йде набагато далі – модель наративу з проникним обмеженням. Якщо у першій моделі присутнє абсолютизоване обмеження, то у другій моделі ідея межі залишається, але вона стає проникною. Наратив більше не розглядається як абсолютно чи повністю обмежений.[177]

Персонаж в наративі знаходить себе зв'язаним часом, місцем та умовами. Персонаж живе в конкретній ситуації. Але не заважаючи на межі, встановлені наративом, його можливості необмежені. Це не є суперечністю. Відсутність фізичної свободи не перешкоджає моральній свободі. Людина залишається вільною вибрати як їй реагувати на ситуацію, в якій вона знаходиться. Інакше кажучи, світ, який зв'язує людину, не віднімає її здатності зробити цей світ світом вибраних нею рішень. Обставини впливають на людей, але, незважаючи на це, люди недетерміновані в моральному сенсі.[178]

Другий тип наративу, набуває своє значення не лише з того, що він говорить про реальність, але і з того, що упущено, що лежить за межею наративу, і що не може бути проігноровано.[179] Наративи першої моделі пропонують замкнутий горизонт значення; цілком можливо, що людина може одночасно тримати кілька таких наративів, не відчуваючи протиріч між ними. Кожна розповідь буде існувати у власному ізольованому просторі. Проте, в певний

[176] Lucie-Smith A. – P. 172.
[177] Lucie-Smith A. – P. 179.
[178] Lucie-Smith A. – P. 179.
[179] Lucie-Smith A. – P. 180.

момент, використані розповіді можуть бути поставлені під сумнів і автор оповідання може усвідомити, що раніше непрохідний бар'єр значення став проникним: він може усвідомити, що є щось, що лежить за межами горизонту значення, і що кидає виклик попереднім обмеженням.[180]

Таким чином деякі дослідники розглядають наратив як укорінений, історичний та обмежений, а не універсальний в своєму значенні. Це наративи першого типу. Наратив – це конкретна оповідь, для конкретних людей, а не історія «всіх людей». Але, в той же час, навіть просте знайомство зі світом наративів, натякає на інше явище, а саме: про наратив другого типу. Він пропонує дещо інше. Наративи можуть виходити за рамки своїх обмежень. Великі історії є позачасові та універсальні. Те, що деякі речі ніколи не виходять з моди, є ознакою того, що існують універсальні істини. Але водночас універсальні істини розкриваються через історію. Інакше кажучи, досвід завжди є історичним, але він не просто історичний. Істини, що відкриті через досвід, можуть пронизувати обмеження, накладені часом, місцем і навіть самою історією. Саме по собі «Я» укорінене у своєму життєвому середовищі, але водночас є відкритим до того, що лежить за його межами і «вище» нього.[181]

Наративи другої моделі проходять кордони і вказують не на замкнутий горизонт значення того чи іншого наративу, але на його потенціал виходити за межі свого значення. Хоча вони можуть починатися з персонажа, чия історія, здається, є укоріненою у часі і місці, але в той же час вони вказують на універсальні істини та моменти, які є дійсними для всіх часів і просторів.[182]

Відкритий наратив. Описавши як працюють перші дві моделі наративів, Люсі-Сміт переходить до розгляду третьої моделі, яка буде визначена як наратив, що відкритий не просто до інших наративів, але до самої нескінечності інтерпретацій та смислів.

---

[180] Lucie-Smith A. – P. 180.
[181] Lucie-Smith A. – P. 184.
[182] Lucie-Smith A. – P. 184.

Подібний тип наративів дослідник бачить широко вираженим у Біблії. Він зазначає, що помилковими є спроби читати Біблію як роман чи закритий наратив. Адам і Єва – типи, а не персонажі. Едем – скоріше ситуація, а не місце. Не дивлячись на те, що Галілея є реальним місцем, так само як і Єрусалим, тим не менш, Христос не є таким самим персонажем, як будь-який інший, і його внутрішнє життя виходить далеко за межі безпосереднього контексту. Фігура Христа є універсальною, космічного значення, його страждання та смерть – це події, які виходять за рамки часу та простору і охоплюють всю людську історію. Вони відбулися у межах історії, але виходять за її межі. Вони представляють вторгнення в історію того, що будо до неї і виходять за її межі. Будь-які спроби читати Євангелія як «реалістичні» романи, вбивають їх значення, оскільки читач втрачає розуміння призначення євангельського наративу.[183]

Частково відштовхуючись від теорії Карла Ранера, що представлена в його роботі «Поезія і християнин»,[184] та беручи за основу наратив про Христа, Люсі-Сміт встановлює характер наративів третього типу, а саме: відкритих до безкінечності, виділяючи чотири основні характеристики.

Перша характеристика, яка звертає на себе увагу в наративах третього типу, це вихід за межі географічного простору або контексту. Люсі-Сміт, зазначає, що навіть якщо місця, які згадуються у текстах, є географічно реальними, їм надається мало пояснень, і значимість місця є більшою, а ніж просто географічною. Галілея Христа є контекстом драми спасіння, а не просто місцем на політичній карті тогочасного світу. Безсумнівно, будинок збирача податей Матвія існував, але не політичне розмежування в тогочасній Іудеї є акцентом, на який потрібно звернути увагу. Увагу потрібно звернути скоріше на два різні покликання душі Матвія. Галілейське море, де Христос навчав, а згодом, з’являвся після воскресіння, більше ніж просто озеро і місце лову риби. Це місце для лову людських душ.[185]

---

[183] Lucie-Smith A. – P. 188.
[184] Див.: Karl Rahner, ‘Poetry and the Christian’, in Theological Investigations, vol. 4 (London: Darton, Longman and Todd, 1966), pp. 358–9.
[185] Lucie-Smith A. – P. 192.

Друга характеристика третього типу наративу – це вихід за межі історичного часу. Час «одного разу», який зустрічається в казках, це не час, який знає читач. Ця фраза попереджує читача про новий різновид часу – час, що виходить за межі часу. Але наративи третього типу йдуть ще далі: Лука помістив Христове народження в часі, в період царя Ірода (Лука 1: 5), а також Августа і Квірінія (Лука 2: 1-3), але ці, здавалося б, історичні деталі, лише підкреслюють згортання реальної історії, і прихід нового типу історії, священної історії, кульмінації пророцтв, представлених Захарією, Єлизаветою, Симеоном та Анною і самою Марією. Янголи, що з'являються раптово (Лк 2:13), оголошують про вторгнення історії інакшого типу. Прибуття Христа в Галілею знаменує виконання пророцтва (Лука 4:22), закінчення старої ери та проголошення месіанського часу. Це відбувається з дня його перебування в Галилеї. З огляду на це, важливо помітити невизначеність «реального часу» в історії Євангелія. Читач не знає, чи Христове служіння тривало три роки, чи лише один, але не це є фокусом. Реальну історію захопила священна історія. В історії Христа, час – це категорія трансформована. Вона охоплена нескінченністю.[186]

Третя характеристика наративів третього типу – це вихід за межі звичного уявлення про іншого. Христос не є персонажем у розумінні персонажа новели. В цих наративах немає відчуття, що персонаж – це напередвизначена певним сценарієм доля. Христос на сторінках Євангелій живе у динамічній реальності, постійно нестандарно реагуючи на всі її виклики. Жоден із персонажів біблійних наративів не має фону, вони незвичайні; якщо вони мають фон, вони не відповідають йому (Лука 4:23), що викликає тривогу та засмучення.[187]

На кінець, наративи третього типу – це вихід за межі звичайних історичних подій. Описані події – це не звичайні історичні події, а швидше події доленосної значущості. Вони запрошують читача поставити під питання значущість історії як такої. Страсті Христа повинні розглядатися в цьому світлі.

[186] Lucie-Smith A. – P. 192.
[187] Lucie-Smith A. – P. 193.

Це знаменує поріг нової ери (Євр. 1:1-2). Подібним чином, сцена в синагозі в Назареті (Лука 4:16-30) має характеристики звичайного суботнього дня, але вона лише служить для підкреслення новизни ситуації. З'явився новий тип часу, з'явилася нова вікова епоха, щось, що народ засмучує та насторожує.[188]

Підсумовуючи, Люсі-Сміт підкреслює, що третя модель наративів кидає виклик самим уявленням про час, сюжет, характер та постановку. Персонажі в Біблії постійно роблять те, що суперечить тому, що вважається звичайною літературною поведінкою. Ті, хто скаржаться на те, що Євангелія повні історичних прогалин, пропускають саме головне: автори Євангелій не пишуть історію, в класичному розумінні.[189]

Отже, якщо оцінювати формуючу роль наративу, його типи, виходячи з напрацювань вище зазначених представників наративної теології, у межах українського контексту наративного протистояння, то тут варто звернути увагу на три складові категорії наративу, що можуть якісно вплинути на переосмислення його миротворчого потенціалу.

По-перше, дослідники зветрають увагу на *формуючий ідентичність потенціал наративу*. Людське самоусвідомлення, пам'ять (Струп), досвід людини (Крітс), харатер та моральний розвиток (Гауервоз), більше того, світогляд та сам процес пізнання (Райт), що часто нероздільно переплітаються в ідентичності людини чи спільности – носять наративний характер і організовуються за посередництвом наративу.

Безумовно, в українському контексті, де присутній конфлікт наративів, а відповідно: конфлікт пам’ятей, феномен наративу є адекватною відповіддю на проблему розірваності ідентичності. Як зазначає Крітс та, головним чином, Гауервоз, людина складається з безліч різних, часто конфліктуючих, наративів. Відповідно, стикаючись в процесі життя з конфліктом ролей та цінностей, люди

[188] Lucie-Smith A. – P. 193.
[189] Lucie-Smith A. – P. 193-194.

потребують об'єднуючої динаміки наративу з його сплетінням сюжетних ліній та персонажів.[190]

Більше того, в українському контексті, де присутній дискурс непрощення, зневаги, недовіри, упереджень, метафор ненависті та демонізації, категорія наративу це рушійна сила трансформації мови ненависті. Як зазначає Гауервоз, люди бачать світ відповідно до риторики, метафор та символів, які використовуються в розповідях і які створюють певні сенси та значення. Люди формуються і наповнюються змістом саме завдяки наративному контексту, в якому вони живуть.[191] Мова та розмова – це основні поняття в наративному визначенні та підході до конфлікту. В умовах антропологічної кризи, яка не в останню чергу, зумовлена риторичними, символічними сенсами, наративи, що спроможні працювати з найбільш деструктивною стороною конфлікту, набувають особливого значення у процесах миробудування. Конфлікти та насильство створюються мовою і мовою можуть вирішуватися.

Інакше кажучи, з точки зору Гауервоза, наратив є рушійною силою подолання соціальної розірваності як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях, сприяючи цілісному себе прийняттю, а також є рушійною силою морального розвитку або відновлення, де сам процес «…передбачає постійний діалог між нашими розповідями, що дозволяє нам жити відповідно до способу нашого існування».[192]

По-друге, представники наративної теології звертають увагу не тільки на формуючий ідентичність потенціал наративу, але й *трансформаційний потенціал наративу*. Цей потенціал наративісти вбачають, якщо слідувати термінології Струпа в, так званому, «зіткненні» наративів або в можливості почути розповідь відмінну від власної. Якщо слідувати Райту, то цей потенціал вбачається в «підривному» наративі. Це наратив, що ідейно близький до

---

[190] Hauerwas S. The Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic. – P. 144.
[191] Hauerwas S. Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection. – P. 74.
[192] Hauerwas S. Character, Narrative, and Growth in the Christian Life. – P. 228.

існуючої реальності, але в той же час пропонує можливість подібної, але іншої дійсності: з іншим кінцем і висновками.

Струп наголошує, що «зіткнення» наративів створює кризу самоусвідомлення, яка спонукає людей бути самокритичними і оцінювати свій наратив в присутності іншого наративу. Райт приходить до схожого заключення. «Підривний» наратив – це засіб, який дозволяє піддати критиці погляди, маніпуляції або кинути їм виклик. Наратив спроможний втілити собою, посилити і навіть модифікувати світогляд, з яким він пов’язаний. Більше того, це шлях трансформації людини чи спільноти з середини, що має доленосне значення в контексті світоглядного протистояння.

Варто зауважити, що дослідники, говорять не стільки про зіткнення самих ворогуючих наративів, скільки про зіткнення ворогуючих наративів з альтернативними наративами, наративами, що моделюють цінності примирення (довіру, прощення, справедливість, правду тощо). Більше того, трансформація відбувається не за рахунок відмови від свого попереднього самоусвідомлення (своєї пам’яті), що в принципі неможливо. Мова скоріше йде про можливість нової інтерпретації особистого та соціального життя, як результату зіткнення наративів.

В українському контексті, де старі спогади дають нове життя сучасним конфліктам, де лікувати пам'ять неможливо шляхом придушення (вона часто повертається іншими небажаними шляхами), є необхідність розвивати думку, що з часом ці спогади повинні втілюватися в нові наративи, які не продовжують породжувати негативні емоції та риторику ненависті.

Тому процес «зіткнення» наративів чи пам’ятей або присутність «підривного» наративу – це шлях поступової трансформації спогадів, додаючи або віднімаючи певні елементи, формуючи новий фокус та нові перспективи. Це можливість, як зазначає Шрайтер, створення діалектики однаковості та змін, що дозволяє людині узгоджувати потік переміни в її щоденному житті.[193] Це

[193] Див.: Schreiter R. J. Sharing memories of the past: the healing of memories and interreligious encounter / R. J. Schreiter // Currents in Theology and Mission. – 2008. – No. 35. – P. 111.

діалектика, яка убезпечує пам’ять від просто пасивної функції: пасивне зберігання інформації. В українському контексті наративного протистояння, часто використовується пасивна функція пам’яті, з метою простого згадування про минуле, що в кінцевому результаті приводить до чергового циклу ворожнечі, страху, болю, розділення. В цьому випадку пам'ять є лише репродукцією. Діалектика наративної уяви створює умови, коли пам'ять дозволяє не лише згадати, але й перебудувати, переосмислити минулі події. Виявити в подіях закономірність, яку не було видно, коли вони відбулися.[194]

Дослідники, головним чином, Струп також зауважують, що для трансформації важливе не просто «зіткнення» з альтернативним «підривним» наративом, важлива і присутність спільності: досвіду проживання наративу. Як для Струпа, Гауервоза, так і Райта такою спільнотою, безумовно, є християнська спільнота, що спільно проживає біблійні наративи. Таким чином, подібне зіткнення має потенціал спровокувати ефект пошуку людиною чи спільнотою нової трактовки особистої історії, відповідно до категорій нового наративу. Це те, що може привести до відновлення самоусвідомлення людини за допомогою наративів і символів нової спільноти.

По-третє, виходячи з попередніх зауважень, наративісти бачать наративну теологію як *джерело наративів примирення*, головно біблійних, інтервенція в суспільну реальність яких може бути чинником світоглядноглядних та ціннисних змін, що культивуються в християнській спільноті. В контексті наративного протистояння біблійні наративи можуть бути прикладами та сценаріями примирення та цінностей на шляху до нього.

Гауервоз, наприклад, бачить біблійні наративи як такі, що мають дидактичну функцію. Вони спроможні вказати не тільки на те, що слід змінити, але й сприяти відновленню морального стану людей. Тому біблійний наративи для Гауервоза є ключовими в формуванні дійсно людяного морального характеру.

---

[194] Jacobs A. What Narrative Theology Forgot / A. Jacobs. 2003. – Режим доступу: https://www.firstthings.com/article/2003/08/what-narrative-theology-forgot.

Відповідно, наративи є провідниками риторики, символів, значень, що формують уявлення людей та наповнюють їх змістом. Наратив, таким чином є рушійною силою цілісного прийняття людьми себе та морального розвитку, що можливо, як вище зазначалося, за умови постійного діалогу.

Але однією з ключових характеристик біблійних наративів, що підкреслюють Люсі-Сміт і Роберт Алтер є їх відкритість. Розповіді, представлені в Біблії (не всі), шанують неоднозначність, визнають складність і припускають невизначеність. Більше того, вони спроможні виходити за рамки існуючої дійсності та вказувати на іншу можливу реальність. Таким чином, біблійний наратив, з одного боку, своєю відкритістю, необмеженим горизонтом значення підкреслює свою спроможність стати трансформуючим елементом на шляху до наративного примирення в суспільстві, а, з іншого боку, своїм характером допомагає зрозуміти природу та характер відкритого наративу, який володіє найбільшим миротворчим потенціалом у межах соціального протистояння сенсів.

Градація моделей, представлена Люсі-Смітом, демонструє, що трансформація наративів це процес поступовий, а не разовий. Він може рухатися від розуміння його у межах першої моделі, другої і, навіть, у межах третьої моделі. Оскільки питання примирення стосується українського контексту, що має на увазі досить специфічну історичну ситуацію, що склалася, не в останню чергу з причини панування у суспільному дискурсі «запечатаних»/ закритих наративів, існує потреба у розробці другого та, головними чином, третього типу наративів за типологією Люсі-Сміта. Наративів, які б були спроможні виходити за межі звичного сприйняття реальності та іншого, світогляду, епістемології, конфліктної пам’яті тощо. Тобто Україні потребує розвитку того типу наратиів, який є креативним, творчим, інноваційним, нескінченно відкритим у своєму потенціалі для створення нових цінностей та нового сенсу в країні. Це, безумовно, вимагає певного підходу, який би сприяв формуванню певного типу наративів.

Висновки до першого розділу

В результаті аналізу проблеми наративного розділення в сучасному українському суспільстві, миротворчого потенціалу наративів у сучасній богословській герменевтиці та визначення теоретико-методологічних основ роботи, можна зробити наступні висновки.

Досліджуючи напрацювання таких дослідників як: М. Рябчук, О. Зайцев, І. Гирич, О. Забірко, В. Кулик, Я. Примаченко, М. Грицак, О. Шевель стає зрозумілим, що розділення сучасного українського суспільства та його конфліктогенність носить, не в останню чергу, наративний характер, а саме присутній конфлікт «запечатаних» наративів. В українському дискурсі наративного примирення існують два ключових підходи: світський та релігійний. Якщо перший дискурс про примирення демонструє досить технічний підхід до миру, більше того, в його рамках досі не запропоновано жодних дієвих пропозицій щодо виходу з замкненого кола війн наративів, то другий дискурс про примирення демонструє досить догматичний, прескріптивний підхід до примирення. більше того, питання наративного примирення в релігійному дискурсі скоріше опосередковане, а ніж центральне. Як в першому так і другому випадках примирення сприймається більше як щось, що може бути організованим, прописаним, розробленим за певною формулою. Бачення примирення як чогось, що має бути призначеним «згори», юридичним, політичним, догматичним шляхами, часто сприймається і відчувається як нав’язування і, нерідко, стає перешкодою на шляху примирення.

В розділі доведено, що примирення конфліктних наративів не може бути питанням лише документів, інтелектуальних принципів чи людського проектування. В українському контексті існує запит на переосмислення та формування наративів «відкритого» типу та наративного підходу, які б сприяли конструктивному сприйняттю соціальної дійсності та «зшиванню» країни.

Досліджуючи роботи таких дослідників ролі наративу в теології як: Д. Струп, С. Крітс, С. Гауервоз, Т. Н. Райт, А. Люсі-Сміт, П. Рікер в розділі продемонстровано, що наративна теологія має потенціал бути провідником

миротворчих ініціатив по трьом напрямкам: переосмислення категорії наративу з конструктивної перспективи, імплементації наративного підходу до вирішення теологічних та етичних питань, а також наративна теологія може бути провідником наративів примирення, які можуть бути, з одного боку, сценаріями примирення, а з іншого, форматорами цінностей та розуміння, які питання мають підніматися для розблокування «запечатаних» наративів з метою формування спільного наративу примирення.

В розділі показано, що наратив є невід'ємною складовою вирішення проблеми розірваної ідентичності українського суспільства, як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях. Більше того, з огляду на те, що людина бачать світ відповідно до риторики, метафор та символів, які використовуються в розповідях і які створюють певні сенси та значення, доведено, що наратив не тільки володіє об'єднуючою динамікою, але і є рушійною силою трансформації мови ненависті, інакше кажучи є рушійною силою морального розвитку або відновлення суспільства.

Також було виявлено, що наратив володіє трансформуючим ідентичність потенціалом, а сама наративна теологія є носієм «підривного» типу наративу, зтикаючись з яким, носії ворогуючих в суспільстві наративів можуть потенційно ввійти в процес кризи самоусвідомлення та модифікації світогляду і, як наслідок, формування іншої/нової дійсності в умовах наративних війн.

Оцінка та переосмислення категорії наративу з конструктивної перспективи. В процесі аналізу було виявлено, що наратив володіє потужними формуючою та трансформуючою характеристиками в питаннях досвіду або пам'яті, процесу пізнання та світогляду, як окремо взятої людини, так і соціальної групи. Наративи сприяють цілісному прийняттю себе людиною й узгодженню різноманітних протиріч. Наративи є рушійною силою морального розвитку особистостей і спільнот. Також вони є рушійною силою формування риторичних форм соціальної комунікації. Досліджено, що усвідомлене ставлення до наративу дозволяє піддати критиці погляди, маніпуляції або кинути їм виклик. Наративи можуть надати способи трансформації людини чи спільноти

зсередини, а не тільки зовнішнє упорядкування соціальних відносин. Також наративна теологія формує уявлення про характер «відкритого» наративу. Установлено, що відкритий тип наративу володіє найбільшим миротворчим потенціалом.

Таким чином, наративна теологія є джерелом наративів примирення, головно біблійних. В контексті наративного протистояння біблійні наративи можуть бути прикладами та сценаріями примирення, провідниками риторики, символів значень та цінностей на шляху до миру. Біблійний наратив допомагає зрозуміти природу та характер відкритого наративу, який володіє найбільшим миротворчим потенціалом у межах соціального протистояння сенсів. Також доведено, що в українському контексті існує потреба у розробці другого та, головними чином, третього типу наративів за типологією Люсі-Сміта: наративів, що спроможні виходити за межі звичного сприйняття реальності та іншого, світогляду, епістемології, конфліктної пам’яті тощо.

РОЗДІЛ 2
ЗАГАЛЬНІ ОСНОВИ ПРИМИРЕННЯ У ТЕОРІЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ СУЧАСНОЇ НАРАТИВНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Поль Рікер, якого можна вважати батьком сучасної наратології, як в області філософії так і теології XX-го століття, робить вагомий внесок в дослідження наративу як серйозної інтелектуальної та академічної категорії і не тільки в теоретичному, але й практичному вимірах. Необхідно звернути увагу на одну з фундаментальних робіт Рікера, а саме: трьохтомник «Час і оповідь».[195] У дослідженні представлений концепт наративу, розроблений дослідником та, головним чином, описуються його функції, які, в свою чергу, відображують сам наративний підхід. Праця Рікера відкриває нові перспективи дослідження сутності досвіду та його зв'язку із соціальною реальністю. У межах даного дослідження увага буде приділена, головним чином, першим двом томам: «Інтрига та історична розповідь» і «Конфігурація часу у вигаданій оповіді».

Не меншої уваги також заслуговують матеріали лекцій «Про уяву» Рікера. Демонструючи різницю між репродуктивною та продуктивною уявами, дослідник представляє уяву, як функцію наративу, що спроможна продукувати нові значення, риторику та символи в контексті соціальної реальності.

Таким чином, буде звернута увага на три функції, а саме: функцію «*імпламентації*»/ «*конфігурації*» або «*сюжетування*», *відкритої закритості наративу* та *продуктивної уяви*. Дослідження Рікера дають можливість більше зрозуміти як сам концепт наративу, так і яким чином наративних підхід до примирення може бути корисним в соціальному контексті наративного протистояння.

Подібно до тези Крітса, Рікер починає з твердження, що досвід дається не безпосередньо. Досвід наративно організований. Знання про досвід – це

[195] Див.: Рикёр П. Время и рассказ. Т.2 Конфигурация в вымышленном рассказе. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 13.

знання наративів. По суті, цій тезі присвячений перший том Рікера, де дослідник розглядає наратив як фундаментальну характеристику людського досвіду, а також його вплив на формування наукового знання.

Згідно Рікера, неможливо розглядати елементи досвіду як минулі, теперішні чи майбутні не називаючи їх такими; подумки чи вербально не проговорюючи їх послідовність; не створюючи про них наратив. Саме розповідь робить можливим існування минулих чи майбутніх переживань.

За Рікером, життя людини – це поєднання космологічного (лінійної послідовності) та феноменологічного (минуле, теперішнє та майбутнє) часів, а наративна модель – це єдиний можливий шлях зрозуміти людське існування.[196] Розуміння, що час як лінійна послідовність та час, як минуле, теперішнє та майбутнє не є взаємовиключними, має сенс лише за посередництва наративу. Саме тому поняття «конфігурації» має таку важливу роль у теорії Рікера.

Конфігурація – це одне з ключових понять, що використовує Рікер для описання функції наративу. Конфігуруючому акту характерно «поєднувати»,[197] формувати уявну логічну єдність, яка може бути представлена як одна «думка».[198] Конфігурація – це акт сюжетування, що збирає факти чи події разом і підкорює їх задуму розповіді.[199] Факти і події досвіду, самі по собі, не мають ніякої логіки. Логіку їм надає наратив. Відповідно, ідеї початку, середини і кінця виникають не з досвіду, як такого, а з їх компонування.[200] Більше того, Рікер відмічає, що основні принципи формування зв’язків у наративі та науковому поясненні – подібні. Це зв'язок не стільки епізодичний (лінійна послідовність подій, що відбуваються одна за одною, тобто випадково, нелогічно), скільки універсальний (одне відбувається внаслідок іншого). Здійснюється «висмикування» елементів досвіду та їх підпорядкування певній логіці. Таким

---

[196] Рикёр П. Время и рассказ. Т.2. – С. 13.
[197] Див.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – С. 82.
[198] Рикёр П. – С. 83.
[199] Рикёр П. – С. 79-86.
[200] Рикёр П. – С. 50-51.

чином, конфігурація притаманна всім видам наративу: історичному, вигаданому, наративу, що використовується в повсякденній комунікації.[201] Отже, як підкреслює Аткінс, функція конфігурації або сюжетування, у Рікера, може репрезентувати різний досвід життя. Досвід, що гідний пам'яті або, навпаки, досвід настільки жахливий і ганебний, що його забуття було б другою смертю для жертви.[202]

Якщо оцінювати функцію конфігурації Рікера на фоні проблеми конфлікту наративів (пам'ятей, світоглядів) та в контексті миротворчного потенціалу наративного підходу, особливо в формуванні альтернативного наративу примирення, то конфігурація з одного боку, це розуміння того, що факти і події досвіду самі по собі не мають ніякої логіки. Логіка вимальовується в процесі перспективи їх сюжетування. Тому, з іншого боку, конфігурація це можливість конструювання наративу з певної перспективи (війни або миру) та на основі певних цінностей (тих, що сприяють ворожнечі або тих, що сприяють примиренню). Таким чином, це можливість конструювання наративу війни або примирення, «запечатаного» або «відкритого» наративу. Більше того, це можливість не просто представляти «що ми пам'ятаємо», але «як ми пам'ятаємо».

Описуючи наступну функцію наратива, Рікер підкреслює, що, з точки розу, конфігурації, твір може бути закінченим, при цьому залишатися відкритим з точки розу його проникнення в світ читача або адресата. Рікер визначає цю функцію як «відкриту закритість наративу» або рефігурація.[203] В наративі як розповіді Рікер бачить акт, який направляє за межі себе, з метою реконструкції практичної сфери тим, хто його сприймає.

---

[201] Див.: Борисенкова А. Теория повествования Поля Рикера: от нарративной организации опыта к нрративным основаниям научного знания / А. Борисенкова // Социологическое обозрение Том 6. – 2007 – № 1. – С. 59.

[202] Див.: Atkins, K. Paul Ricoeur (1913-2005): http://www. Phillwebb.net/ History/Twentieth Century/ Continental/ Phenomenology/ Ricoeur/Ricoeur htm.l. Також див.: Тисельтон Э. Герменевтика. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 255-261.

[203] Рикёр П. Время и рассказ. Т.2. – С. 28.

«Відкрита закритість наративу» це функція, що створює простір для переплетення двох світів: світу наратива/тексту або оповідача та світу читача. Під світом (залишаючись у межах феноменології Гуссерля та герменевтики Гадамера)[204] Рікер має на увазі горизонт очікувань. Це переплетення сфери (світу наратива) де формується нове сприйняття, новий досвід, що протистоять усталеній культурі чи звичній реальності та де відкривається розбіжність між уявним світом і звичною реальністю та сфери (світу читача) надій, сподівань, прагнень, де виконуючи герменевтичну задачу (оскільки інтенції тексту не лежать на поверхні) та проявляючи духовні зусилля, текст занурюється в пам'ять читача та закликає його до уяви.

Думки та напрацювання Люсі-Сміта у межах наративної теології, та представлення, безпосередньо, другої моделі наративів, а саме: з проникним обмеженням, є якісним доповненням та розширенням ідеї Рікера про «відкриту закритість наративу», з одного боку, та висвітленням додаткових граней наративного підходу, його інструментарію та миротворчого потенціалу, з іншого

Описуючи другу модель наративів наративної теології, Люсі-Сміт підкреслює, що вона вимагає робити дві речі: перш за все, це усвідомлювати, що власна розповідь не є єдиним наративом, але існує в світі наративів. По-друге, треба бути на певній критичній відстані від власного наративу (друга умова буде певною мірою залежати від першої), позбавившись упередженості, емоцій та необ’єктивності, наскільки це можливо.[205]

Використання логіки другої моделі наративу, передбачає одночасно близькість і дистанцію. Наратив – це інструмент дистанціювання. Просячи людину вислухати історію, автор запрошує її ввійти в світ, що, можливо, знайомий їй, але не її власний. Це шлях формування діалогічності або діалектичності між наративами сторін, яка не зводиться до крайньої близькості (що виражається в примуси чи гнітючому контролі) чи крайньої віддаленості (що

[204] Див.: Поль Рикер – философ диалога [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2008. – С. 53.
[205] Lucie-Smith A. – P. 187.

виражається в байдужості та автономності). Інакше кажучи, одночасно думати про речі, які дуже схожі/пов'язані. Наратив також демонструє той факт, що існує багато наративів і що особиста історія людини це одна серед багатьох. [206] Очевидно, що це вимагає такого інструменту як уяви, на що і буде звернута увага далі.

Всі три функції: конфігуруючий акт, відкрита закритість наративу або проникна модель наративу, пов'язані між собою, особливо що стосується конфігурації та уяви. Базуючись на дослідженнях Канта, Рікер зазначає, що конфігурація прямо пов'язана з роботою уяви, головним чином, продуктивної,[207] оскільки продуктивна уява виконує загально синтетичну функцію.[208] Віддаючи перевагу аналітичній філософії наративу, а не франкомовному структурному аналізу, Рікер говорить про уяву, що стає провідником народження і виявлення нової альтернативної перспективи відношення до історії, суспільства, власного буття, до можливостей свого мислення і діяльності.[209]

Тут слід, звернути увагу на курс лекцій Рікера «Про уяву», викладений в 1975 році в Чиказькому університеті. В курсі найбільш послідовно представлені його ідеї про продуктивну уяву та її форми.[210] Безумовно, питання уяви Рікер піднімає і в своїй роботі «Час і оповідь», [211] а також в «Ідеологія та утопія». [212] Але, варто зазначити, що в цих дослідженнях питання уяви представлено більше в формі розрізнених посилань на тему. Тому його лекції «Про уяву» є, по суті, головним джерелом де можна знайти більш повний та структурований аргумент дослідника щодо переходу від репродуктивної до продуктивної уяви.

---

[206] Lucie-Smith A. – P. 187.
[207] Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. – С. 84.
[208] Рикёр П. – С. 84.
[209] Поль Рикер – философ диалога. – С. 52-54.
[210] Див.: Монин М.А. Апология культуры. Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. – М.: Прогресс-Традиция, 2019. – С. 328.
[211] Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.
[212] Див.: Рікер П. – Ідеологія та утопія. – К.: Дух і літера, 2005. – 386 с.

Оскільки матеріали лекцій «Про уяву» досі не опубліковані, автор дисертаційного дослідження буде посилатись на дослідження Джорджа Тейлора та, головним чином, його розшифрування лекцій Рікера «Про уяву», яке представлене в роботі: «Рікерівська філософія уяви» (*Ricoeur's Philosophy of Imagination*).[213] Варто зауважити, що Тейлор здійснив не тільки розшифрування лекцій «Про уяву» але й, загалом, є одним з дослідників та перекладачів творчості Поля Рікера.

Передусім, варто зазначити, що у межах дискусії про уяву практично завжди проводилось розділення між оригінальним, реальним та копією – образом або уявою. Копія, в будь-якому випадку, завжди була чимось меншим, а ніж реальність. Для Рікера ця модель оригіналу та копії є прикладом репродуктивної уяви, де уява як копія, в кращому випадку похідне від оригіналу – від реальності, а у гіршому – це втеча від реальності або продукування небуття.[214] Дорікаючи європейській філософії (починаючи від Платона і закінчуючи Вітгенштейном і Сартром) в недостатній увазі до уяви та зведенню її до репродуктивної форми (тобто до функції копіювання реальності), Рікер звертає увагу на продуктивну уяву, в її кантівському визначенні: «Уява є спроможність наочно бачити предмет і без його присутності у спогляданні».[215] Так, на відміну від репродуктивної уяви, її продуктивна форма спроможна створювати нові значення, тобто не тільки підкорятися існуючим правилам, але бути матрицею створення правил.[216]

З точки зору Рікера, продуктивна уява може мати чотири форми: соціальну або культурну (її продуктом Рікер називає «утопію» на противагу «ідеології», яка є продуктом репродуктивної уяви); епістемологічну (нові наукові теорії); поетичну та релігійну. Кожна з форм, безумовно, може бути корисною для даного дослідження, особливо соціальна та релігійна.

---

[213] Taylor G. H. – P. 93-104.
[214] Taylor G. – P. 95
[215] Див.: Кант І. Критика чистого розумую. – К.: Юніверс, 2000. – С. 114.
[216] Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. – С. 84.

Досліджуючи питання спроможності людини уявити місце, яке не є дублюючим та не визначеним оригіналом, Рікер зазначає, що найпростішим прикладом, який можна навести є соціальна утопія. Буквальний переклад терміну утопія – «місце, якого немає». Іншими словами, утопія – це можливість «місця, якого немає» в певних соціальних обставинах.[217] Таким чином, утопія, для Рікера, це не втеча від реальності, навпаки, це дороговказ до нової реальності. Вона розширює відчуття реальності та її можливостей.[218]

В цілому, Рікер зазначає, що «місце, якого немає» (утопія) не підпорядковане оригіналу, який може бути відправним пунктом для вигадки або фікції. Він стверджує: «Оскільки фікції не є копією попередньої реальності, вони можуть продукувати нову реальність. Вони не прив’язані до оригіналу який передував їм».[219] Саме в цьому значенні, наприклад, соціальна сфера продуктивної уяви – є фікцією за Рікером.

Безумовно, Рікер розуміє, що «місце, якого не має» не може бути повністю незалежне від того, що відбувалося раніше. Він проти цієї романтизованої точки зору на здатність уяви. Уява не може бути повністю відірваною від пам’яті минулого на теперішнього. Уява та пам'ять пов’язані. Звідси і випливає твердження Рікера, що продуктивна уява не є «чимось ірраціональним… Вона повинна бути категоріальною, щоб бути транскатегоріальною».[220] Щоб бути ефективною, продуктивна уява повинна трансформувати існуючі категорії; вона не може існувати повністю за межами та відокремлено від них. Це передбачає, що будь-яка трансформуюча фікція або утопія повинна мати елементи репродуктивної уяви. Вона повинна спиратися достатньою мірою на існуючу реальність, щоб її продуктивна дистанція не була

[217] Taylor G. H. – P. 96.
[218] Taylor G. H. – P. 96.
[219] Ricoeur P. Lectures on Imagination. – Chicago: (unpublished), 1975. – 14:19 m.. Взято з: Taylor G. H. Ricoeur’s Philosophy of Imagination / G. H. Taylor // Journal of French Philosophy. – 2006. – Vol. 16, No. 1-2. – P. 97.
[220] Ricoeur P. Lectures on Imagination. – P. 97.

занадто великою.[221] І тим не менш, як зазначає Рікер, ключовий момент зберігається: продуктивна уява вводить новий образ без оригіналу, щось, що виникає нізвідки. Саме це і є трансформуючим для існуючої реальності.[222]

Якщо оцінити напрацювання Рікера в сфері осмислення продуктивної уяви під кутом миротворчої потенційності цієї функції наративного підходу, то слід зазначити наступне. Для Рікера однією з ключових функцій наративу та самого підходу є заклик до використання продуктивної уяви. У соціальному зрізі вона не є чимось, що не має відношення до реальності, навпаки, це джерело продукування нової реальності, а відповідно нового наративу. Якщо говорити у межах протистояння «запечатаних» наративів, то уява це можливість не ігноруючи існуючу реальність та її аспекти: дискурс непрощення, ненависті, зневаги, недовіри, братовбивства, а також нові цикли травм (психічних, емоційних, включаючи фізичні) як з однієї, так і з іншої сторони, виходити за її межі, вводячи нову риторику та символи. Продуктивна уява, оцінюючи її у межах наративної теології, робить можливим інтегрування питань, які не можливо було б включити в іншому випадку. Мова йде про такі питання як: питання ролі Бога в процесі примирення або проблема божественного виміру примирення; питання тих, хто шукає примирення, стикаючись одне з одним; питання пам’яті; питання помилування та прохання про помилування; питання справедливості тощо. Різноманітні біблійні наративи, що розкривають питання примирення, можуть бути корисними сценаріями примирення та, головним чином, основою формування питань на цінностей необхідних для інтегрування в альтернативний наратив миру.[223]

Безумовно, одним з критичних зауважень, на що вказує і сам Тейлор, є відсутність у Рікера чіткої лінії розділення між використанням продуктивної

---

[221] Ricoeur P. Lectures on Imagination. – P. 97-98. Також див.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. – С. 85-86.
[222] Taylor G. H. – P. 98.
[223] Див.: Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». A Narrative Study of the Story of the Fraternal Strife and Reconciliation Between Jacob and Esau (Genesis 25-33): A dissertation presented in partial fulfilment of the requirements for the Doctor’s Degree in Theology. – Leuven, 2006. – 349 p.

уяви та її патологічної форми: польоту фантазії, втечі від дійсності, перетворення її в абсолютно не досяжне. Або як зазначає Брюггеман: «…велика увага до уяви може звучати як заклик до буйного польоту фантазії, нестримуваної ніякими межами».[224] Хоча слід зазначити, що Рікер добре усвідомлює можливості небезпек або патологій продуктивної уяви. Дослідник зауважує, що ризик буде завжди. Саме тому, такі елементи як критична оцінка та судження повинні бути присутніми.[225] Рух від уяви до світу раціональності теж не є виходом. Продуктивна уява відкриває можливість більш глибинного розуміння реальності та правди.[226] Більше того, Рікер підкреслює, що творча уява є «нічим іншим, як вимогою до концептуальної думки…».[227]

Переходячи до напрацювань Гауервоза у межах функцій наративу, наративного підходу та розмірковуючи про це в світлі його миротворчого потенціалу, слід ще раз підкреслити, що деякі ідеї Гауервоза, Рікера та Люсі-Сміта певною мірою переплітаються. Однією з основних функцій наративу на яку звертає увагу Гауервоз – об'єднуюча. Це певною мірою повертає до рікеріського поняття конфігурації, а саме: поєднання фактів чи подій разом в уявну логічну єдність, формуючи цілісний сюжет.

Як вище зазначалось, Гауервоз, (як і Крітс) стверджує, що для суспільства властива світоглядна конкуренція безлічі різних часто конфліктуючих наративів. Тут варто зазначити, що це твердження є справедливим як щодо окремо взятої людини, так і по відношенню до окремої спільноти. Стикаючись в процесі життя з конфліктом ролей та цінностей, люди потребують об'єднуючої динаміки наративу з його сплетінням сюжетних ліній та персонажів.[228] Ця динаміка, з одного боку, відкриває можливість цілісного

---

[224] Див.: Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. – М.: ББИ, 2009 – С. 517.
[225] Taylor G. H. – P. 100.
[226] Taylor G. H. – P. 98.
[227] Taylor G. H. – P. 99-100.
[228] Hauerwas S. The Community of Character. – P. 144.

сприйняття себе, а з іншого, морального розвитку, де ні перше, ні друге неможливе без діалогу між конфліктуючими розповідями.[229]

Це підводить, до другої фукнції наративу або аспекту наративного підходу, що підкреслює Гауервоз – *сприяння різноманітності*. У вищезгаданому збірнику робіт «Чому наратив? Матеріали по Наративній Теології» (*Why Narrative? Readings in Narrative Theology*),[230] опублікованому Гауервозом та Джонсом, через представлення робіт ряду представників наративної теології (Р. Нібур, Г. Фрей, С. Критс, А. Макінтайр, І. Баптіст Метц, М. Голдберг та ін.), дослідники демонструють, що наративний підхід не є шляхом зведення всіх до однієї думки, позиції чи поглядів, а методом, епістемологією, яка відкриває простір для розповіді більшої кількості історій, а також простором для можливості почути більше голосів. В контексті наративного протистояння це може звучати як заклик до звичайної «плюралізації» історичної пам'яті та розмивання конфліктуючих наративів як таких.

Але тут варто звернути увагу на Нико Боту, який в своїх замітках на тему «Примирення як наратив»,[231] вбачає в дослідженнях Гауерваса, скоріше заклик, як і у Рікера, до використання однієї з головних надій і в той же час викликів наративної теології загалом – уяви. Відкриваючи простір для розповіді більшої кількості наративів, а також простір для можливості почути більше голосів, з одного боку, це вимагає готовності від людей прийняти «нову» правду, яку вони досі не приймали і яка можливо не була виражена. З іншого боку, тут буде присутня неминуча міра суб'єктивізму інтерпретацій подій, персонажів, спільної історії.[232] Але, як зазначає Бота, саме невисвітлення та нерозуміння наративу

---

[229] Hauerwas S. Character, Narrative, and Growth in the Christian Life. – P. 228.

[230] Hauerwas S., Jones G. L. (ed.), Why Narrative? Readings in Narrative Theology. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishingcompany, 1989.

[231] Botha N. Reconciliation as narrative: Witnessing against a too easy and a too difficult reconciliation. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/266866605_Reconciliation_as_narrative_Witnessing_against_a_too_easy_and_a_too_difficult_reconciliation

[232] Botha N. Reconciliation as narrative: Witnessing against a too easy and a too difficult reconciliation. – Режим доступу до ресурсу:

іншого не дозволяє сприймати іншого як свого ближнього. І тут не йде мова про озвучення звичних ідеологій протистояння, а про реальних життєвих історій, конкретних людей. Наратив іншого – це простір для його прийняття, можливості вчитися його розуміти, прощати та, в цілому, глибше розуміти чужу перспективу. Оповідання мають нескінченний потенціал для розширення сфери застосування, і, таким чином, розширення можливостей інтерпретації, і тим самим, можуть відкрити все нові шляхи значення та розуміння. Іншими словами, можуть «розпечатати» те, що було «запечатано». Дослідник наполягає на необхідності озвучувати якомога більшу кількість розповідей незалежно від того, наскільки болючими вони можуть бути.

Більше того, в своїй роботі «Царство миру»,[233] Гауервас розвиває цікаву ідею про «наративний характер християнських переконань». Гауервас заперечує, що наративний характер християнської теології і, безпосередньо, переконань є випадковістю,[234] це скоріше природний спосіб адекватного сприйняття реальності. Дослідник зазначає:

«Той факт, що ми пізнаємо Бога через переказування історії Ізраїлю та життя Ісуса, є вирішальним для нашого правдивого розуміння того образу Бога, якому ми поклоняємося, а також світу, в якому ми існуємо. Прямо кажучи, наративний характер нашого знання про Бога, про себе і про світ є реальністю, яка заявляє, що світ і наше існування в ньому є Божим творінням; наше життя і існування всесвіту є лише обумовленими реаліями».[235]

Для Гауервоза християнське існування може бути пояснено тільки наративно в трьох основних сферах. По-перше, саме наше існування і існування світу, як творіння, можуть бути передані лише наративно. По-друге, наратив є

https://www.researchgate.net/publication/266866605_Reconciliation_as_narrative_Witnessing_against_a_too_easy_and_a_too_difficult_reconciliation

[233] Див.: Hauerwas S. A Peaceable Kingdom: A Primer In Christian Ethics. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

[234] Hauerwas S. A. – P. 24-29.

[235] Hauerwas S. A. – P. 25.

характерною формою нашого усвідомлення себе. По-третє, Бог відкрив Себе наративно, як історична сутність в історії Ізраїлю та в житті Ісуса Христа.[236]

Це підштовхує дослідника до чіткого розділення і проведення різниці між наративом і доктриною. Якщо його ідея є правильно інтерпретована, то дослідник припускає, що доктрини не мають життя в собі і самі по собі. Вони мають сенс в випадку, якщо служать змістом наративу.

Якщо, розглядати та оцінювати наративний підхід через призму ідеї Гауервоза та приміряти його до контексту наративного протистояння, то слід зауважити декілька моментів. Наративний підхід – це не стільки про формування доктрин, скільки про створення природного середовища, простору для розділення суб'єктами розповідей про Бога, себе і світ, та де чіткі тези, що потрібно для миру, скоріше зміст, а ніж основа. Проводячи чітку різницю між наративом і доктриною, Гауервас, по суті, припускає, що підходи богословського/доктринального проектування примирення, де можна говорити і про політичний підхід, не мають життя в собі. Вони мають сенс в випадку, якщо служать змістом наративу. В ситуації українського контексту вони є зручними інструментам, що допомагають розповісти чи сформувати наратив краще.

Наративний підхід передбачає створення умов, коли ворогуючі сторони знаходять вільний простір, щоб розділити свої власні історії з минулого, свій досвід теперішнього часу, свої мрії та сподівання на майбутнє, будучи відкритими до різних голосів.[237] Це можливість провести «людський час» (повертаючись до ідей Рікера) один з одним, якщо дійсно людський час – це час життєвих історій або історичних подій. Лише через акт розповіді історії цей час може набути форми і, тим самим, вберегтися від забуття, як час, що пройшов

[236] Hauerwas S. A Peaceable Kingdom. – P. 24-29.
[237] Botha N. Reconciliation as narrative: Witnessing against a too easy and a too difficult reconciliation. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/266866605_Reconciliation_as_narrative_Witnessing_against_a_too_easy_and_a_too_difficult_reconciliation

повз. Це і є початком наративного примирення та формування альтернативного наративу миру.

Більше того, якщо відштовхуватись від ідеї Гауервоза про сприяння різноманітності та застосовувати її до соціального контексту наративного протистояння, то наративний підхід – це шлях формування нового інклюзивного, а не ексклюзивного наративу, намагання сприяти поліфонії, а не монологічності, і саме головне, відкритому, а не «запечаному»/ «закритому» наративу.

Тут, безумовно, будуть корисними напрацювання Люсі-Сміта в контексті третьої моделі наративів (нескінченного горизонту) в наративній теології. Як зазначає дослідник, по-перше, це наратив, що дивлячись на те, що є продуктом людської діяльності, оснований на безкінечному і спроможний показувати далеко за межі конфлікту. Цитуючи Пола Фідеса: «…За останні роки релігійна традиція, в першу чергу, розуміється не стільки як набір доктрин, скільки як набір розповідей… …які формують вірування і практики груп, які володіють ними і повторюють їх через практику поклоніння… Мова створює культуру, а не є інструментом культурного буття. Скоріше слово може створити світ, а не навпаки. «Наративний» підхід до Святого Писання, читання його заради розповідей, а не догм, також може допомогти в подоланні штучного розділення між «історичним фактом» і інтерпретацією події через призму вірувань».[238]

Люсі-Сміт відмічає, що тут порушений момент, який зазначає, що мова створює культуру і наратив формує спільноту. Інакше кажучи, зазначається логічна першочерговість наративу: наратив створює культуру, а не навпаки. В той час як дехто може уявляти людину чи народ, що використовують наратив, яким хочуть володіти (перша модель), для того, щоб проілюструвати розуміння себе, третя модель наративів, це наративи які не просто ілюструють розуміння, але також і створюють його: якщо людина формує наратив, то наратив формує і її також.[239]

---

[238] Див.: Fiddes, P.S. (editor), The Novel, Spirituality and Modern Culture, Cardiff: University of Wales Press, 2000. – P. 2.
[239] Lucie-Smith A. – P. 195.

Безумовно, це має сенс як для наративу першої, так і для наративу другої моделей. Але найбільше значення це має в контексті наративу третьої моделі, який передує буттю людини, в усіх значеннях, оскільки нескінченність це не є чимось, що було винайдено людиною, нескінченність – це щось, що людина відкриває для себе.

Таким чином, наратив нескінченного горизонту наративної теології це наратив, який не адаптується до існуючої культури, мови та значень. Навпаки, це наратив, що створює нову риторику, значення та культуру, виходячи за межі звичної та обмеженої реальності.

По-друге, це наратив який створює атмосферу розуміння, що ніяка історія не може розповісти всю правду про людину чи групу людей, тому що людина залишаються загадкою як для себе самої, так і для інших. Таким чином, наратив вказує на нескінченний горизонт, який визначає наші значення, але і в той же час перевершує їх. Кожний наратив дає лише частину картини, натякаючи на більшу. Немає наративу який би був закінченим. Кожний наратив залишає незакінчену справу або продовжує її. Люсі-Сміт демонструє це на прикладі Євангелій. Можна говорити про відкритість кожного з чотирьох Євангелій. Марк не робить висновку, він обірваний. Матвій і Лука підкреслюють постійну місію Церкви, яка тільки починається. Іоанн віддає ініціативу в руки читача, запрошуючи його чи її до віри в Христа. Кожен з євангелістів передає естафету: кінець Євангелія означає початок чогось іншого, історії віри читача.[240]

По-третє, це наратив, що не є замкнутою реальністю, а чимось, що спалахує відкритістю. Тим, що виводить читача за межі відправного пункту самого наративу до нескінченного горизонту. Наратив починається з певного часу і місця, починається з особистості, але переходить у нескінченне, тому що людина містить у собі відбиток невідомого. Таким чином, можна спостерігати як наратив створює міст між особистим, укоріненим і партикулярним, тим чим є

[240] Lucie-Smith A. – P. 195-196.

людина і нескінченним; між закритою історичною подією і тлумаченням її значення.[241]

Зважаючи на те, що мова йде про український контекст специфічної історичної ситуації є необхідність не тільки в характері наративу, який би був спроможним виходити за межі звичного сприйняття реальності, конфліктної пам'яті, але й наративу креативного, творчого, інноваційного і з цієї причини нескінченно відкритого у своєму потенціалі для створення нових цінностей та нового сенсу в країні. Третя модель наративу, що описана Люсі-Смітом, відповідає цьому запиту.

Отже, якщо оцінювати інструментарій, запропонований наративним підходом з перспективи його миротворчого потенціалу, то слід зазначити декілька моментів, стосовно застосування цього інструментарію.

По-перше, *конфігуруючий акт* або *об'єднуюча функція*. Конфронтація «запечатаних» наративів піднімає ряд проблем, які були озвучені в першій частині дослідження. Мова йде не стільки про голі факти, події, чистий досвід чи історичну правду, скільки про історичні, головним чином, «закриті» або «запечатані» наративи. Відповідно, мова йде, по-перше, про сюжетування подій з певної перспективи, головним чином, з перспективи злоякісного сприйняття соціальних подій та один одного. По-друге, як наслідок першого, утримання разом певних питань та цінностей, що стимулюють соціальне протистояння. За таких умов, безумовно, необхідний підхід, що володіє функцією сюжетування, яка б відкривала можливість, не ігноруючи процес пошуку історичної правди, альтернативного бачення спільної історії сторін та один одного. А також підхід, який би постійно утримував разом питання та цінності, необхідні для формування нового наративу миру. Функція конфігуруючого акту, яку виділяє Рікер або наративна спроможносність поєднувати, яку підкреслює Гауервоз – це інструментарій наративного підходу, що здатний відповісти на вище зазначені проблеми.

---

[241] Lucie-Smith A. – P. 196-197.

В умовах війн «запечатаних» наративів конфігурація чи сюжетування, як функція наративного підходу до примирення в соціальних умовах наративного протистояння – це можливість зміни або перестановки акцентів в конфлікті. Поєднувати події можна по-іншому. Побачити події з різних ракурсів, репрезентувати інший/різний досвід проживання конфліктних подій: побачити не тільки ворога, але й людей, що постраждали, не тільки перемогу, поразку чи необхідність реваншу, але й трагедію в подіях, що відбулися, тим самим знижуючи рівень «іншування» «демонізації» один одного, упереджень один про одного.

Конфігурація дає можливість, працюючи з подіями, фактами, персоналіями, свідомо говорити не просто про те «що збережено в пам'яті», але й «як слід це пам'ятати» та «заради чого пам'ятати», тим самим, закликаючи до морального осмислення дійсності. Це особливо важливий момент в трагічних відносинах і процесі пошуку примирення. В цьому ракурсі примирення, як зазначалось раніше – це більше шлях пам'яті, а ніж вміння забувати. Це не шлях подолання чи придушення пам'яті про історію насильства чи конфлікту. Примирення – це спосіб відношення до історії насильства чи конфлікту та його запам'ятовування. Примирення – це шлях недопущення нівеляції та ігнорування страждань та їх джерела, а саме – тих, хто пригнічує та творить насильство.

Конфігуруючий акт або об'єднуюча функція наративу – це можливість створювати альтернативні наративи, які б відображати та створювати безліч способів, якими людина може жити. Це може бути застосованим як до окремих індивідуумів, так і до цілих суспільств або громади. Людина може відкривати для себе, що саме вона може робити особисто та колективно.

Більше того, конфігурація це також можливість утримувати разом питання та цінності, які б сприяли примиренню, виходу із антропологічної кризи соціальних відносин та формували цілісний сюжет примирення. Південно-африканський досвід примирення демонструє, що успішне примирення починається не лише з ретельного вибраних питань, які слід інтегрувати в примирення, але й постійного їх поєднання та утримання разом.

Одним із найбільших дефіцитів ПАКПП (Південноафриканська комісія з встановлення правди та примирення) була ненавмисна дихотомізація таких питань як: правди, відшкодування збитків та амністії. Ці питання були розподілені між окремими комісіями, що деструктивно вплинуло на досягнення соціального примирення.[242] Цей принцип аналогічно може працювати і в контексті конструювання наративу примирення: важливо не тільки визначити питання, цінності, які б сприяли процесу примиренню, але й постійно утримувати їх в логічній єдності.

Знаходячись в умовах панування протилежних моделей пам'яті, а, відповідно, діаметрально протилежних продукуючих войовничий дискурс наративів, які тісно поєднують в логічну послідовність такі поняття як: непрощення, ненависть, зневагу, недовіру, жагу до помсти, слід розуміти, що наратив примирення повинен поєднувати у логічну послідовність альтернативні поняття, які б розривали «запечатаний» круг взаємної ворожнечі. І це питання не в нівеляції правди та справедливості, а скоріше, як вище зазначалось, в тому, «як» спільнота хоче пам'ятати свої минулі та теперішні відносини, не ігноруючи правди та справедливості.

Таким чином, конфігуруючий акт в контексті наративного конфлікту та конфлікту загалом – це необхідний етап на шляху конструювання можливого світу,[243] або способу існування в часі, уявної, але ще не реальної форми людського життя та ідентичності, що закликає читача, як підкреслює Ванхузер, зробити її своєю власною.[244]

По-друге, *відкрита закритість наративу* або *проникаюча обмеженість*. Одним з викликів в питанні пошуку наративного примирення та формування альтернативного наративу є, власне, характер підходу, що застосовується. В

---

[242] Botha N. Reconciliation as narrative: Witnessing against a too easy and a too difficult reconciliation. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/266866605_Reconciliation_as_narrative_Witnessing_against_a_too_easy_and_a_too_difficult_reconciliation

[243] Див.: Vanhoozer K. J. Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – P. 86-87.

[244] Vanhoozer K. J. – P. 86-87.

світському дискурсі, як правило, переважають підходи, що мають досить технічний характер (проявлення політичної волі, застосування переговорів, дипломатії, напрацювання юридичних механізмів). Вони мають широкий спектр обмежень та викликів як зі сторони практичної, так і теоретичної, аналіз чого був здійснений на початковому етапі дослідження. Більш технічний підхід до пошуку примирення, не в останню чергу, відображає сам спосіб розуміння примирення та миру, як такого. Тут примирення розглядається як щось, що є керованим процесом та як те, що може бути спроектованим (шляхом політичних та юридичних ініціатив). Більше того, як щось, що є процесом певних призначень на офіційному рівні. Бачення примирення як чогось, що має бути призначеним «згори», юридичним, політичним шляхами часто сприймається і відчувається як нав'язування і, нерідко, стає перешкодою на шляху примирення,[245] особливо в умовах конфлікту ідентичностей, досвіду, цінностей, як зазначалось в першому розділі дисертаційного дослідження.

Щось подібне відбувається і у випадку догматичного підходу, торкаючись релігійної сфери. Часто такий підхід є декларативним, прескріптивним, демонструючим як має бути. Це, знову ж таки, може сприйматися і відчувається як нав'язування і може стати перешкодою на шляху примирення. Відповідно є необхідність у підході який би відповідав природі наративного конфлікту, знімав відчуття нав'язування та, головно, трансформував не тільки зовнішній формат відносин, але й працював з внутрішнім, світоглядним станом речей.

Відкрита закритість наративу або його *проникаюча обмеженість*, безумовно це властивості, які роблять наративний підхід не просто більш природним в умовах наративного протистояння, але й спрямованим на роботу та трансформацію світогляду, не шляхом примусу, а скоріше формування простору

[245] Botha N. Reconciliation as narrative: Witnessing against a too easy and a too difficult reconciliation. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/266866605_Reconciliation_as_narrative_Witnessing_against_a_too_easy_and_a_too_difficult_reconciliation

для озвучення та слухання розповіді, запрошення слухаючих ввійти в світ, що, можливо, знайомий їм, але не їх власний. [246]

Говорячи про функцію відкритості закритого наративу, Рікер демонструє, що не зважаючи на те, що з точки зору конфігурації, наратив може бути закінченим, тим не менш, він продовжує направляти за межі себе, сприяючи реконструкції практичної сфери тих, хто його приймає. Інакше кажучи, відкрита закритість наративу – це властивість, що сприяє проникненню у світ читача чи адресата, сплітаючи його з іншим можливим досвідом.

Підхід з такими властивостями спроможний працювати, головним чином, із проблемами світоглядного та епістемологічного характеру. Це можливість досягнути змін не шляхом зовнішнього примусу (директиви з верху чи указом), натикаючись на спротив примиренню, з причини відчуття його насильного нав’язування. Це шлях до змін зсередини. Це можливість дійсного примирення, а не простого перемир’я. Працювати з світоглядом, цінностями, відношенням до іншого і, головним чином, пам’яттю сторін. Сплітати їх світ з новою іншою реальністю, новим досвідом, який би занурювався в їх пам'ять та направляв їх за межі усталеного сприйняття один одного та за межі звичного розуміння реальності. Це можливо шляхом залучення допоміжних, інших наративів (із самої історії відносин конфліктуючих сторін чи будь-яких інших), як можливих сценаріїв примирення. І тут безумовно не обійтися без функції уяви, яка є невід’ємною частиною як інтерпретації, так і створення нових текстів/наративів.[247]

Більше того, описуючи другу модель наративів наративної теології, а саме: наративи з проникним обмеженням, Люсі-Сміт підкреслює, що, перш за все, важливо усвідомлювати, що власна розповідь не є єдиним наративом, але існує в світі наративів. По-друге, потрібно перебувати на певній критичній відстані від власного наративу, позбавившись упередженості, емоцій та

[246] Lucie-Smith A. – P. 187.
[247] Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. – С. 518.

необ'єктивності, наскільки це можливо.[248] Це передбачає одночасно близькість і дистанцію.

Так, наративний підхід – це також і інструмент дистанціювання. Просячи людину вислухати історію, автор запрошує її ввійти в світ, що, можливо, знайомий їй, але не її власний. [249] Як підкреслює Гауерваз, цілісне прийняття себе, з одного боку, і моральний розвиток, з іншого, можливі тільки за умови діалогу між конфліктуючими наративами.[250] Альтернативний наратив повинен створювати цей ефект: ефект близькості та дистанціювання одночасно.

Таким чином, в умовах «запечатаних» або «закритих» наративів де існує брак дистанціювання, проникна властивість наративу дає дві можливості в контексті наративного протистояння: по-перше, це можливість дистанціюватися від власного наративу та зустрітися з носієм іншого наративу, його пам'яттю, світоглядом, його людськістю, розуміючи, що власний наратив не єдиний, а, скоріше, точка зору, обумовлена певною перспективою та цінностями. Це шлях формування діалогічності або діалектичності між наративами сторін, яка не зводиться до крайньої близькості (що виражається в примусі чи гнітючому контролі) чи крайньої віддаленості (що виражається в байдужості та автономності). По-друге, така діалектика віддаленості та близькості має потенціал оголити однобокість конфліктуючих наративів та спільну потребу прислухатися до альтернативних наративів, які б піднімали питання та формували цінності, необхідні для формування альтернативного наративу миру. Інакше кажучи, прислухатися до наративів які б кидали виклик своїми цінностями і пропонували проаналізувати як особливі наративи сторін представляють ці цінності.[251] У межах наративного підходу початком наративного примирення є можливість провести «людський час».

---

[248] Lucie-Smith A. – P. 187.
[249] Lucie-Smith A. – P. 187.
[250] Hauerwas S. Character, Narrative, and Growth in the Christian Life. – P. 228.
[251] Lucie-Smith A. – P. 187.

Такі функції наративного підходу, знову ж таки, повертають до питання визначення примирення. У межах підходу, який спрямований на світоглядну, епістемологічну, ціннісну трансформацію ворогуючих сторін та укорінюється в теології, примирення це довготривалий процес. Там де шлях до примирення лежить не через пошук способів роз'єднати конфліктні групи, поняття або знаходити шляхи мінімізувати їхні зіткнення, а, навпаки, через їх зустрічі,[252] він може бути непередбачуваним та не завжди залежним від професійних навичок людей. Там де зустрічаються визнання помилок, страждань, втрат, там де є розуміння необхідності приймати іншого, прощення образ, соціального відновлення, взаємозалежності та початку нового спільного майбутнього, примирення стає більше відношенням і позицією, а ніж набутою навичкою, формою технології чи майстерності.

По-третє, *продуктивна уява.* В контексті «запечатаних» наративів, які є самодостатніми, ексклюзивними, міфологічними є запит на підхід, який би володів інструментарієм, спроможним на декілька опцій: (1) виходити за межі конфліктної пам'яті; (2) на створення початків нової наративної реальності та її розширення; (3) вводити нові питання, виміри (головним чином, метафізичний) символи та риторику в конфліктну дійсність.

Уява, в яку так пильно вдивляється Рікер, є ще однією функцію наративного підходу, яку можна продуктивно використовувати у питанні миробудування. Сама уява є невід'ємною складовою наративного підходу, як у межах наративної теології, так і за її межами. Уолтер Брюггеман в своєму дослідженні «Пророча уява», зазначає, що тексти в цілому та біблійні, зокрема, являють собою дію уяви.[253] Уява, в контексті соціального конфлікту, головно конфлікту «запечатаних» наративів, є актом і можливістю нового: нових інтерпретацій та значень, залучення та інтеграції інших/різних наративів (голосів, свідчень) та, головно, нових цінностей.

---

[252] Див.: Ледерак Д. П. Розбудова миру. Стале примирення в розділених суспільствах. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. – С. 50.
[253] Брюггеман У. Пророческое воображение. – С. 9.

Продуктивна уява створює умови для виходу за межі звичних голосів і можливості почути та інтегрувати голос не тільки «переможців», як зазначає Я. Грицак, але й голос жертв з обох боків. Чути голос, в якому війна, протистояння, як в історичному, так і в теперішньому часі для країни не перемога когось над кимось, а спільна трагедія. Чути голос в якому кажучи, «їхні», теж «наші».[254] Це процес, який формує простір діалогу, а не монологічності чи самодостатності.

Уява відкриває можливість та закликає вийти за межі звичних інтерпретацій, бачити та розповідати події/ю «по-іншому», бачити та оцінювати головних персонажів подій/ї «по-іншому». Саме тому уява є однією з головних надій і в той же час викликів наративної теології. Відкриваючи простір для розповіді більшої кількості наративів, а також простір для можливості почути більше голосів, з одного боку, як вище зазначалось, це вимагає готовності від людей прийняти «нову» правду, яку вони досі не приймали і яка можливо не була виражена, а, з іншого боку, це відкриває двері суб’єктивності і безмежності. Але саме наратив іншого це простір для його прийняття, можливості вчитися його розуміти, прощати і без уяви тут не обійтися.

Більше того, це можливість введення та прийняття нових питань, вимірів, символів та риторики. Відповідно, це небажання погоджуватися з усталеним представленням про стан речей.[255] Це можливість створення «місця, якого немає» в, як здається, безвихідних соціальних обставинах. Багатолітній світоглядний конфлікт, конфлікт пам’яті сформував щось, на кшталт, ідеології безвихідності, репродукування якої, залишає можливості рухатися до нового способу відносин та співіснування.

Продуктивна уява є тією функцією наративного підходу, що дозволяє вийти за межі болісної, конфліктної пам’яті та формувати альтернативний наратив. Важливо підкреслити, що наратив «якого не має», це не результат ігнорування чи забуття того, що відбувалося раніше. Скоріше навпаки: не ігноруючи болісну, конфліктну пам'ять, виходити за її межі. Тут болісна пам'ять

[254] Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності. – С. 138-139.
[255] Брюггеман У. Пророческое воображение. – С. 24.

розглядається не як загроза для мирного співіснування, але як область, що потребує зцілення. Більше того, болісна пам'ять розглядається не тільки як джерело конфлікту, але й як джерело примирення.

Таким чином, поєднання уяви та пам’яті сприяє зціленню пам’яті та запобігає репродукції конфлікту. Саме поєднання робить їх трансформуючими. Якщо повернутись до тверджень Рікера, то, щоб бути ефективною, уява (продуктивна) повинна трансформувати існуючі категорії; вона не може існувати повністю за межами них та відокремлено від них. Це передбачає, що будь-яка трансформуюча фікція не може ігнорувати пам'ять або те, що відбувалося раніше. Вона повинна опиратися достатньою мірою на існуючу реальність, щоб її продуктивна дистанція не була занадто великою.

Так, трансформуючим наратив стає тоді, коли він достатньо заземлений в дійсність та категорії, що склалися, з одного боку, а з іншого боку, трансформуючим він стає, як результат введення в дійсність та в категорії, що склалися у можливість бачити «по-іншому». І це те, на що звертає увагу Рікер у діалозі, що відбувся в Університетському Коледжі Дубліна, в 1988 році, де дослідник описує «парадокс уяви-пам’яті», у межах своєї доповіді «Уява, свідчення та довіра».[256] Цей діалог дає можливість більше зрозуміти, чому наративний підхід та, безпосередньо наратив, такий важливий у трансформації конфлікту. Рікер підкреслює, що саме наративи, розповіді або свідчення здатні об'єднувати пам’ять та уяву, особливо в розповіді історії «по-іншому». Саме ця здатність робить їх трансформуючим конфлікт елементом.[257]

До подібного висновку приходить і Мері Даффі. В своїй доповіді на тему «автобіографія та зцілення пам’яті», відштовхуючись від рікерівського погляду та досліджуючи роль наративів (свідчень) у примиренні, дослідник припускає, що наратив: «Може сприяти пошуку миру та примирення, кидаючи виклик

[256] Див.: Ricoeur P. Imagination, Testimony and Trust / P. Ricoeur // Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy / ed. Richard Kearney and Mark Dooley. – London: Routledge, 1999. – P. 16-17.
[257] Ricoeur P. Imagination, Testimony and Trust. – P. 16-17.

способу, яким суспільство поводиться з вразливою, пораненою пам’яттю, таким чином, щоб сам конфлікт міг бути джерелом зцілення, а не підтримкою суспільного розділення... історії можуть викликати або пробудити громадянський дух до «етичної уяви». Не тої уяви, яка продовжує ненависть чи прагнення помсти, а інший вид, який формує переміну серця: вчитися бачити і проявляти любов, а не огиду до «людської недосконалості».[258] Для Даффі наратив (головним чином особистий) формує простір чуйної турботи про пам'ять страждань, створюючи перспективи, що йдуть в розріз з домінуючим наративом теперішнього. Чесна пам'ять в поєднанні з уявою дає можливість уявити нові стосунки з іншими, відкриваючи можливість нових відносин з минулим. Визнання точки зору тих, хто страждає «саме по собі є актом примирення з минулим».[259]

Більше того, рікерівська увага до того, що продуктивна уява не є чимось, що не має відношення до реальності, допомагає зрозуміти, що, практику уяви в контексті соціального конфлікту не слід сприймати як фантазію проти реальності. Якщо звернутися до українського контексту, то не важко помітити, що в дійсності протистояння відбувається між двома типами уяви, а саме: між уявами конфліктуючих сторін одне про одного. Світ ненависті, непрощення, страху та інших деструктивних переживань нероздільно зв’язаний з уявою сторін про те, ким є протилежна сторона та як до неї слід ставитися.[260] Певна реальність – це наслідок, в тому числі, і певної уяви.

Таким чином, протистояння «запечатаних» наративів та реальності, до якої вони приводять, це результат репродуктивної негативної уяви одне про одного коли існує та відбувається постійна мутація конфліктних світоглядів сторін. Постійна репродукція «запечатаних» наративів. Відповідно,

---

[258] Див.: Duffy M. Conversation Peace: Autobiography and the Healing of Memories / M. Duffy // Theology and Conversation: Towards a Relational Theology / ed. Jacques Haers and P. De Mey. – Leuven: Leuven University Press, 2003. – P. 848.
[259] Duffy M. – P. 852.
[260] Брюггеман У. Пророческое воображение. – С. 23-24.

альтернативна уява – це можливість формування альтернативної свідомості та реальності, де фокус буде зміщений від конфлікту до примирення.

Підхід, що є провідником таких функцій як конфігурація, проникнення у світ адресата, продуктивна уява, це не просто можливість «розпечатати» ворогуючі наративи, та розпочати процес наративого «зшивання» країни. Такий підхід – це можливість формування відкритого наративу, який, як зазначалось раніше, є креативним, творчим, інноваційним і з цієї причини є нескінченно відкритим у своєму потенціалі для створення нових цінностей та нового сенсу в країні.

По-перше, це наратив, який не адаптується до існуючої культури ворогування, мови упереджень, «іншування», «демонізації» один одного та сталих деструктивних значень. Навпаки, це наратив, що створює нову риторику, значення та культуру, виходячи за межі звичної та обмеженої реальності до нескінченного горизонту. «Запечатані» наративи є своєрідним поневоленням мисленнєвого та мовного процесу, користуючись логікою Гадамера. Саме тому, для того, щоб його розпечатати, є необхідність імплементації нових питань та риторики, створюючи умови для діалогічної розмови, яка володіє внутрішньою нескінченністю.

По-друге, в умовах де вже практично розставлені всі крапки над «і» стосовно один одного, це наратив, який створює атмосферу розуміння того, що ніяка історія не може розповісти всю правду про людину чи групу людей. Людина залишаються загадкою як для себе самої, так і для один одного. Більше того, людина спроможна до змін. Узагальнення недопустимі та поспішні висновки недопустимі. Це розуміння, якого дуже важко досягнути в умовах «запечатаних» наративів.

Тому відкритий наратив вказує на нескінченний горизонт, який визначає людські значення, але і, в той же час, перевершує їх. Кожний наратив дає лише частину картини, натякаючи на більшу, яка не завжди доступна людському осягненню. Повертаючись до думок Люсі-Сміта, можемо сказати, що в дійсності немає наративу який би був закінченим. Кожний наратив залишає незакінчену

справу або продовжує її. «Запечатані» наративи у межах українського контексту це не завершена реальність, це скоріше невдалий початок, який слід направляти до конструктивного його завершення.

Таким чином, по-третє, це наратив, що виводить читача за межі відправного пункту усталеного наративу до нескінченного горизонту. Це відкриває можливість осмислювати свою історію, історію спільноти не як окрему та незалежну, але як частину Божої історії спасіння та примирення з людиною. В українському контексті це дає можливість вплетення в наративну реальність метафізичного виміру та наративів які не просто володіють характером третьої моделі наративів по Люсі-Сміту, але й, і були корисними наративами-сценаріями примирення та цінностей які є невід'ємними на цьому шляху.

Висновки до розділу 2

В результаті аналізу загальних основ примирення у теоріях представників сучасної наративної теології та оцінюючи інструментарій запропонований наративним підходом можна зробити наступні узагальнені висновки.

Оцінюючи наративний підхід до примирення в рамках наративної теології та аналізуючи роботи таких дослідників як: П. Рікер, С. Гауервоз, А. Люсі-Сміт в розділі було виділено та проаналізовано декілька функцій наративу, як інструментарію наративного підходу до примирення, а саме: конфігурація/бюджетування або об'єднуюча функція, відкрита закритість наративу, продуктивна уява та функція відкритого наративу: вихід за межі конфлікту.

Як зазначалось в розділі, конфігурація чи сюжетування або об'єднуюча функція наративу – це не тільки можливість поєднувати події по іншому, але й можливість змін або перестановки акцентів в конфлікті. Це можливість бачити події з різних перспектив і залучати різних досвід проживання конфліктних подій, як в історії, так і сучасності. Такий інструмент відкриває можливість працювати з подіями та фактами виходячи за рамки пасивної пам'яті, ставлячи

питання не просто «що» збережено в пам'яті, але «як» та «заради чого» слід пам'ятати. Конфігурація відкриває можливість морального осмислення дійсності. Більше того, конфігурація це також можливість утримувати разом питання та цінності, які б сприяли примиренню, виходу із антропологічної кризи соціальних відносин та формували цілісний сюжет примирення.

Відкрита закритість наративу або проникаюча обмеженість, це функція наративного підходу, яка дає можливість в питанні наративного примирення вийти за рамки технічного або догматичного підходів до миру; знизити відчуття примусу та трансформувати світогляд конфліктних сторін, створюючи простір для слухання та входу в інший наративних світ, а відповідно, досвід. Більше того, функція відкритої закритості наративу створює умови дистанціювання. Проникна властивість наративу дає дві можливості в контексті наративного протистояння: дистанціюватися від власного наративу, розуміючи, що він не єдиний та оголити однобокість конфліктуючих наративів підкреслюючи спільну потребу прислухатися до альтернативних наративів.

В розділі також продемонстрована така функція/інструмент наративного підходу як продуктивна уява. Це можливість вийти за межі звичних інтерпретацій, звичного бачення подій. Це можливість створення «місця, якого немає»: місця нових символів та риторики, нового способу відносин та співіснування.

Таким чином, в розділі продемонстровано, що підхід який володіє таким інструментарієм як: конфігурація, проникнення у світ адресата, продуктивна уява, – це можливість формування відкритого наративу. Наративу, що не адаптується до існуючої культури ворогування, мови упереджень, «іншування», «демонізації» один одного та сталих деструктивних значень; наративу, який створює атмосферу розуміння того, що ніяка історія не може розповісти всю правду про людину чи групу людей, кожна людина знаходиться в процесі життя і спроможна до змін; наративу який, як зазначалось раніше, є креативним, творчим, інноваційним і з цієї причини, нескінченно відкритим у своєму потенціалі для створення нових цінностей та нового сенсу в країні; наративу, що

відкриває можливість осмислювати свою історію, історію спільноти не як окрему та незалежну, але як частину Божої історії спасіння та примирення з людиною.

РОЗДІЛ 3
АКТУАЛІЗАЦІЯ СУЧАСНИМИ ТЕОЛОГАМИ БІБЛІЙНИХ НАРАТИВІВ ПРИМИРЕННЯ І ПЕРСПЕКТИВИ МИРОТВОРЦОСТІ В УКРАЇНІ

Миротворчий потенціал наративної теології базується не тільки на загальних засадах наративному підходу. Наративна теологія є джерелом наративів примирення, які походять з біблійних оповідей. Завдяки розвитку наратології сьогодні Біблія може бути джерелом цілісної теології примирення, можливих сценаріїв примирення, актуалізації цінностей примирення значно більшою мірою, ніж раніше. Так, підходячи до третьої частини дисертаційного дослідження, буде зроблена спроба оцінити миротворчий потенціал ряду біблійних наративів, які можуть бути своєрідним дороговказом до формування наративу примирення. Вони будуть оцінюватися, як і в попередніх частинах дослідження, через призму українського контексту наративного протистояння.

Завдячуючи вкрай важливому дослідженню Рікера про уяву у межах наративної теології та загалом, стає зрозумілим, що тексти, і, як підкреслює Волтер Брюггеман, біблійний текст, зокрема, являють собою роботу уяви. Уява, в свою чергу, представляє «альтернативні світи», виникаючі та існуючі завдяки тому чи іншому висловлюванню.[261] Це дало можливість розглядати біблійні тексти (і не тільки) як сценарії альтернативної соціальної реальності. Це, також, дало можливість розглядати біблійні тексти, як ті, що можуть привести до прямої конфронтації з усталеними, звичними світами або служити формуванню світогляду та дій, що виходять з інакшого розуміння, сприйняття та практики світу. Таким чином, акцент на продуктивній уяві дав можливість побачити та переоцінити біблійні тексти з перспективи створення нової соціальної реальності, протилежної тій, що існує в соціумі та яка закрита до самокритики.[262]

---

[261] Брюггеман У. Пророческое воображение. – С. 9-10.
[262] Брюггеман У. – С. 10-11.

Таким чином, біблійні наративи, які Люсі-Сміт відносить до третьої моделі наративів (з нескінченним горизонтом), можуть бути корисними сценаріями примирення та стимуляторами продуктивної уяви його розуміння та досягнення. Але, що найголовніше, вони можуть бути основою для формування питань та цінностей, які, використовуючи продуктивну уяву та інші функції наративного підходу, можуть бути імплементовані в новий спільний наратив примирення, з метою зцілення пам'яті, формування нової риторики, символів та створення нового сенсу в країні, загалом.

Біблія сповнена розповідей в яких відбувається інтеграція наративу та примирення. Це приклади міжособистісних відносин, включаючи соціальні конфлікти. Вони ілюструють силу узгодження поглядів людей, які намагаються подолати чвари, ворожнечу та досвід чи переживання несправедливості шляхом переговорів, покаяння, прощення та пошуку спільної основи та спільного майбутнього. В цілому, примирення є важливою темою у біблійних розповідях та богослужбовій мові Ізраїлю.[263]

В дослідженні буде звернута увага, головним чином, на три наративи, а саме: наратив Якова-Ісава, наратив Йосипа-Юди (питання пам'яті, покаяння та прощення) та наратив Христа «Назаретський маніфест» (соціальна справедливість, як запорука миру). Акцент саме на ці наративи зроблений з декількох причин.

По-перше, якщо говорити про перші два наративи, то вони є частиною сюжетної лінії про важкі братерські (включаючи сестринські) відносини (Каїн-Авель, Ісак-Ізмаїл, Яков-Ісав, Лія-Рахіль, Йосип-Брати), де, незважаючи на конфлікт і весь трагізм відносин, кожна наступна історія демонструє, яким може бути поступовий шлях подолання конфлікту. Трагічний початок закінчується примиренням і відновленням відносин. Серія історій про відносини, фон яких трагічний, стає свідченням можливості шляху від кровної помсти до життя, від

[263] Див.: Matthey J. Come Holy Spirit, heal and reconcile: Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 9-16, 2005. – Geneva: WCC Publications, 2008. – P. 71.

трагедії до надії.[264] В українському контексті наративного протистояння та трагічних соціальних відносин, подібні наративи – це нова можливість моделювання світогляду, де будь-яка трагедія і конфлікт все-таки відкриті до надії на кінцеве примирення.

Наратив Христа «Назаретський маніфест», в свою чергу, є частиною євангельського наративу Божої роботи примирення. Він ґрунтується та зосереджується на месіанському служінні Ісуса з Назарету, де його страждання пов'язуються зі стражданнями всього людства і тому є виразом глибокої солідарності Бога з агонізованим, роздробленим і страждаючим світом.[265] Більше того, якщо осьовими питаннями та цінностями наративів Якова-Ісава, Йосипа-Юди є пам'ять, покаяння, прощення, то головною для наративу про Назаретський маніфест Христа є соціальна справедливість, що привносить сутнісне доповнення картини примирення, оскільки надає основу для здорового балансу в соціумі.

По-друге, наративи представляють конфлікт та можливий сценарій примирення всередині однієї сім'ї, нації, а деякі з них, головним чином, наратив Якова-Ісава, включають навіть питання міжнаціонального примирення. Тут читач зустрічається з братами, сім'ями, соціальними групами, які стають відкритими антагоністами і пробивають свій шлях до примирення. У сучасному українському контексті відновлення протистояння всередині країни (безумовно не применшуючи зовнішній вплив та агресію, які, тим не менш, стали можливими з причини наявності внутрішніх протиріч), де ще донедавна брати друзі, сусіди стали ворогами та антагоністами, асоціюючи себе з тією чи іншою соціальною групою, такі наративи яскраво резонують з українським контекстом.

По-третє, наративи передбачають можливість прочитання їх як на індивідуальному так і на соціальному рівнях. Ряд моментів, наприклад в

---

[264] Див.: Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине / Р.И. Тацюн // Філософія і політологія в контексті сучасної культури / Ред. О. С. Токовенко. – Дніпро., 2017. – Вип. № 5 (20). – С. 49-50.
[265] Matthey J. – P. 73.

розповіді про Якова-Ісава, чітко вказують на те, що наратив братів можна читати на двох рівнях: або як історію відносин на індивідуальному (сімейному) рівні, або як на національному. Це аспект влучно підкреслює Сахая Татеус Томас в своєму дисертаційному дослідженні присвяченому вивченню миротворчого потенціалу розділу книги Буття 12-50.[266] Протягом всього наративу голові персонажі не представляють себе тільки. Вони представляють соціальні групи також. Яків представляє Ізраїль, Ісав представляє Едом. Ось чому цей наратив не слід розглядати тільки як про окремих індивідів, але й як про відносини між Ізраїлем та Едомом.[267] Зауваження двохрівневості наративу рівно справедливе і до наративу Йосипа та братів, включаючи наратив назаретського маніфесту Христа. Відповідно, це відкриває можливість їх осмислення та застосування на різних рівнях соціальної дійсності, спроба чого і зроблена в дослідженні. Оскільки формування нової наративної реальності логічно та послідовно стосується як рівня індивідуального, так і національного. Світогляд, цінності – це елементи соціальної дійсності, що обумовлені як індивідуальним (сімейним), так і колективними впливом.

По-четверте, розповіді представляють які саме питання, цінності (форми антропологічної кризи) неминуче виникають як наслідок конфлікту (дискурс болісної пам’яті, непрощення, ненависті, зневаги, недовіри, братовбивства, а також цикли психічних, емоційних, фізичних травм як з однієї, так і з іншої сторони), а також які питання та цінності підводять ворожі сторони до примирення та формування між ними нового спільного наративу. Більше того, наративи систематично та послідовно підкреслюють духовний, метафізичний вимір примирення, що часто недооцінюється в більш технічних підходах до миру.

---

[266] Див.: Sahaya T. T. Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12-50: A dissertation presented in partial fulfilment of the requirements for the Doctor’s Degree in Theology. – Vienna, 2016. – 225 p.
[267] Sahaya T. T. – P. 78.

Таким чином, аналіз кожного з біблійних наративів побудований наступним чином: спочатку представлений загальний сюжет розповіді та його ключові етапи. Представляючи загальний сюжет біблійних наративів примирення, автор дисертаційного дослідження використає класичну п'ятиступеневу модель сюжету, представлену в дослідженні Джина Ска «Наш Отець розповів нам».[268] П'ятиступенева модель сюжету включає наступні етапи: експозицію/зав'язку, підвідні моменти, розвиток дії, кульмінація/розв'язка, закінчення.[269]

Далі, на основі аналізу сюжету розповіді, зроблена спроба визначити певний дороговказ примирення представлений в наративі, головним чином, питання та цінності, які йому сприяють. Також зроблена спроба застосування результатів аналізу наративів до українського контексту під кутом спроби зрозуміти, які питання та цінності мають потенціал розірвати «запечатані» наративи, та які питання та цінності за допомогою такого інструментарію наративного підходу як конфігурація, рефігурація, продуктивна уява слід інтегрувати в формування нового сенсу та наративу в країні.

3.1. Миротворчість у наративі про відносини братів Якова та Ісава.

Використовуючи в дослідженні п'ятиступеневу модель сюжету, представлену в дослідженні Джина Ска, справедливим є зауваження Альфреда Агієнти (який своє дисертаційне дослідження повністю присвячує вивченню наратива Якова-Ісава, включаючи аналіз його миротворчого потенціалу),[270] що п'ятиступенева модель представлення сюжету наратива Якова-Ісава є лише допоміжною. В наративі Якова-Ісава основні зусилля слід спрямовувати на дослідження драматичних дій, що представлені в розповіді, а ніж на намагатися

---

[268] Див.: Ska J. L. «Our Father Have Told Us»: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. – Rome: Subsidia Biblica – 13, 2000. – 129 p.
[269] Ska J. L. – P. 20-30.
[270] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». A Narrative Study of the Story of the Fraternal Strife and Reconciliation Between Jacob and Esau (Genesis 25-33): A dissertation presented in partial fulfilment of the requirements for the Doctor's Degree in Theology. – Leuven, 2006. – 349 p.

помістити біблійних текст у межі будь-якого сюжету.[271] Таким чином, рухаючись аналогічно до Альфреда Агієнті у виділенні ключових сюжетних етапів в розповіді Якова-Ісава, наратив можна структурувати наступним чином.

Зав'язка: народження братів, раннє життя (Бут. 25:19-28). Більшість вчених погоджуються, що саме Бут. 25:19-28 є експозицією сюжету Якова-Ісава. Більше того, як зазначає Агієнта Бут. 25:19-26 не просто зав'язка до наративу Якова-Ісава, але й слугує експозицією до всього наративного циклу Якова. Цей підрозділ має всі характеристики класичної експозиції в оповіданнях. Він включає всі необхідні моменти, що представляють ситуацію і передують почату основних подій.[272]

Тут представлені практично всі головні герої сюжету: батьки (Ісак і Ревека) та сини-близнюки (Ісав і Яків), з певними подробицями стосовно їх особистостей. Більше того, тут представлений контекст, в якому буде розгортатись сюжет.[273] Уже в зав'язці робиться натяк на головну проблему чи конфлікт. Оповідач повідомляє про борсання дітей в утробі матері, а пророцтво натякає про майбутню боротьбу між синами Ісака (Бут. 25:23). Більше того, натяк на ймовірну складність відносин між братами в майбутньому також зображується через контрастний опис фізичний характеристик братів, їх стилю життя та прихильності батьків до різних синів (Бут. 25:28).[274]

Підвідні моменти: продаж первородства, патріархальне благословення (Бут. 25:29-34; 27:1-45). Якщо в зав'язці оповідач презентує тему конфлікту в загальних рисах: підозріле борсання дітей в утробі матері, пророцтво, контрастний опис особистостей братів, то на етапі підвідних моментів, напруженість у відносинах між братами стає відкритою. Як зазначає Ска, «підвідний момент» – це момент, в якому конфлікт чи проблема вперше

[271] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 125.
[272] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 125.
[273] Ska J. L. – P. 21-23.
[274] Sahaya T. T. – P. 81.

з'являється відкрито і привертає увагу читача.[275] До усього зазначеного в експозиції розповіді, спочатку додається короткий епізод досить неприємної угоди про купівлю-продаж первородства між Яковом і Ісавом (Бут. 25:29-34). Як влучно підкреслює Уолтон, обидва персонажа в наративі представлені в негативному світлі. Ісав представлений як імпульсивна людина, що керується тимчасовими бажаннями. Більше того, як людина, яка з легкістю може уступити своє первородство за сочевичне варево. З іншого боку, Яків представлений як людина, що користується імпульсивністю та слабкістю свого брата. Тому не зважаючи на те, що оповідач презентує, головним чином, характер Ісава і це представлення досить з негативної сторони, тим не менш, «…уривок залишається відкритим і вільним від чорно-білих суджень на користь будь-кого з братів».[276]

Але наратив на цьому не завершується і презентує загострення ситуації через інцидент крадіжки Яковом благословення Ісава. Цей епізод виявляє остаточне руйнування відносин між братами (27:1-45). Таким чином, напружені відносини між братами переходять у відкритий конфлікт (Бут. 27:41).[277] Але на момент досягнення кінця епізоду крадіжки благословення, наратив рухається вже до наступного моменту в розповіді. Це вводить читача в наступну стадію сюжету.[278]

Розвиток дії: втеча Якова та зустріч з Богом в Бет-Елі, підготовка Якова до зустрічі з Іавом, зустріч Якова з Богом в Яббоці (Бут. 28:10-22; 32:2-22; 32:23-33). Як зазначає Ска, на етапі «розвитку дії» оповідач, як правило, представляє намагання головного героя шукати вихід з кризи, що склалася чи конфлікту. І це може складатися не просто з одноразової дії, але з серії дій,

---

[275] Дослідник також підкреслює, що в багатьох випадках «підвідний момент» складно відокремити від «експозиції» чи «розвитку дії». Див.: Ska J. L. «Our Father Have Told Us»: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. – Rome: Subsidia Biblica – 13, 2000. – P. 25.
[276] Див.: Walton K. Thou Traveller Unknown: The Presence and Absence of God in the Jacob Narrative. – Milton Keynes: Paternoster, 2003. – P. 21.
[277] Див.: Sacks J. Not in God's Name: confronting religious violence. – New York: Schocken Books, 2015. – P. 126.
[278] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 126.

включаючи їх повторення.[279] Ска, а за ним і Агієнта, звертають увагу на так звану «конструкцію сходів», в умовах якої дія відбуваються декілька раз, як правило три, перед тим як здійснитися повною мірою або на «підготовчі сцени», які, зазвичай, слугують прелюдією вирішального моменту сюжету.[280]

Таким чином, як тільки розгорається відкритий конфлікт між братами, читач бачить ряд заходів, вжитих для стримування конфлікту, і, в кінцевому результаті, досягнення його остаточного вирішення. Тому в розвитку дії оповідач повідомляє про три моменти: втечу Якова з батьківського дому (Бут. 28:10-22), його підготовку до зустрічі з Ісавом (Бут. 32:2-22) та його зустріч з таємничим незнайомцем в Яббоці (Бут. 32:23-33).

Кульмінація/розв'язка: зустріч Якова з Ісавом (Бут. 33:1-11). Зі слів Ска, розв'язка – це момент найвищої напруги або драматичності, це момент появи вирішального елементу чи персонажу в розповіді, фінальний етап наративу. На цьому етапі головна проблема чи конфлікт вичерпується частко чи повністю.[281] Цей момент в розповіді відкривається в Бут. 33:4, який потім здійснюється в Бут. 33:5-11. Таким чином, як зазначає Агієнта, Бут. 33:4 стає тим, що в контексті наратології визначається як «поворотний момент», після якого розв'язка конфлікту чи кризи в житті сторін протистояння стає питанням часу.[282]

Закінчення: мирне прощання братів (Бут. 33:12-17). Бут. 33:12-17 є закінченням або епілогом до подій, що зображувались до цього моменту і повідомляє про наслідки вирішальної зустрічі братів. Між вченими існують розбіжності стосовно значення цього епізоду. Дебати головним чином пов'язані з питанням чи було належним чином вирішене братерське протистояння. З огляду на те, що Бут. 33:16-17 зображує картину розділення братів і їх подальший рух до різних пунктів призначення (Ісав подався в Сеїр, а Яків в Суккот), деякі дослідники, головним чином, такі як Джордж Коутс (на якого найчастіше

[279] Ska J. L. 25-26.
[280] Ska J. L. – P. 26-27. Також див.: Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 127.
[281] Ska J. L. – P. 27.
[282] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 128.

роблять посилання і який кидає серйозний виклик розумінню природи примирення між братами), взагалі піддають сумніву наявність факту примирення між братами.[283]

Не намагаючись надати вичерпні антитези доказам Коутса, наведеним у праці «Суперництво і примирення», з огляду на цілі даного дисертаційного дослідження, в дослідженні продемонстрований альтернативний погляд на кінцівку наративу, в якому кінцівка свідчить не стільки про відсутність примирення, скільки про реалістичний процес його досягнення.

Тому, з огляду на більш широкий літературний контекст розповіді та відштовхуючись від дослідження Агієнти, тут слід зазначити декілька моментів. По-перше, явна трансформація головних героїв в наративі (що буде відображено у подальшому аналізі миротворчого потенціалу розповіді) є достатнім аргументом довіряти щирості їх дій в фінальних сценах наративу. По-друге, той факт, що розповідь більше не згадує про будь-які конфлікти між братами в подальшому, свідкує про те, що їх примирення було стійким і дійсним. По-третє, глибоко укорінений страх Якова перед Ісавом, який і став причиною розділення братів після примирення, є природньою, часто, невід'ємною частиною процесу примирення. Таким чином, як зазначає Агієнта, розлука братів після їх мирного возз'єднання, момент, який викликав стільки дискусій серед деяких науковців, відображає скоріше реалістичний погляд на процес примирення, а не його відсутність.[284] Стверджуючи, що примирення передбачає миттєве фізичне возз'єднання між конфліктуючими сторонами, дослідники здається забувають, що в дійсності примирення часто вимагає, від людей вступити у відносини з тими, хто наніс їм біль або планував це зробити. Такий крок, як правило, вимагає

[283] Див.: Coats G. W. Strife and Reconciliation: Theme of a Biblical Theology in the Book of Genesis / G. W. Coats // Horizons in Biblical Theology. – 1980. – No. 2. – P. 27.

[284] Див.: Agyenta A. When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies. The Problem of the Conclusion to the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33,1-17) / A. Agyenta // Ephemerides theologicae Lovanienses. – 2007. – No. 83/1. – P. 127-133.

як адекватної людської так і психологічної підготовки і не може бути поспішним.[285]

Сторонам, які виходять з конфліктної ситуації, дійсно потрібен певний час для перевірки дійсності, а саме, щоб позбутися своїх страхів і побоювань і перевірити щирість один одного, перш ніж переходити до більш тісного союзу, фізичного чи іншого. Це, нажаль, не відбувається відразу і не може бути просто запрограмовано чи сплановано. На думку Агієнти саме цю непередбачуваність і непрограмованість процесу примирення підкреслює наратив Якова-Ісава, демонструючи це після примирення братів.[286] Таким чином, з цієї точки зору, розповідь досить критична щодо будь-яких поспішних спроб змусити колишніх ворогів швидко перейти в стан дружби заради миру і примирення.

Крім вищевикладеного реалістичного погляду на примирення, наратив також пропонує більш глибоку духовну концепцію примирення. Примирення – це питання відносин, а саме формування нового світогляду (*metanoia*). Не дивлячись на те, що брати не залишились разом, тим не менш, вони визнали право на існування один одного. Це обоюдне визнання один одного було представлене дивовижними заявами, які кожний робить у фінальних сценах. Ісав, що переживає біль стосовно втрати батьківського благословення говорить, що «я маю багато» (Бут. 33:9). В свою чергу, Яків, який все життя намагався перевершити всіх, зараз каже: «маю я все» (Бут. 33:11). Коли те, що має один перестає бути ціллю для іншого, щоб заволодіти цим, можливість спільного існування стає реальністю.[287]

Таким чином, варто зазначити, що мир та примирення в розповіді Якова-Ісава – це не просто метод виправлення викривлених соціальних відносин, це скоріше парадигма життя. Тут не може йти мова просто про зупинку конфлікту, але й про світоглядну ціннісну соціальну трансформацію. Трансформацію

---

[285] Agyenta A. When Reconciliation Means More than the ‘Re-Membering’ of Former Enemies. – P. 127-133.
[286] Agyenta A. When Reconciliation Means More than the ‘Re-Membering’ of Former Enemies. – P. 127-133.
[287] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 329.

розуміння себе і іншого, трансформацію дій та образу життя загалом, які кореняться в наративах, що живуть в суспільстві.

Сам наративний світ розповіді Якова-Ісава демонструє складність завдання відновлення миру та примирення після зіпсованих стосунків між братами. Розповідь не залишає жодних ілюзій щодо труднощів, з якими доведеться стикається в процесі реалізації прагнення виправити зруйновані стосунки.[288]

Трохи забігаючи наперед та розмірковуючи про природу примирення в розповіді Якова-Ісава через призму розблокування злоякісних наративів та формування нового спільного наративу примирення в українському контексті, наратив Якова-Ісава певною мірою демонструє, що наявність нового наративу не обов'язково відразу об'єднає конфліктні сторони. Довіра – це не миттєвий процес. А страх, упередження – це не те, що проходить відразу, особливо в контексті багатолітньої ворожнечі. Наративне примирення, яке, головним чином, пов'язане з ідентичністю сторін, їх світоглядними засадами, готовністю подивитися на реальність по іншому, і примирення взагалі, не можуть бути швидкими.

Дороговказ до примирення в наративі Якова-Ісава. Багато дослідників вважають, що наратив примирення між Йосипом та його братами (Бут. 37-50) є безпрецедентним і деталізованим представленням теми примирення та прощення в процесі цього примирення у всій Біблії.

Незважаючи на те, що наративу примирення між Яковом і Ісавом не приділяли стільки уваги, як, наприклад, наративу Йосипа та братів, важливо зауважити, що біблійні історії, навіть ті, що мають досить загальні риси з тієї чи іншої теми, завжди унікальні і часто привносять особливу перспективу в загальну тему. В даному випадку є можливість розглянути вклад наративу Якова-Ісава в тему примирення.

---

[288] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 307.

Розділення як можливість (Бут. 27:45б). Процес примирення в наративі Якова-Ісава, як би це не звучало парадоксально, починається з розділення сторін конфлікту (Бут. 27:45б). Ревека радить Якову втекти на недовгий час до свого дядька Лавана (Бут. 27:44а) і залишатися там, допоки гнів його брата не вщухне і він забуде, що Яков зробив йому (Бут. 27:45).[289] Це демонструє певну перспективу на розділення та його розуміння. Тут розділення – не стільки логічне завершення конфлікту, скільки можливість та початок його вирішення. Саме в розділенні Ревека вбачає можливість уникнення трагедії. Сюжет історії не дає можливості припустити, що порада Ревеки це усвідомлений крок з її боку в плануванні примирення між синами. Розділення ворогуючих синів тут навряд чи можна розцінювати як прояв стратегічного мислення Ревеки. Скоріше мова йде про імпульсивно-ситуативну дію, керуючись природним бажанням врятувати життя сина. Але, як би там не було, розділення ворогуючих сторін запобігло трагедії – братовбивству і, в кінцевому рахунку, дало можливість для реалізації примирення.

Тому це питання та перспектива, яку слід враховувати та інтегрувати в наративно розділене суспільство. Формувати соціальну реальність та розуміння, що поняття розділення та примирення можуть бути не тільки взаємовиключними. Розділення може бути приводом, початком та можливістю примирення.

Пам'ять про болісне минуле (Бут. 27:44-45а). Але не дивлячись на те, що в словах Ревеки є певна інстинктивна мудрість, в самому наративі спостерігається певна критичність до її очікувань. Тут, головним чином, йде мова про два моменти. По-перше, до припущення Ревеки, що перебування Якова в Харані має тривати недовгий проміжок часу. Агієнта, досліджуючи уривок 27:44а і, безпосередньо, вислів на івриті אֲחָדִים יָמִים (*ăḥāḏîm yāmîm*), підкреслює, що Ревека вказує на короткий період часу.[290] Ревека плекає надію, що сам час автоматично вилікує розрив між її синами. За короткий проміжок часу

[289] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 312.
[290] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 312.

напруження охолоне, Ісав забуде про вчинок Якова і возз'єднання братів стане знову можливим.

Але короткий проміжок часу, в дійсності, обернувся на дві повні декади (Бут. 31:28) або, за підрахунком Раші, на три повні декади: «Яків провів за межами батьківського дому тридцять шість років».[291]

Цей момент яскраво демонструє, що тривалість розділення сторін конфлікту та досягнення самого примирення не можуть бути чітко визначеними чи спроектованими. На наративному рівні розповіді не важко зрозуміти, чому саме не довгий проміжок часу обертається в двадцять років.[292] На глибинному рівні розповідь ніби попереджає проти поспішних рішень в ім'я миру. Аутентичне примирення може займати дуже довгий проміжок часу.[293]

Наратив примирення – це підняття питання природи аутентичного миру, тієї цінності яка не може бути досягнутою швидко або поспішними рішеннями. Там, де йде мова про трансформацію конфліктних ідентичностей, світоглядів, сприйняття один одного не може йти мова про швидке досягнення результату. Тому наратив примирення – це формування нового сприйняття, що таке процес примирення: довгий, не безболісний шлях до формування спільного майбутнього.

Друге. Більш вагомою є ілюзія Ревеки про те, що Ісав забуде про болісне минуле. Наратив піддає сильній критиці і цю перспективу. Ревека припускає, що час не тільки полікує сильні емоції гніву її старшого сина, але й зітре будь-які спогади про болісне минуле (27:45а). Якщо порівнювати наратив примирення Якова і Ісава з наративом про примирення Йосипа та братів, безумовно, останній яскраво зосереджує фокус на нагадуванні того, що відбулося в минулому. Тим

---

[291] Див.: Тора с комментариями РАШИ. Т.1. Берешит. – М.: ЛЕЙХАИМ, 2010. – С. 505.

[292] Якову потрібен час, щоб пройти період налагодження стосунків зі своїм дядьком, розібратися з суперництвом між своїми дружинами, підняти багатодітну сім'ю, накопити майно тощо. Тільки після цього він вирушає в дорогу назад до Ханаану.

[293] Див.: Wells H. Theology for Reconciliation: Biblical Perspectives on Forgiveness and Grace / The Reconciliation of Peoples. Challenge to the Churches / G. BAUM & H. WELLS (eds.). – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009. – P. 14.

не менш, у розповіді Якова-Ісава не слід випускати з уваги виразні дії персонажів, які інколи передають сенси краще, а ніж слова.[294]

Наратив демонструє, що навіть після двадцяти років, сам Яків не забув про свій вчинок стосовно брата і не вважає, що про це забув Ісав. У протилежному випадку страх и тривожність Якова в його мандрівці додому і русі на зустріч Ісаву, було б дуже важко пояснити. Також, не дивлячись на те, що сам наратив відкрито не згадує про апеляцію Ісавом до минулих подій, його поведінка, тим не менш, дає зрозуміти, що пам'ять про минуле нікуди не зникла, більше того, згадка про те, що Ісав іде на зустріч Якову з озброєними вояками в кількості чотирьохсот (Бут. 32:6) ніби підштовхує до думки, що Ісав не має мирних намірів. Таким чином, досліджуючи текст, Агієнта звертає уваги на два моменти. По-перше, окрім емоційного прийняття Ісавом свого брата (Бут. 33:4), що складає враження ситуації вираження Ісавом свого прощення Якову, реакція Ісава на подарунки Якова якраз демонструє, що минуле не забуте. Початкова відмова Ісава від подарунків демонструє не бажання останнього скласти враження, що його прихильність до Якова обумовлена подарунками останнього. Тому спочатку Ісав відмовляється від запропонованого, а трохи згодом, коли Яков довів, що подарунки запропоновані на знак вдячності за мирний прийом, Ісав погоджується взяти.[295] Більше того, Агієнта, відштовхуючись від контексту примирення братів, що зображений в наративі, вказує на вірогідність того, що подарунки були прийняті також як форма відшкодування за несправедливість, яку пережив Ісав зі сторони Якова.[296]

Таким чином, зважаючи на збентеженість Якова, не важко говорити про його пам'ять минулих подій. Окрім свого надмірного страху перед братом, який оповідач неодноразово підкреслює, і що демонструє його відчуття провини, Яків насправді зображений у сюжеті як хтось, кому важко прийняти своє минуле і змиритися з ним. Сцена боротьби Якова з «невідомим» дуже яскраво це

[294] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 313.
[295] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 313-314.
[296] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 262-264.

демонструє.[297] Яків повинен був протистояти своєму темному і сумнівному минулому, прийняти його і признати, щоб досягнути нового сприйняття себе та іншого.

Як зазначає Джонатан Сакс, саме події на березі Яббока, а саме: зустріч та боротьба Якова з «невідомим» (Бут. 32:8-22) – є ключовим моментом відносин та примирення між Яковом та Ісавом та, взагалі, цієї сімейної драми, який повністю змінив хід історії та, головно, ідентичність та сприйняття себе Яковом.[298] Для того, що зрозуміти, що події тієї ночі важливо не випускати з поля зору два важливих моменти з життя Якова. *Перший момент*. Виділяється один факт з раннього життя Якова: він прагнув бути Ісавом. Він боровся з ним в утробі (Бут. 25:22); він народився, тримаючись за п’ятку Ісава (таким чином, ім'я Яків означає – «той хто тримається за п'яту») (Бут. 25:26); він купив первородство Ісава (Бут. 25:31); він одягнувся в одяг Ісава (Бут. 27:15); він забрав благословення Ісава (Бут. 27:30); коли сліпий Ісаак запитав його хто він, Яків відповів: «Я – Ісав, твій первісток!» (Бут. 27:19). Ймовірну причину такої поведінки Якова можна розгледіти в тому, як представлений Ісав в розповіді. Ісав – первістк (Бут. 25:25; 27:19) Він вийшов з утроби матері «…рудий, увесь волохатий, наче кожух. Тож назвали його Ісавом» (Бут. 25:25). Ісав означає «створений відповідно».[299] Ісав був людиною поля, досвідченим мисливцем, сильним, повним енергії (Бут. 25:27). Але, що найбільш важливо, він був дитиною, яку любив батько (Бут. 25:28а). В той час, коли Яків представлений як людина тиха, стримана, домашня і та, яку любить мати (Бут. 25:27б; 25:28б). Тож не дивно, що першим бажанням Якова було бажання стати таким, як Ісав. В Якова є певний еталон, на який він не просто рівняється. Він хоче бути Ісавом і зайняти його місце. Це бажання настільки сильне, що він почитає втрачати особисту ідентичності. Таким чином, насилля яке скоїв Яків по відношенню до Ісава, включаючи батька було спровоковано тим, що Рене Жирар назвав

[297] Sacks J. – P. 125-143.
[298] Sacks J. – P. 130-134.
[299] Sacks J. – P. 136.

«міметичне бажання» (*mimetic desire*), «бажання імітувати – бажання мати те, що має інший, яке, в кінцевому рахунку, стає бажанням бути тим, ким є інший. Саме в «міметичному бажанні» автор вбачає корінь насилля.[300] Як підкреслює Сакс, ніде в іншій літературі це не показано так чітко, як в історії біблійного Якова.[301]

Другий момент. Деталь, яка, як правило, залишається не поміченою в сюжеті розповіді, стосується наявності другого благословення. Не зважаючи на те, що Яків вкрав благословення Ісава, Ісаак, перед втечею Якова з дому, не відпускає молодшого сина без благословення (Бут. 28:3-4). Якщо перше благословення, яке Яків вкрав стосувалось багатства (Бут. 27:28) і влади (Бут. 27:29), то друге благословення говорило про дітей (Бут. 28:3) та землю (Бут. 28:4). Друге благословення і є благословенням Заповіту. Діти та земля – це те, що Бог обіцяв Авраамові. Знову і знову Бог благословляв патріархів, але завжди і тільки в контексті дітей і землі. Бог ніколи не обіцяв їм багатства землі або панування над своїми братами. Багатство і влада не мають ніякого відношення до Заповіту. Вони не є частиною долі Ізраїлю. Те, що зробив Ісаак у другому благословенні – він передав Якову спадок Авраама, сказавши, по суті: ти будеш продовжувати заповітні відносини в майбутньому.

Друге благословення Ісаак дає Якову, знаючи, що це Яків. Цією дією Ісаак дає зрозуміти Якову, що благословення яке він вкрав, не має для нього ніякого значення, він не може жити життям Ісава. Ісаак знав і розумів, що його діти різні. Їхні шляхи розійдуться. Вони виправдовували різні благословення. Отримуючи своє благословення, Яків більше не мав потреби обманювати ні себе, ні інших. Ісаак відкрив двері правди. Тому перед зустріччю з «невідомим», Яків опинився перед дверима бажаного і дійсного, вкраденого і Богом подарованого. Він мусить визначитись.[302]

---

[300] Див.: Girard R. Violence and the Sacred. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979. – P. 143-168. Також див.: Жирар Р. Вещи, которые от создания мира. – М.: ББИ, 2016. – С. 331-348; Жирар Р. Козел отпущения. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – С. 80-97.
[301] Sacks J. – P. 136.
[302] Sacks J. – P. 137.

Одним з ключових моментів історії боротьби Якова з «незнайомцем» являються слова: «І Яків назвав те місце Пенуел, говорячи: Я бачив Бога обличчям в обличчя і моя душа залишалася живою» (Бут 32:31). Цей пасаж важливий оскільки в ньому фігурує ключовий термін, який супроводжує весь наратив. Йдеться про поняття פָּנִים (*panim*) – «обличчя». Це слово фігурує, як в моменті зустрічі Якова з Богом, так і в моменті зустрічі Якова з Ісавом (Бут. 33:10). Якщо взяти глави 32-гу і 33-ю (підготовка Якова до зустрічі з Ісавом, боротьба з «незнайомцем вночі і сама зустріч з братом) знову і знову з'являється слово פָּנִים в різних варіаціях. Частота використання терміну і акцент на понятті практично втрачається із-за перекладу. Але якщо, наприклад, буквально перевести вірш Бут. 32:20, то частота його використання не може бути не поміченою: «Скажи: «Ось, і раб твій Яків йде за нами», так як подумав: «я очищу його обличчя від гніву дарами, які йдуть перед моїм обличчям, і потім побачу обличчя його; може він підніме моє обличчя». Іншими словами, наратив Якова-Ісава – це драма, яка має відношення до обличч: обличчя Ісава, Якова та самого Бога.

Не може бути звичайним збігом той факт, що причиною по якій Яків зміг вкрасти благословення Ісава стала сліпота Ісаака. Крадіжка була можливою лише тому, що Ісаак не міг бачити. І розповідь в цьому місці стає своєрідним есе про чуття. Позбавлений одного з чуттів, Ісаак використовує чотири інших. Він пробує їжу, чіпає руки Якова, нюхає його одяг. Він чує його голос (Бут. 27:18-27) В кінцевому рахунку, Ісаак довіряє доказам смаку, дотику і запаху, не зважаючи на голос, і дає Якову благословення. Він робить це лише тому, що не може побачити обличчя Якова.

Яків – це людина, яка приховує своє справжнє обличчя. Він той, кому комфортно в масці. Тому він дуже спритно провів батька, він дуже спритно провів брата. Але в цій розповіді є той, перед яким можна одягати будь-які маски і жодна з них не спрацює, тому що він оцінює людину не з зовні, а з в середини – Бог. Зустріч з ним – це зустріч з собою справжнім.

Це приземлює розуміння того, що відбувалося тієї ночі. З ким і за що боровся Яків. Це була битва Якова з правдою його життя, битва з особою в присутності обличчя, яке відображає його справжнє обличчя. Це була битва з минулим собою за себе майбутнього в якій Яків дістав перемогу. Він повертає Ісаву вкрадене багатство та владу (Бут. 33:10-11) зі словами: «…в мене є все» (Бут. 33:11б).[303]

Таким чином, всупереч логіці Ревеки, наратив Якова-Ісава схоже підкреслює, що згадування про болісне минуле є невід'ємною частиною відновлення зруйнованих стосунків та ідентичності. Мабуть, ні в одної із сторін конфлікту не має зацікавленості ігнорувати причини кризи стосунків, що склалися. Відповідно, правду про минуле потрібно нагадати і визнавати з усією чесністю та щирістю і, що ще більш важливо, протистояти пам’яті минулого з мужністю та рішучістю. Це звичайно непроста задача. Одна справа згадати минуле, зовсім інша – мати можливість наполегливо боротися зі спогадами.[304]

Наратив примирення не може ігнорувати питання пам’яті. Як і у випадку з розділенням, пам'ять – це не тільки причина конфлікту, але й його вирішення. Тому пам'ять – це вісь навколо якої обертаються всі інші питання болісних відносин, головним чином, питання правди. Наратив примирення повинен включати правду про минуле і з чесністю та щирістю визнавати її. Наратив примирення – це можливість сторін подивитися в очі правді. Людина чи спільнота повинна відкрито і щиро подивитися на свою минулу історію. Тому що історія протистояння та узгодження правди – це сутнісний компонент будь-яких зусиль з досягнення миру.[305]

Пошук прощення та солідаризація (Бут. 33:3-4). Серед дослідників склалася загальна думка, що Бут. 33:4 – пасаж, який чітко демонструє акт прощення. Але в той час як, на сцені зображується Ісав, що відмовляється від

---

[303] Sacks J. – P. 137.
[304] Див.: Lederach J. P. The Journey Toward Reconciliation. – Scottdale: Herald Press, 1999. – P. 70-75.
[305] Sahaya T. T. – P. 120.

помсти і з радістю приймає свого брата, в наративі не має чіткого посилання Якова, який признає свою провину і відкрито звертається до Ісава з проханням про прощення. В дійсності, це особливий аспект в розповіді Якова-Ісава, оскільки ніде в наративі немає чітких посилань на визнання провини, прощення та примирення сторін. І це, знову ж таки сильно відрізняє наратив Якова-Ісава від наративу Йосипа та братів, де в останньому ці питання представлені більш чітко.[306]

Тим не менш, слід зазначити, що в розповіді Якова-Ісава присутні ряд візуальних та символічних жестів, що здійснюються в ключових місцях наративу. Вони красномовніше говорять про вину та прохання про прощення, а ніж слова. Тому, сказати, що Яків не сповідує вину і не просить про прощення, значить не звертати увагу на ці жести.

П'єтро Боваті, посилаючись на 1 Цар. 25:24-25 та цілий ряд інших біблійних текстів,[307] продемонстрував як в біблійному тексті прохання про прощення, в контексті конфлікту, може приймати форму або словесного виразу або жесту. В деяких випадках існує поєднання першого і другого, де слова прямо підтверджуються діями і навпаки.[308] В такому випадку, семикратний уклін Якова (Бут. 33:3) є немалозначним жестом в контексті конфлікту між братами. Не дивлячись, як зазначає Агієнта, на велику спокусу розцінювати дії Якова та його сім'ї, загалом, як дії, обумовлені боязню перед вселяючим страх Ісавом, не слід обходити увагою мову тіла, що представлена в контексті Бут. 33:1-17.[309] Як зазначає Боваті, акт прострації в таких контекстах як Бут. 33:1-17, є визнанням вини і проханням винуватця про милість.[310]

---

[306] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 315.
[307] Вих. 10:16-17; 1 Цар. 15:24-25; 2 Цар. 24:10; 2 Цар. 19:20-21; Пс. 40:5; Пс. 50:3-4, 5-6. Див.: Bovati P. Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. – P. 127.
[308] Bovati P. – P. 124-128.
[309] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 316.
[310] Bovati P. – P. 126-128.

Звертаючи увагу на уривок Бут. 33:1-7, Сахая підкреслює важливість солідаризації в процесі примирення та пошуку прощення.[311] Поклін Якова перед Ісавом і залучення його сім'ї до цього – це залучення сім'ї до процесу примирення. Наратив демонструє, що примирення між Яковом і Ісавом це не просто примирення між двома особами, а й примирення між двома сім'ями, соціальними групами. Таким чином, примирення вимагає підтримки зі боку спільноти.

У світлі вищезазначеного, слід підкреслити декілька моментів. По-перше, невід'ємною частиною формування наративу примирення є прощення. Відсутність, на перший погляд, будь-якого явного визнання провини і публічного прохання про прощення зі сторони Якова, що демонструє, що символічні дії, інколи, говорять голосніше, а ніж самі слова. У деяких випадках, це єдиний шлях до примирення та миру, як такого. Це вказує на тісний зв'язок між вербальними виразами та діями. Якщо говорити в контексті формування наративу примирення, то наратив примирення – це, з одного боку, вербальні вирази, що закликають до певних дій та формують їх. З іншого боку, за словами повинні стояти конкретні дії, які б наповнювали змістом вербальні вирази.

По-друге, це дає зрозуміти, що процес примирення та формування нового спільного наративу миру – слід розуміти ширше, а ніж просто словесне визнання провини і прохання про прощення. Існують і інші елементи в процесі примирення, які також слід враховувати, а саме: відновне правосуддя.

По-третє, процес формування наративу примирення вимагає солідаризації. Це ще одна цінність та питання, яке повинне бути інтегроване в наратив примирення сторін. Наратив примирення може мати силу, якщо він стає природною частиною спільноти та її світогляду. Відповідно, він має закликати до спільності в пошуку миру та спільного майбутнього. Це особливо важливо в контексті наративного конфлікту, де цілі спільноти є носіями конфронтаційних пам'ятей. Тільки в цьому випадку мир може бути сталим та міцним.[312]

---

[311] Sahaya T. T. – P. 121.
[312] Sahaya T. T. – P. 121-122.

Відновлення справедливості. Реституційне правосуддя або, як ще його називають, відновне правосуддя, є важливим компонентом миру та примирення. Сахая, цитуючи Мирослава Вольфа, підкреслює, що боротьба за справедливість – це прагнення до примирення, кінцевою метою якого є спільнота любові. По суті, відновлювальне правосуддя представляє собою дії з боку винного по відшкодуванню збитків, нанесених його чи її жертві.[313] У своїй роботі «Довгий шлях до примирення: моральні кроки» Дональд Шрайвер підкреслює, що по суті, реституційне правосуддя – це не більше, ніж потужний символічний жест з боку винного, який свідчить про взяття ним на себе відповідальності за скоєне. Оскільки, як правило, збитки, що нанесені, не можуть бути повністю відшкодовані, реституційне правосуддя завжди буде залишатися частковим.[314] Однак, як тільки жертва погодилась прийняти відшкодування це стає красномовним вираженням її бажання відректися від помсти та простити.

Не дивлячись на те, що в наративі Якова-Ісава відсутнє вербальне вираження прохання Якова про прощення, багато уваги в наративі приділено дарункам Якова (Бут. 32:14-22; 33:8-11) та мотивам, які за ними стоять: «вблагати лице» Ісава (32:21) «знайти милість» його (33:8б). Так, логіка наративу, певною мірою, припускає, що Яків, так чи інакше, намагається загладити свою вину перед братом. Але нажаль, виходячи з Бут. 33:1-11, підхід Якова помилковий. Він ніби ставить вози перед кіньми, намагаючись вплинути на доброзичливість до себе зі сторони Ісава (Бут. 32:21; 33:8). Бачачи цю тактику, Ісав ввічливо відмовляється від дару (33:9). Перед тим, як зробити приношення Якова прийнятним для себе, Ісав змушує брата змінити свій מִנְחָתִ (*minhā* «дар») на בִּרְכָתִ (*birkā* «благословення») (Бут. 33:11а).[315]

Таким чином, говорячи про концепцію реституційного або відновного правосуддя в наративі Якова-Ісава, розповідь чітко демонструє, що прощення –

---

[313] Bovati P. – P. 128-129.
[314] Див.: Shriver D. W. Jr. The Long Road to Reconciliation: Some Moral Stepping-Stones / After the Peace: Resistance and Reconciliation / Rothtein R. L. (ed.). – London: Lynne Rienner Publishers Inc., 1999. – P. 212-215.
[315] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 317.

це вільне рішення жертви і вона не може буди примушена до цього. Тому не дивно, що в біблійних текстах прохання про прощення зазвичай супроводжується почуттям невпевненості з боку винного щодо результату прохання. Наратив Якова-Ісава не є виключенням. Бут. 32:21 демонструє невпевненість Якова, що його дарунок зробить Ісава добрим до нього.

Хоча деякі вчені і вважають, що реакція Ісава на подарунок Якова відповідає культурній практиці, згідно якої подарунок зазвичай приймається лише після наполягання, тим не менш, враховуючи контекст, у смисловому значенні тут є більше, а ніж певні елементи культури.

Відштовхуючись від вищезазначеного твердження, що відновне правосуддя є в основному символічним жестом, а акт прощення жестом доброї волі, історія Якова-Ісава певною мірою дає зрозуміти, дія компенсації це вираз подяки винного потерпілому за його готовність відмовитись від помсти та простити. Саме в цьому ключі в дослідженні зроблена спроба зрозуміти Бут. 33:11а, де Яків перетворює свій дар, מִנְחָתִי в благословення, בִּרְכָתִי.

В той час як, מִנְחָתִי майже завжди має на увазі ідею дарунка як зобов'язання, בִּרְכָתִי підкреслює ідею дарунка як невимушеної, спонтанної пожертви. Або як те, що зроблено в знак визнання заслуг когось або в знак подяки за доброзичливість та підтримку (4 Цар. 5:15; 1 Цар. 25:27; 30:26).[316] Якщо розглядати дарунок Якова в цьому ключі, то спочатку він був принесений з певною умовою (Бут. 32:20; 33:8б), а потім він стає вираженням вдячності братові за доброзичливий прийом (Бут. 33:11а).

На завершення слід звернути увагу на важливість умовлянь Якова, прийняти дарунок (Бут. 33:11б). В умовах формування примирення важливо прийняти відшкодування. Згідно слів Боваті, якщо відмова від подарунка означає, що ображена сторона не готова відмовитися від помсти, його прийняття чітко демонструє готовність постраждалої сторони пробачити і рухатися шляхом

[316] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 318.

миру.[317] У зв'язку з цим наполягання Якова, прийняти дарунок, який вже став благословенням та вираженням вдячності стає зрозумілим.

Таким чином, питання справедливості та її цінності – це ще одне питання, яке повинно бути інтегроване в формування нового наративного сенсу в країні. Більше того, виходячи з наративу, саме реституційну форму правосуддя та його розуміння, яка є досить новою для вітчизняної правової доктрини, повинен формувати новий наратив примирення. В конфліктах, які мають довгий історичний шлях, повне відшкодування нанесених збитків сторонами одна одній неможливе. Воно завжди буде частковим. Єдине, що можливо, – це взяти на себе відповідальність за скоєне і більше не допускати його повторення. Також новий наратив повинен формувати розуміння того, що примирення це не стільки про відшкодування або намагання відкупитися від наслідків скоєного, скільки про вільне рішення сторін конфлікту прийняти відшкодування як вдячність винуватого за готовність відмовитись від помсти та простити з боку жертви, ще донедавна її ворога.

Духовний вимір на шляху до примирення (Бут. 33:10б). Роберт Кон, у своїй статті «Наративна структура та канонічна перспектива у Книзі Буття», зазначає, що однією з характерних особливостей наративу Якова-Ісава (а також таких наративів як: наратив Авраама, Йосипа та братів) є вагома роль божественного у розповіді.[318] Це демонструє значення, яке розповідь надає божественному чи духовному виміру в питанні миру та примирення.[319]

---

[317] Bovati P. – P. 112-116.

[318] Див.: Cohn R. L. Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis / R. L. Cohn // Journal for the Study of the Old Testament. – 1983. – No. 8. – P. 3-16.

[319] У світі, сильно просякнутому духом технологій, такі вище згадані експерти миробудування як: Джон Ледерак, Роберт Шрайтер, Гарольд Веллс, Олександр Філоненко застерігають від тенденції тих, хто займається вирішенням конфліктів та побудови миру, бачити свою роботу лише як чисто раціональну технологію, покликану допомогти людям впоратися з їх нефункціональними соціальними відносинами. Див.: Ледерак Д. П. Розбудова миру. Стале примирення в розділених суспільствах. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. – 256 с.; Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. Maryknoll, New York: orbis Books, 1992. – 83 p.; Wells H. Theology for Reconciliation: Biblical Perspectives on Forgiveness and Grace / The Reconciliation of Peoples. Challenge to the Churches / G. BAUM & H. WELLS (eds.). – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009. – P. 1-15.; Филоненко А. Богословские аспекты

Наратив Якова-Ісава представляє потрійне божественне втручання в життя головного героя, а саме: в Бет-Елі (Бут. 28:10-22), в Маханаїмі (Бут. 32:2-3) та у Яббоці (Бут. 32:23-33). Кожен з сюжетів демонструє як ці божественні зустрічі поступово міняють ставлення Якова до інших. Таким чином, якщо втручання в Бет-Елі грає роль підтримки в житті втікача Якова (Бут. 28:15), де немає і натяку на наслідки за неправомірну поведінку Якова, як, наприклад, в попередній сцені (Бут. 27:41-46) і він ще не дивиться в лице своєму минулому, а втручання в Маханаїмі дає йому певне натхнення на боротьбу зі своїми страхами перед зустріччю з братом, то втручання в Яббоці різко стикає його з минулим. Це зустріч, після якої Яків виходить відносно трансформованою людиною і не тільки фізично, але й психологічно та духовно, що в свою чергу, підготувало його до зустрічі з братом.[320]

В той час як в конфліктах з відкритим насиллям, першочергове втручання, як правило, спрямоване на боротьбу з зовнішнім проявом деструктивних сил (наприклад, фізичне розмежування сторін). Наступний етап має більш конкретну ціль, а саме: усунення причини виникнення деструктивних сил у відносинах між сторонами конфлікту. Саме тут, серед інших питань, виникає питання про духовний вимір процесу примирення.[321] Шляхом потрійного втручання божественного виміру, наратив Якова-Ісава зосереджує увагу саме на цьому аспекті процесу примирення між братами. За допомогою божественної інтервенції, дія деструктивної сили, особливо у Якова, яка постійно підштовхувала його ставити себе на перше місце перед всіма і перед всім, піддає його поступовій і безперервній трансформації. Таким чином, він поступово переходить від свого егоїстичного ставлення до всіх і до всього, до осмисленої необхідності приймати інших людей в своє життя. Ситуація в Яббоці явно

примирения // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. – Львів: Колесо, 2016. – С. 29-39.

[320] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – p. 320.

[321] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 320.

знаменує цей поворотний момент, де його зустріч з таємничим «незнайомцем» допомагає йому побачити себе і навколишній світ через нові лінзи.[322]

Церемонія перейменування в Бут. 32:29, вірогідно, має на меті нагадувати Якову про його минулу викривлену поведінку, пов'язану з його колишнім іменем. Його фізична ослабленість, що виникає як наслідок боротьби з претензіями Якова на його самодостатність. Його ослаблений фізичний стан, схоже нагадує йому про його особисту вразливість і необхідність покладатися на добру волю інших. В той час, як благословення, яке Яків отримує в кінці боротьби з таємничим «незнайомцем» (Бут. 32:30), що стає потужним нагадуванням Якову, по-перше, про його потребу у божественній допомозі для того, щоб реалізувати свої наміри, по-друге, про те, що болісний досвід Якова зустрічі з Богом лицем до лиця, схоже, дав йому необхідну мужність продовжувати подорож і зустрітися віч-на-віч зі своїм братом (Бут. 32:31б; 33:10).

Тут слід відзначити два основні моменти щодо інтеграції питання божественного виміру у наратив примирення та розблокування існуючих «запечатаних» наративів. По-перше, мова йде про формування розуміння, що суто людських засобів для виправлення дисфункції людських відносин недостатньо. Примирення – це не винахід людини. Примирення апріорне. Це щось, до чого людина долучається. Наратив Якова-Ісава ніби підкреслює той факт, що людської винахідливості та проникливості недостатньо для відновлення зруйнованих відносин. Примирення – це, перш за все, божественна прерогатива.[323] По-друге, формувати розуміння того (як вище зазначалось), що стале примирення та мир в розділених суспільствах вимагає довгого та наполегливого вивчення причини появи руйнівних сил, які проявляються в людях і роблять їх відносини з іншими проблематичними. Окрім цього, цим руйнівним силам всередині суспільства може бути кинутий виклик глибокими духовними цінностями та ідеями.

---

[322] Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 321.
[323] Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – P. 20.

Отже, підводячи короткий підсумок, наратив примирення Якова-Ісава формується через призму інтеграції та поєднання наступних питань та цінностей: переоцінки розділення як приводу, початку та можливості нових відносин; питання пам'яті про болісні відносини та визнання правди; прощення та суспільна солідарність (примирення вимагає підтримки зі сторони спільноти); відновлення справедливості; духовний вимір та його цінності як головний чинник процесу примирення.

3.2. Наратив Йосипа Прекрасного і тема радикального примирення братів.

Питання та цінності наративу примирення Якова-Ісава багато в чому перегукуються з питаннями та цінностями наративу примирення Йосипа та братів. Тим не менш, не слід нівелювати певні відмінності між наративами та акцентах, які розставляють розповіді. Таким чином, наративи є якісними доповненнями один одного, а відповідно, ще більш яскравим зображенням питань та цінностей, які мають бути інтегровані та поєднані з метою створення нового світогляду та сенсу в тій чи іншій суспільній реальності.

Історія про відносини Йосипа та братів є одними із самих емоційно яскравих біблійних наративів. Не дивлячись на те, що розділ Книги Буття 37-50 часто визначають як розповідь про відносини (примирення) Йосипа та братів, тим не менш сюжет наративу, головним чином, розгортається навколо двох центральних персонажів, а саме: Йосипа та його брата Юди (четвертого сина Якова).[324] Обидва персонажі, як зазначає Джонатан Сакс, є не просто дійовими особами розповіді, але й архетипами.[325] Таким чином, відносини між ними розкривають динаміку відновлення відносин та примирення не дивлячись на біль минулого, як на індивідуальному так і на соціальному рівнях.[326]

---

[324] Див.: Полонский, П. Библейская динамика: современный комментарий к Пятикнижию. В 6-ти частях. Часть 4: Иосиф, Иеhуда и их братья. — К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2014. — С. 14.
[325] Див.: Сакс, Д. Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций. — М.: Мосты культуры, 2007. — С. 279.
[326] Sahaya T. T. – P. 199.

Зав'язка: представлення головних персонажів розповіді (Бут. 37:1-11; 38:1-24). У розділах Бут. 37:1-11 та 38:1-24 представлені практично всі головні герої сюжету: батько братів (Яків) та, безпосередньо, брати: Йосип та Юда. Варто зазначити, що розділи Бут. 37:1-11 та 38 слід розглядати не тільки послідовно, але й як паралельні. Так, опис головних персонажів відбувається паралельно. Тому розділ Бут. 38, який знаходиться посередині розповіді про життя Йосипа, це не стільки питання редакторської помилки, скільки паралельне представлення персонажів, де наратор одночасно поєднує їх і створює контраст між ними.

Йосип представлений з трьох ракурсів, що викликає досить неоднозначне враження. Він той, хто доносить на своїх братів. Він є улюбленцем у свого батька. Більше того, сни Йосипа представляють його як того, хто претендує на панівну позицію. Всі три моменти потенційно конфліктні і загрозливі для здорових відносин.

Як і у випадку з наративом Якова-Ісава, уже в зав'язці зроблений натяк на головну проблему чи конфлікт. З самого початку Йосип представлений як той, хто допомагає братам випасати батьківських овець. Але вже згодом сказано, що він «доносив недобрі звістки» на братів (Бут. 37:2б). Поняття דִּבָּתָם (*dibbātām*), що перекладено як «звістка» в широкому біблійному контексті також може означати «шепіт вороже налаштований людей»[327] або «давати поганий відгук».[328] Був це правдивий чи надуманий відгук наратив не уточнює.

Оповідач продовжує розвивати тему конфлікту, підкреслюючи особливу любов Якова (зараз вже Ізраїля) до Йосипа: «А Ізраїль любив Йосипа над усіх синів своїх… І він справив йому квітчане вбрання» (Бут. 37:3). Любов Якова до Йосипа, очевидно, пов'язана з його любов'ю до своєї покійної жінки Рахілі, що підтверджується далі в розповіді. Відповідно до наративу, після зникнення Йосипа, свою особливу прихильність Яків направляє на Веніаміна, наймолодшого сина Рахілі.

---

[327] Пс. 30:14; Єр. 20:10; Єз. 36:3
[328] Чис. 13:32; 14:36, 37

Інші сини розуміють факт прихильності Якова до Рахілі і її синів з дитинства. Цей факт розділяв сім'ю і поступово накопичувалося напруження між синами, яке посилилось, коли Яків публічно виявив свою прихильність до Йосипа, даруючи йому особливу одіж. Це стало моментом початку відкритої ненависті до Йосипа з боку братів та бажання ізолювати його (37:4). В стародавньому світі одяг був символом честі і гідності. Одяг служив засобом візуального оприявлення певного соціального статусу. Коли він одягається на іншу людину, цим позначається правова відповідальність (Рут 3:9; Єз. 16:8) символічно демонструється передача спадщини (1 Цар. 19:19).[329]

Оповідач розвиває тему конфлікту далі, коли Йосип розповідає про свої сни. Незважаючи на те, що брати ізолювали Йосипа від себе, Йосип знаходить в собі мужність розповідати їм про свої сни. Це показує його стійкий дух до реакцій братів. Це стає причиною ще більшої ненависті до нього. Інтенсивність ненависті підкреслюється повторенням поняття שָׂנֵא (*śənō*), що означає «ненависть». Яків також відреагував на сни Йосипа з докором йому (Бут. 37:10). Якщо раніше брати ненавиділи Йосипа і уникали його за його фаворитизм, то тепер, розповідаючи їм про свої сни, Йосип свідомо чи несвідомо сприяє наростанню напруги. Його сни не тільки представляють його як управителя над ними, але й розкривають його прагнення панувати над братами. В обох випадках він свідомо чи несвідомо провокує їх гнів та заздрість (Бут. 37:11).[330]

В свою чергу, Юда представлений не менш неоднозначно. Вперше з Юдою читач стикається в 37-му розділі. Це момент першого враження про цю особистість. Він той хто пропонує продати Йосипа в рабство, що більш детально буде представлено в підвідному моменті наративу. Більш широке представлення життя та характеру Юди знаходиться в розділі Бут. 38:1-24. Він представлений як особистість, що проживає ряд трагічних моментів в житті та як особистість, для якої аргумент сили завжди передує силі аргументу.

---

[329] Див.: Matthews V. H. The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative / V. H. Matthews // Journal for the Study of the Old Testament. – 1983. – Vol. 20 Iss. 65. – P. 25.
[330] Sahaya T. T. – P. 157.

З самого початку оповідач повідомляє про те, що Юда покидає батьківський дім (Бут. 38:1). Деякі коментатори трактують цей факт, як свідоцтво морального падіння Юди. На це натякає і подальший розвиток сюжету.

Юда починає жити між іноплемінниками і жениться на іноплемінниці (Бут. 38:1б-2а). Це закінчується рядом трагічних моментів, в яких неостанню роль відіграє божественний вимір. Юда втрачає двох синів (Бут. 38:6-10), а згодом і дружину (Бут. 38:12).

Також Юда представлений як той, хто приносить трагедію в життя інших, головним чином, в життя свого брата Йосипа, батька Якова та невістки Тамари. Якщо Йосипа він продає в рабство (бажаючи мати з цього користь), то не менш цинічно він поводиться і зі своїм батьком. Юда за допомогою братів-спільників, змушує Якова пережити смерть свого улюбленого сина, вмокнувши його одежу в кров козляти (Бут. 37:31-36). Апогей цинічності Юди продемонстрований в ситуації з його невісткою. Він цинічно обманює Тамару, обіцяючи їй, згідно закону левератського браку, віддати її за свого третього сина Шелу. Він насильно змушує її зоставатися вдовою (Бут. 38:11). Але Юда не тільки не виконує обіцянки, але й згодом навіть намагається привселюдно спалити Тамару, в якості покарання за перелюбство (Бут. 38:24б).

Таким чином, як і у наративі Якова-Ісава обидва персонажі залишаються відкритими і вільними від чорно-білих суджень на користь будь-кого з братів. Якщо Йосип своєю поведінкою провокує гнів та насильство, то Юда має схильність відповідати силою та долучати до своїх вчинків родичів.

Підвідні моменти: продаж Йосипа до Єгипту (Бут. 37:12-28). Якщо в зав’язці демонструється в загальних рисах тема конфлікту: донесення недоброї звістки про братів, фаворитизм, сни про домінування, гнівна реакція, то у підвідних моментах наративу напруженість у відносинах між братами стає явною.

Яків посилає Йосипа навідати братів на пасовищі. Підходячи до Донаїну, брати побачили його здалека і змовлялися, щоб убити його. Фраза וַיִּתְנַכְּלוּ (*wayyiṯnakkəlū*), що означає «змовлялися на нього» завжди в широкому

біблійному контексті підкреслює негативну конотацію (Пс. 104:25. Мал. 1:14). Заздрість і гнів братів на Йосипа були настільки сильними, що коли в них з'явилася можливість, вони миттєво забажали реалізувати їх. Це дуже добре відображене в пасажі Бут. 37:20. Фраза וְנַשְׁלִכֵהוּ (*wənašlikêhū*) «вкиньмо його» та, безпосередньо, термін הִרה «вкинути», який також повторюється в пасажах Бут. 37: 22, 24 часто використовується в контексті розміщення мертвого тіла у гріб. Рувим, первісток Якова був єдиним, хто вимагає не проливати крові брата і вкинути його в яму живим (Бут. 37:22). Вірогідно, як найстарший брат він був відповідальним за запобігання злочину.[331] Але на сцені з'являється Юда і доля Йосипа раптово приймає новий поворот. Побачивши караван ізмаілітів, Юда пропонує альтернативний план. Він дуже проникливо вставляє мотив «прибутку» (Бут. 37:27а). Його пропозиція не тільки переконує братів, що мати фінансову користь з Йосипа це не лише краще, але й вирішує дилему, яку створив Рувим своєю позицією.

Таким чином, за пропозицією Юди Йосипа продають ізмаїльтянам за «двадцять срібняків» (37:28), що є ціною за раба-чоловіка у віці від п'яти до двадцяти років (Лев. 27:5). В Єгипеті мадіяніти продають Йосипа Потіфару, офіцеру фараона, начальнику варти (Бут. 37:36). Продавши Йосипа в Єгипет, брати очевидно, позбулися його назавжди, але мимоволі допомогли здійснитися його снам.[332] Згодом, в Єгипті, Йосип стане правителем, другою людиною після фараона.

Розвиток дії: зустріч братів та шлях до примирення (Бут. 42-44:17). Згідно із Ска, за етапом «розвитку дії» оповідач, як правило, представляє пошук виходу з кризи що склалася чи конфлікту. І це може складатися не просто з одноразової дії, але з серії дій, включаючи їх повторення.[333] Як і у випадку з наративом Якова-Ісава, в наративі Йосипа-Юди також присутня так звана «конструкція сходів», якій надає великого значення Агієнта. За умов

[331] Sahaya T. T. – P. 161.
[332] Sahaya T. T. – P. 165.
[333] Ska J. L. – P. 25-26.

«конструкції сходів» дія відбуваються декілька раз, як правило, три рази, перед тим як здійснитися повною мірою.[334] В контексті розповіді Йосипа-Юди – це троєкратне випробування Йосипом братів, що плавно підводить розповідь до кульмінації.

Таким чином, конфлікт, що призвів до продажу брата в рабство, поступово починає досягати нового розвитку. Боже провидіння, через двадцять два довгих роки приводить десять братів до Йосипа, де вони зустрілися лицем до лиця. Однак, вони не упізнають його. Використовуючи свій статус інкогніто, Йосип піддає Юду та братів таким випробовуванням, що вони пов'язують свої страждання з Божою карою за злочин проти свого брата.

Посилаючись на сумаризацію Крессмана суті трьох випробувань Йосипа, що представлена в дослідженні Дональда Редфорда «Вивчення біблійної розповіді Йосипа», варто відзначити три моменти. По-перше, затриманням Симеона та поверненням грошей за хліб Йосип перевіряє їх вірність один одному та їх чесність (Бут. 42:15-19; 25-28). По-друге, своєю вимогою побачити Веніаміна, він перевіряє теперішнє ставлення Юди та братів до молодшого брата (Бут. 42:20; 43:15-34). По-третє, клавши срібну чашу до мішка Веніаміна та погрожуючи ув'язнити його в Єгипті, Йосип перевіряє вірність та любов Юди та братів до їх молодшого брата та старого батька (44:1-17).[335] Останнє випробування, по суті, спровокувало кульмінаційний момент розповіді, який обертає ситуацію конфлікту в дію примирення.

Кульмінація/розв'язка: промова Юди та примирення (Бут. 44:18-34, 45). Як зазначає Ска, розв'язка наративу – це момент найвищої напруги або драматичності. Момент появи вирішального елементу чи персонажу в розповіді. Головна проблема чи конфлікт вичерпується частково чи взагалі.[336] В наративі Йосипа-Юди цей момент відображається в Бут. 44:18-34, ключом якого є вірші

---

[334] Ska J. L. – P. 26-27. Також див.: Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». – P. 127.
[335] Див.: Redfort, D. B. A Study of the Biblical Story of Joseph: (Genesis 37-50). – Leiden: Brill, 1970. – P. 150. (273 p.)
[336] Ska J. L. – P. 27.

32-34, а саме: емоційне та щире прохання Юди відпустити Веніаміна з пропозицією себе взамін. Це стало яскравим доказом фундаментальної трансформації, яка відбулася в Юді та в братах. Доказом розкаяння та готовності Юди нести відповідальність за скоєне раніше. З іншого боку, це стає головним фактором рішення Йосипа відкритися братам (Бут. 45:1-4), по-новому подивитися на свій життєвий шлях, переосмислити свою долю через призму божественного виміру (Бут. 45:5-8) та почати рух в напрямку відновлення сімейних відносин та єдності (45:9-28).

Закінчення: мирне співіснування в Єгипті (Бут. 46-50). Розповідь закінчується повним відновленням відносин між братами та возз'єднанням сім'ї загалом (Бут. 46, 47:1-12) Більше того, в самому кінці розповіді, оповідач повідомляє неочікуваний нюанс. Після смерті Якова брати почали боятися помсти Йосипа. Вірогідно, вони вважали, що прихильність Йосипа пов'язана з небажанням Йосипа мстити їх при живому батькові (Бут. 50:15-17). В результаті, Йосип вдруге підтверджує справжність прощення братів і небажання їм мстити, знову оцінюючи події через призму духовного виміру та цінностей (Бут. 50:18-21).

Перед тим як перейти, безпосередньо, до питань та цінностей представлених в наративі примирення Йосипа-Юди, слід зазначити, що обидва персонажі багатогранні. Тому головна увага буде зосереджена на якостях головних героїв, що сприяють трансформації конфліктної ситуації та формуванню нового спільного наративу життя.

Шлях визнання провини та покаяння (44:32-34). Як вже вище згадувалось, опису життя Юди присвячена вся 38-я глава книги Буття. Однак, звертаючи увагу на загальний контекст розповіді, з осмисленням суті його життя читач стикається пізніше, в несподіваному місці і в несподіваній формі, а саме, в 49-му розділі. Благословляючи синів, Яків посеред яскравих і перспективних обітниць Юді вимовляє проникливі слова, що, в деякій мірі, збивають з пантелику (49: 9а). Вони лаконічно підсумовують все життя Юди. В перекладі Івана Огієна ці слова звучать наступним чином: *«Юда – лев молодий! Ти, мій*

сину, вертаєшся з добичі». В сучасному перекладі Українського Біблійного Товариства: *«Юда – молодий лев! Мій син повернувся з полювання»*. Якщо слідувати буквальному перекладу, то суть фрази набуває ще біль чіткого значення: *«Молодой лев Иуда, от растерзания, ты, мой сын отошел»* (перевод П. Полонского)[337] или *«Львенок Иуда, от насилия ты, сын мой, отстранился»* (перевод РАШИ)[338]. Фраза «*від розтерзання… відійшов*» або «*від насильства… відсторонився*» окреслює два періоди життя Юди, які текстуально обрамлені уривками Бут. 37:26-38:26 і Бут. 38:26-44:34.[339] В кожному з періодів Юда стоїть на діаметрально протилежній життєвій позиції.

Перший період – це період в якому Юда стоїть на позиції «сили». Це особистість, що ініціює продажу свого брата в рабство (Бут. 37:26). Це в свою чергу приводить до обману батька і до невтішного горя в сім'ї (Бут. 37:35). Це особистість, яка не зважаючи на приналежність до родини, що знаходиться в завітних відносинах з Богом, покидає батьківський дім, починає жити серед іноплемінників та бере жінку іноплемінницю (Бут. 38:1-2). Більше того, це особистість, яка надзвичайно цинічно діє стосовно своєї невістки. Спочатку він обіцяє віддати її в дружини своєму молодшому сину Шелі, обманює її (Бут. 38:14б), а дізнавшись про те, що вона вагітна (причиною чого стає він сам і його відкритість до відносин з жінками легкої поведінки), вимагає справедливості та смерті для неї, через спалення (Бут. 38:24).

Як демонструє 38-й розділ Буття, Юда несе справедливе покарання за насильство, привнесене ним в життя близьких. Все, що він змусив пережити близьких, в кінцевому рахунку, Юда переживає сам.

Спричинивши обставини за яких Йосип опиняється за межами батьківського дому та переживає безліч трагічних моментів, згодом Юда теж опиняється за межами батьківського дому (Бут. 38:1), і в його житті почалася

---

[337] Див.: Полонский, П. Библейская динамика: современный комментарий к Пятикнижию. В 6-ти частях. Часть 4: Иосиф, Иеhуда и их братья. — К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2014. — С. 159.
[338] Тора с комментариями РАШИ. Т. 1. — С. 845.
[339] Див.: Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 50.

серія трагічних подій. Змусивши Якова пережити смерть улюбленого сина, згодом Юда на власному досвіді дізнається, що значить втратити сина, навіть двох синів (Бут. 38:6-10).[340] Нарешті, обдуривши свого батька за допомогою козеняти і принісши одяг Йосипа з пропозицією упізнати його (Бут. 37:32), згодом, Юда сам був обманутий в подібний спосіб. Тамара обдурила Юду. В історії цього обману теж присутнє козеня і принесені речі зі словами «упізнай» (Бут. 38:25).[341]

Таким чином, наратив представляє не просто сумнівну в плані моралі людину, що зазнала справедливого покарання, але і людину, яка стала «терзаючим левом» в житті, як мінімум, трьох людей: головним чином, Йосипа, Якова та Тамари. Юда грає ключову роль у їхньому житті, ця роль не в доброзичливості, а, найчастіше, в насильстві.

Але якісні зміни в житті Юди починають спостерігатися в ситуації з його останньою жертвою, а саме – Тамарою. Опиняючись, вдруге, перед можливістю вбити, то не важно помітити, що якщо в ситуації з Йосипом він сторониться вбивства, але, тим не менш, залишається на позиції сили, то в ситуації з Тамарою, вперше спостерігається відхід Юди від ідеї сили до сили ідеї.

Маючи досвід відносин з Йосипом, Яковом та Тамарою, переживши наслідки цих відносин, Юда робить те, чого він, та й людина в цілому в біблійній історії, ще не робила до цього моменту. Юда дозволяє питанню, яке він озвучив в ситуації з Йосипом: «Яка користь, що вб'ємо нашого брата, і затаїмо його кров?» (Бут. 37:26), досягти своєї мети – відмовитися від будь-якого злого наміру. Він усвідомлює і визнає свою неправоту. «Вона стала справедливіша від мене…» (Бут. 38:26) – говорить Юда про Тамару. Будучи на позиції судді, він стає в позицію підсудного. Він має мужність публічно визнати як те, що ходив до блудниці, так і те, що неправильно керував сім'єю. Це стало поворотною

---

[340] Див.: Десницкий, А. С. Писание — Предание — современность. — К.: Центр православной книги, 2007. — С. 92.
[341] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 51.

подією в житті Юди. І нескладно помітити подальшу сюжетну лінію. Відсторонившись від злих намірів, він заново знаходить дружину і двох синів (38: 26-30). Наратор ніби натякає, що у спроможності визнавати провину та розкаюватися закладений потенціал примирення та відновлення повноцінного життя.

Покаяння. Ситуація з Тамарою передрікає як в цілому закінчиться розповідь про важкі братерські відносини. У дії Юди народжується можливість усвідомлення своєї провини, каяття і змін, іншими словами, народжений комплексний феномен, який був визначений як תשובה (*teshuva*), що означає «покаяння». Він досяг свого апогею в дивовижній сцені примирення Йосипа і братів, яка стала можливою завдяки останнім словом Юди до Йосипа: «А тепер нехай же сяде твій раб замість того юнака за раба панові моєму. А юнак нехай іде з своїми братами!..» (Бут. 44:33). Наслідки своїх попередніх дій він готовий взяти на себе, тим самим здійснюючи вчинок, протилежний попередньому. Він той, хто, проводячи аналогію з Втор. 30:2, וְשַׁבְתָּ (*wəšaḇtā)* «повертається». «... Людина, що помилилася і яка ухилялася в минулому від вірного шляху, крок за кроком спокутує свої помилки і повертається до гідного життя і до покори волі Божій».[342] Це вже не той Юда, який готовий був продати свого брата в рабство. Це Юда, який за брата готовий стати рабом.[343]

Після цих слів Юди сказано: «І не міг Йосип здержатися при всіх, що стояли біля нього ... І він голосно заплакав, і почули єгиптяни, і почув дім фараонів» (45:1-2). Йосип почув і побачив справжнє визнання провини та каяття: за те, що Юда зробив іншому, він готовий був взяти відповідальність та нести її сам.

Таким чином, повертаючись до слів Якова – «*Львенок Иуда, от насилия ты, сын мой, отстранился*» – і їх інтерпретації П. Полонського, слід зазначити, що Юда зміг стати тим, ким він став, завдяки здатності вчасно зупинитися і

---

[342] Див.: Шнеерсон, М.-М. Уроки Торы: Т. 2. — М.: ЛЕХАИМ, 2003. — С. 81.
[343] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 51.

поміняти свою точку зору і життєву позицію. Головне в Юді як персонажі наративу – мужність визнати і виправити свої помилки.[344]

Таким чином, наратив примирення Йосипа-Юди та сім'ї загалом, демонструє, що здатність до визнання провини та каяття є невід'ємною частиною примирення. Більше того, як і у наративі Якова-Ісава падіння або розділення не є точкою неповернення. Навпаки, у визнанні провини та каятті знаходиться можливість навіть «падіння» зробити корисним, спрямованим на добро.

Оцінюючи вище зазначене у межах українського контексту «запечатаних» наративів та, безпосередньо питань та цінностей, які необхідно інтегрувати та утримувати разом з метою формування наративу примирення, питання покаяння та визнання правди – це невід'ємна частина процесу формування нового сенсу в країні.

Виходячи з аналізу наратива Йосипа-Юди та міркуючи категоріями формування наративу примирення, тут важливо підкреслити дві думки. 1. В наративі примирення слід формувати розуміння покаяння, як жалкування про те, що скоєно на особистому чи національному рівнях, а не просто про наслідки дії. Також це не просто жалкування про свою провину, свій сором. Це жаль про страждання спричинені іншим, і тут недостатньо слів. Висловлювати жаль без правдивої серединної переміни – всього лише тимчасова сентиментальність. Вербальний вираз акту покаяння має демонструватись із активними діями, що безумовно вимагає мужності суб'єкта. 1. За фатальне рішення Юди, Йосип платив довгими роками страждань; у той же час щирість жалю Юди про скоєний гріх освідчиться його готовністю до втрати власної волі. 2. Процес формування алгоритму вибачення як «не за щось», а «комусь» переносить процес надання прощення із абстрактно-об'єктного до особистісно-суб'єктного дійства у конкретній соціальні площині міжособистісних стосунків. Усвідомлення, що персанолізований характер конфлікту передбачає перш за все нанесення матеріальної чи моральної шкоди (вираження неповаги), приводить нас до

[344] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 52.

розуміння, що відповідною адекватною моделлю поведінки на шляху примирення буде відшкодування завданих збитків через публічне вибачення перед особою, групою чи нацією. Примирення, як акт інтерперсональної взаємодії повертає конфліктерів у до конфліктний стан, що передував скоєному вчинку приниження гідності особистості. Запропоноване моделювання алгоритму примирення наочно демонструє, що наратив примирення має потенціал як для конструювання реальності визнання правди так і для відновлення честі та гідності людини, як носія «Образу Божого».

Як вимальовується з загального сюжету розповіді Йосипа-Юди, мужності визнати провину і розкаятися недостатньо в цілісному процесі примирення. Виникає ще ряд питань та цінностей, які повинні бути частиною процесу примирення. На прикладі Йосипа ці питання представлені в наративі.

Шлях прощення: пам'ять та відділення людей від їх вчинків (Бут. 45:4-8). Прощенню Йосипом братів передує ряд дій з його боку. По-перше, Йосип звинувачує братів у злочині, який вони не вчиняли. Він каже, що вони шпигуни. По-друге, Йосип наказує, щоб його срібну чашу поклали в мішок Веніаміна. В результаті, Йосип звинувачує братів у крадіжці. Нарешті, Йосип оголошує, що улюблений син батька буде рабом в Єгипті. На перший погляд, кожна дія мотивована виключно бажанням помсти. Але, в дійсності, дії Йосипа проклали шлях до покаяння, і, в кінцевому рахунку, до прощення.[345]

Для Йосипа прощення починається не із здатності забути минуле, але із вміння пам'ятати минуле чесно/правильно. Кожною своєю дією Йосип нагадував братам, а, отже, і собі, що дійсно сталося і хто вони один перед одним.[346]

Помістивши братів на три дні у в’язницю, а потім утримуючи Симеона в якості заручника, Йосип говорить, що вони повинні повернутися додому і привести свого молодшого брата Веніаміна. Йосип змушує їх пригадати інший

[345] Див.: Телушкин, Й. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. — М.: Мосты Культуры, 2000. — С. 26.
[346] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 52.

випадок, коли вони повернулися до свого батька з звісткою про те, що його улюблений син Йосип пропав. Це повертає братів до пам'яті про минуле і до розкриття причин подій сьогодення (Бут. 42:21-23). Дії Йосипа підштовхують братів до чесних спогадів і визнання своєї провини. Вони починають усвідомлювати, чому з ними відбувається те, що відбувається.

Однак Йосип на цьому не зупиняється. Коли брати прийшли до нього вдруге, Йосип оголошує їм, про те, що Веніамін буде рабом в Єгипті і не повернеться додому. Йосип змушує братів згадати горе батька, коли вони прийшли зі звісткою про зникнення улюбленого сина. Це стало вирішальним моментом. Юда, головний винуватець всього, що сталося і що відбувається не тільки визнає провину (Бут. 44:16). Від імені всіх братів і від себе особисто Юда говорить слова сповідання. Вони приймають колективну відповідальність за те, що зробили з Йосипом. Більш того, Юда усвідомлює, що саме він був ініціатором цього злочину. І в результаті Юда здійснює ще одну дію – кардинально змінює свою поведінку: він готовий понести долю брата на собі (Бут. 44:33). Після слів Юди Йосип не може таїтися від братів і на слова покаяння вимовляє слова прощення (Бут. 45:4-8).

Пам'ять часто є причиною насильства, а не шляхом його подолання. В своєму дослідженні «Кінець пам’яті» Мирослав Вольф зазначає, що пам'ять дуже часто змушує переживати біль минулого в сьогоденні.[347] Саме тому пам'ятати чесно, так, як було насправді, нелегко. Але саме чесна пам'ять дає можливість бачити ситуацію правильно, не випускаючи з неї нічого. Це в свою чергу, дозволяє прийти до здорового вирішення конфлікту. Пам'ятати вибірково – значить пам'ятати несправедливо.

Неправильна пам'ять не лікує, а травмує спогади. Вона не просто не допомагає примиренню, навпаки, забирає цю можливість. Йосип приводить себе

[347] Volf, M. The end of memory: remembering rightly in a violent world. — P. 20-22.

і братів до чесної, справедливої пам'яті: як склалася історія їх сім'ї і їх відносин, хто вони один для одного.[348]

Таким чином, перший крок до зцілення болю минулого і примирення – це не крок від пам'яті, але крок назустріч їй. Потрібно наважитися поглянути в обличчя минулому. Часто причина відсутності справжнього примирення коріниться в небажанні пам'ятати чесно, повернутися до себе справжнього. Від пам'яті не можна ухилятися або йти, її необхідно лікувати. Пам'ять – це те, що формує ідентичність, і прибрати частину спогадів означає прибрати частину себе.[349]

Йосип не боїться живої пам'яті. Божий дар забути про те, що з ним сталося, він увіковічив в імені свого первістка: «І назвав Йосип ім'я перворідному: Манасія, бо «Бог робив мені, що я забув усе своє терпіння та ввесь дім мого батька» (Бут. 41:51). Йосип робить парадоксальну річ. Він нарікає свого сина ім'ям забуття про минуле, щоб не втратити живу пам'ять про нього. Як проникливо підмітив Вольф: «Саме це дивне забуття, яке переплетене зі спогадами, які не можна відкинути в сторону, допомогло Йосипу, жертві, обійняти своїх братів, злочинців (Бут. 45:14-15) і врятувати себе і їх».[350]

Таким чином, Йосип не намагається втікати від пам'яті. Він йде шляхом її зцілення. Тут народжується справжнє покаяння, а саме, визнання провини, її сповідання і зміна способу життя. Тут народжується і справжнє прощення, справжність якого не в здатності забути минуле, але в умінні пробачити всупереч пам'яті про минуле. Це можливо, якщо пам'ятати чесно. Йосип пам'ятає не тільки про біль, яка йому була заподіяна, але і про те, хто ті люди, які завдали йому біль: це його брати, його сім'я. Вони ті, з ким Йосип ріс на одній землі, в одній сім'ї.[351]

---

[348] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 53.
[349] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 53.
[350] Див.: Вольф, М. Презрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении. — Черкассы: Коллоквиум, 2014. — С. 157.
[351] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 54. (С. 48-59).

Іншими словами, Йосип не просто пам’ятає, він вибирає певний шлях «як» і «заради чого» пам’ятати. Для Йосипа пам'ять – це можливість справжнього примирення, а не привід для помсти.

Відділення людей від їх вчинків. Йосип розмежовує людей та їхні вчинки. Звідси народжується переосмислення Йосипом своєї історії несподіваним чином: «Але тепер не сумуйте і нехай не буде жалю в ваших очах, що ви продали мене сюди, бо то Бог послав мене перед вами для виживлення» (Бут. 45:5). Незважаючи на всю біль, яку заподіяли йому брати, вони залишаються братами, чиї злі наміри Бог особисто контролював, скеровуючи у русло трансформації «на добро» у благословення для всіх. Тому при всій привабливій можливості помститися, Йосип пам'ятає різницю між людьми і їх вчинками, між собою і Богом. «Не бійтеся! Хіба ж я можу бути замість Бога?» (Бут. 50:19), – каже Йосип, не беручи на себе Божих повноважень керувати провидінням.

Йосип вводить новий порядок. Перефразовуючи ідею Вольфа, є правила справедливості, яких необхідно дотримуватися, але також необхідно прийняти назад того, хто їх порушив. Принципова відмінність заведеного Йосипом нового порядку полягає в тому, що він не заснований на альтернативі: або суворе дотримання правил справедливості, або хаос і руйнування правильного порядку. Йосип відмовився від подібної альтернативи. Він керувався принципом: відносини важливіше всіх правил справедливості. Хоч би якими були правила, він брат своїм братам, і вони брати один одному. Вони мають спільну нелегку історію, в якій повинно бути місце для покаяння і прощення.[352]

Таким чином, наратив примирення Йосипа-Юди та братів демонструє, що сторони конфлікту змінюються під впливом один одного. Саме цей взаємовплив дає їм можливість оволодіти новою спільною ідентичністю. Визнання правди, каяття і прощення не просто ідеї серед багатьох інших. Вони трансформують положення людини. Покаяння стверджує усвідомлення того, що людина чи

[352] Вольф, М. Презрение и принятие. — С. 189.

соціальна група не приречені на безкінечне повторення минулого. Покаяння людини чи групи людей вказує на їх здатність змінюватися.

Прощення, в свою чергу, через чесну пам'ять і розмежування між людиною і її вчинками звільняє від минулого. Прощення запобігає неминучості помсти. Прощення в наративі примирення Йосипа-Юди – це відмова від помсти завдяки усвідомленню, що все знаходитися під контролем Бога. Вчинок Йосипа – це те, що здатне змінити затяжні соціальні чи міжособисті конфлікти. Коли у відносинах є місце прощенню та діям, які заслуговують на прощення, люди перестають бути бранцями свого спільного минулого.[353]

Духовний вимір у примиренні. Ключовим фактором у наративі Йосипа-Юди, як і в розповіді Якова-Ісава в процесі справжнього примирення є Божественна роль. Це підкреслюється, коли Йосип віддає в руки Божі кінцевий результат історії (Бут. 45:5,7,8). Більш того, як зазначає Сахая, запевнення Йосипом своїх братів про те, що їм не має чого боятися, знову ж таки підкреслює роль духовного виміру як головного чинника їх примирення (Бут.50:19-20).[354]

Йосип стверджує, що його продаж в рабство до Єгипту, голод в Ханаані, який привів братів до нього і саме їх возз’єднання, все було під провидінням Бога. Таким чином, заслугу примирення та їх возз’єднання, Йосип віддає Богові. Вони учасники Божого шляху до миру.

Якщо переходити до українського контексту «запечатаних» наративів та, безпосередньо питань та цінностей, які необхідно інтегрувати та утримувати разом з метою формування наративу примирення, питання прощення – це одне з осьових питань та цінностей, що мають бути частиною світогляду та ідентичності в умовах наративного протистояння.

Виходячи з аналізу наратива Йосипа-Юди наратив примирення повинен відображувати три ключові грані. 1. Пам'ять. Чесна, а відповідно болісна, пам'ять

---

[353] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 55.
[354] Sahaya T. T. – P. 217.

і прощення – це нероздільні поняття. Але тут повинно стояти питання не тільки «що» пам’ятати, але й «як» пам’ятати. Тут незамінним буде такий інструмент наративної теології як конфігурація. Від цього залежатиме чи пам'ять буде приводом для конфлікту, чи приводом для примирення. 2. Відповідно, в наративі примирення прощення – це не скасування покарання. Покарання – це занадто складне явище, щоб говорити, що прощення протистоїть йому в цілому. Тому мова йде, скоріше, про його переосмислення. Прощення протистоїть одній з причин здійснення покарання, а саме, бажанням помсти. Наратив примирення передбачає, що метою покарання не може бути сліпа помста. Його метою можуть бути застереження, відновлення. Покарання – це спонукання до переосмислення здійсненого, а не заподіяння болю у відповідь. Покарання не скасовує вибачення, навпаки, знаходиться у взаємозв'язку з ним. Таким чином, прощення дає час і простір сторонам для переосмислення себе. Прощення дає можливість і тому, хто скоїв помилку, і жертві помилки повернутися до добра, звідки вони були вирвані. Це – ключова мета вибачення. Прощення не закінчується саме в собі, воно закінчується у відновленні відносин між сторонами, більш того, у поверненні сторін до доброго. Це і буде найвищою формою справедливості. 3. У наративі примирення прощення – це шлях формування біблійного світогляду «культури вини», а не «культури сорому». Однією з ключових відмінностей між ними є те, що сором завжди пов'язаний з особистістю, в той час як вина пов'язана з дією. Людина, яка оступається у межах «культури сорому», несе на собі заплямованість, скверну, порок. Однак у межах «культури провини» акцент робиться не на тому, хто допустив помилку, а на помилці, говорячи релігійною мовою, не на грішнику, але на гріху.[355] Особистість зберігає свою людську гідність, а її дія може бути виправлена. Це надзвичайно важливо в умовах «демонізації» та «іншування» одне одного. Звідси беруть початок процес покаяння, спокути і прощення, не просто як людські явища, але як духовні

[355] Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине. – С. 54.

цінності, до яких приєднуються сторони конфлікту, долаючи багаторічну антропологічну кризу.

3.3. Назаретський маніфест Христа як розвиток богословської концепції ювілейного загального примирення

Якщо два попередні біблійні наративи примирення, головним чином, оберталися навколо таких питань та цінностей як: пам'ять, правда, прощення, покаяння, які є інтегральною частиною процесу примирення, то наратив про Назаретський маніфест Христа[356], головним чином, обертається навколо одного питання та цінності, а саме: соціальної справедливості як запоруки примирення ворогуючих сторін.

Більше того, слід зазначати, що наратив про Назаретський маніфест Христа не є тієї форми класичним наративом як два попередніх. Скоріше це наративний епізод для структурування і аналізу якого слід враховувати більш широкий євангельський контекст (головним чином, Євангеліє від Луки), включаючи біблійний контекст загалом.

Зав'язка: початок публічного служіння Христа (Лк. 4:16-17). Тут представлений головний персонах сюжету, а саме: Христос. «Назаретський маніфест» (Лк. 4:16-30) Христа ознаменовує початок його публічного служіння (Лк. 4:16-17), якому передують такі події як: його хрещення, помазання Духом, його визначення як Сина Божого, визначення його родоводу і спокуси в пустелі. З огляду на те, що місія Христа розпочинається в контексті римської окупації Палестини та пристосованості ізраїльської еліти до запропонованого, насильно нав'язаного Римом миру, уже в зав'язці робиться натяк на головну проблему чи конфлікт. З одного боку, претензія на титул Сина Божого (Лк. 1:35; 3:22) та провідника миротворчого «Царства Божого» (Лк. 1:32-33) йде в пряму конфронтацію з одним з титулів римського імператора «Син Божий» та його ролі

[356] Поняття «Назаретський маніфест», як визначення наративного епізоду Лк. 4:16-30 було запозичене з дослідження Алана Сторки «Ісус і політика». Див.: Сторки А. Иисус и политика. Противостояние властей / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2008. – С. 259.

як провідника «*Pax Romana*» («Римський мир»). З іншого боку, для ізраїльської еліти це загроза і так крихкому миру.

Підвідні моменти та розвиток дії: характер і зміст служіння Христа (Лк. 4:18-20; 22-29). Але відкритим конфлікт стає, коли Христос заявляє про характер і зміст свого служіння. І це одразу привертає увагу читача. Характер і зміст служіння Христа пояснюється цитатою з книги Ісаї 61:1-2; 58:6, яка, в свою чергу, відсилає до 25 розділу Третьої книги Мойсея. Цитуючи уривки з Ісаї 61:1-2; 58:6, «Блага Вість» Христа набуває чітких обрисів. Його месіанську програму слід осмислювати в світлі програми Ювілейного року, окресленої в Ісаї (Лк. 4:19), року встановлення соціальної справедливості та служіння один одному. Так, Христос оповідає про настання есхатологічного порятунку світу. Але ця справедливість та служіння наступили не тільки для Ізраїлю, але для всіх тих, хто готовий повірити й прийняти його благу звістку (Лк. 4:24-27). Христос є пророком нового есхатологічного виходу. Місія Христа не в насильному поваленні римського режиму заради відновлення царства Ізраїлю та його миру, як це очікує народ. Місія Христа, перш за все, в заклику щодо необхідності досягнути примирення, перш за все, в середині Ізраїлю шляхом відновлення соціальної справедливості, а потім - пересення її на інші народи. Таким чином, конфлікт виникає в сфері розуміння, що таке примирення та запорукою чого він є. І конфлікт виникає, перш за все, не з зовнішньою силою (Римом), але всередині ізраїльської спільноти.

Така перспектива йде в розріз з очікуваннями людей. Його натяк на їхній брак віри та нерозуміння шляху до примирення викликає гнів. Більше того, виникає бажання вбити Христа.

Кульмінація/розв'язка (Лк. 4:21-22). Таким чином, вирішення конфлікту та досягнення примирення – в реалізації та підтриманні справедливості. Це можливо за рахунок долучення до Божого служіння людям: вбогим, поневоленим, незрячим, змученим, якими можуть бути не тільки жертви, але й ті, що вчиняють насилля. Досягнення та реалізація цієї справедливості вже

наступили (Лк.4:21). Виклик який стоїть перед аудиторією Христа, долучитися до Божого миру (Лк. 4:22).

Закінчення: уникнення насилля (Лк. 4:30). Епізод не закінчується досягненням порозуміння між Христос та натовпом. Епізод скоріше закінчується уникненням насилля (Лк. 4:30). Розуміння шляху до соціального примирення та природи справедливості, яку озвучує Христос в новому наративі потребує від народу осмислення та часу. Наратор знову підкреслює довгий шлях до примирення.

Відновлення справедливості. Як зазначалось, місія Ісуса була розпочата в контексті римської окупації Палестини. Однією з головних цілей, з якою використовувалось панівне становище Римом було збагачення (стягнення податків)[357] і контроль торгового шляху між Римом і Сирією.[358]

Для підтримки порядку Рим використовував колабораціоністів з місцевої релігійної і аристократичної еліти,[359] що групувалися навколо Єрусалимського храму під керівництвом призначеного Римом первосвященика.[360] Суспільно-релігійна еліта Ізраїлю ділилася на дві групи: 1. Юдейські вожді, що дотримуватися закону. 2. Люди, безпосередньо пов'язані з іродіянами і римлянами (особливо збирачі податків, які за свій зв'язок з язичниками ставали морально упослідженими).[361]

Колабораціонізм, як вимушена покірливість перед римською системою, з метою уникнення жертв і збереження крихкого миру, нерідко ставав частиною системи гніту. Підтримка царського палацу Ірода Великого, реалізація масштабних будівельних проектів, сплата данини Риму здійснювалися за

---

[357] Див.: Маккоби, Х. Революция в Иудее. Иисус и еврейское сопротивление. – М.: Мосты Культуры, 2006. – С. 37.
[358] Див.: Hughes, R. Pro-Justices Ethics: from Lament to nonviolence. – New York: Peter Lang Publishing, 2009. – С. 43.
[359] Див.: Borg, M. Conflict holiness and politics in the teachings of Jesus. – Harrisburg: Trinity Press International, 1998. – С. 13.
[360] Див.: Борг, М. Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох / пер. с англ. – М.: Эксмо, 2009. – С. 268.
[361] Див.: Davis, P. H. Богатые и бедные // Словарь «Иисус и Евангелия» / Гл. ред. Д. Грин. – М.: ББИ, 2003. – С. 58-64.

рахунок селян і, як правило, шляхом збільшення податків і конфіскацій маєтку і продукції.[362]

Обидві групи застосовували владу для забезпечення своїх економічних інтересів. Менш релігійні люди просто зловживали владою, накладаючи високі податки. Побожні виправдовували гніт спекулятивним тлумаченням Закону, вимагаючи сплачувати десятини, витрати за жертвопринесення і храмове служіння.[363] На останніх Христос бачив більше провини. Їх поведінка формувала уявлення про Бога, який займає сторону несправедливості.[364]

Неспроможність людей оплачувати високі податки призводила до втрати маєтків і повного зубожіння народу. Таке середовище формувало групи селянських революціонерів, котрі намагаються відстояти свої права насильницьким способом.

Не дивно, що звістка про настання «Царства Божого» була сприйнята як «слова благодаті» (Лк. 4:22). Ювілейні мотиви уривку Іс. 61:1-2; 58:6, процитовані Христос та предствлені як ті, що збулися, проголошували втручання Бога в хід історії Ізраїлю і реалізацію Його суду і справедливості.

Якщо повертатися до самої ідеї יובל (*yuval*),[365] яка, головним чином, представлена в Третій книзі Мойсея 25:8-13, і алюзію на яку робить сам пророк Ісая (Іс. 61:1-2; 58:6), та Четвертій книзі Мойсея 15:7-11, *Yuval* включав в себе три ракурси: економічний, соціальний, богословський.

Ювілейний рік був гарантом і реаніматором двох складових стабільного і збалансованого функціонування економіки Ізраїлю. По-перше, справедливої системи розподілу земельних ресурсів: кожному за його потребами (Чис. 26: 52-56). По-друге, проголошення і нагадування щодо невідчужуваності землі. Щоб

---

[362] Див.: Yoder, J.H. The politics of Jesus. – USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. and The Paternoster Press, 1994. – P. 63.
[363] Див.: Stassen, G. Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context. – USA.: InterVarsity Press, 2003. – P. 356.
[364] Davis, P. H. – C. 58-64.
[365] Українська транслітерація «*Йовель*». Єврейське слово від якого в європейських язиках походять такі слова як: «ювілей», «jubilee», «jubilaum», «jubilé». См.: Раши, Р. Тора с комментариями Раши. Ваикра. – М.: Лехаим, 2009. – С. 393.

захистити і зберегти справедливу систему родового розподілу, земля не продавалася і не купувалася назавжди як комерційний актив (Лев. 25: 23а), але зберігала статус тимчасового користування (Лев. 25:24).

Ювілей реалізовував економічний захист найменшої із соціальних груп, а саме сім'ї (основи роду та племені). Якщо сім'я втрачала сімейну землю (продаж, здача в оренду) або члена сім'ї (добровільна згода або засудження на рабство) у силу економічних або інших обставин, в *Yuval* сімейство отримувало можливість повного відновлення земельного та родинного ресурсу та статусу в цілому. Вони отримували шанс почати життя і соціально, і економічно заново.[366]

Закон *Yuval* відображав віру в те, що справжнім власником землі (Лев. 25: 23б) та народу (Лев. 25:55) є Бог. Люди не можуть бути поневоленими один одним назавжди. Вони раби Бога, а не людини. Земля не може бути продана навічно, вона належить Богу, а не людині. Так, Ювілейний рік запобігав зосередження багатств в руках багатих землевласників і поневолення народу. Він утримував громадський мир і справедливість, як невід'ємні елементи природи і характеру Бога Ізраїлю.[367] Ізраїльтяни мали рівний статус перед Богом. До зубожілих або боржників слід ставитися так, як Бог ставився до них: з співчуттям, справедливістю, щедрістю і прощенням.

Ці компоненти Ювілейного року пізніше ввійшли у метафоричне та есхатологічне використання в пророчій літературі. Інститут *Yuval* та його принципи стають метафорою надії і сподівання на світле майбутнє, в чітких соціальних категоріях. У цитованому в Євангелії Луки уривку Іс. 58:6 і 61:1-2, ці ідеї яскраво проглядаються.

Безумовно, розуміння безпосереднього контексту уривків з Ісаї проливає світло на можливу причину, з якої пророк використовує ювілейні мотиви для звістки про звільнення, повернення, відновлення. Більше того, допомагає більш

---

[366] Див.: Тацюн Р.И. Богословие социального и политического примирения во свете библейского концепта Юбилейного года / Р.І. Тацюн // Modern Science. Moderní věda. Scientific journal vědecký časopis. – Praha, 2017. – No 5. – С. 139.

[367] Див.: Арье бен Эфраим (состав.). Беседы о недельных главах Торы. – Израиль: Х.А.М.А., 2006. – С. 397.

чітко зрозуміти причину, чому Христос згодом представляє свою місію саме в цьому світлі.

Традиційно в науці текст книги Ісаї ділять на три частини: «Прото-Ісая» – глави 1-39 (серед яких, фрагменти 1-12; 28-31; 36-39 безпосередньо пов'язані з Ісаєю); «Девтеро-Ісая» – глави 40-55; «Трето-Ісая» – глави 56-66, що відображають різні історичні обставини і відрізняються за літературною формою і богословським поглядам.[368]

Якщо перші дві частини слід розглядати в контексті драми вигнання до Вавилону і відновлення-повернення Ізраїлю з ассірійського поневолення, то третя частина книги, безсумнівно, з'явилася після повернення з полону.[369]

Кризу, що представлена в «Трето-Ісаї» слід розглядати в контексті внутрішнього життя ізраїльської громади. Тут проглядаються релігійні протиріччя, що виникли в ній (ведення дискусій з питань включення в громаду і виключення з неї, також про піст - розділи 56, 58). Також проглядаються соціальна криза (відсутність справедливості, співчуття, в відображенні чого, особливе місце займають розділи 60-62, і, безпосередньо уривки 58:6 і 61:1-2).

Якщо, в перших двох частинах книги Ісаї джерела поневолення і гніту слід шукати у зовнішніх причинах (Вавилонська імперія), то в третій частині – у внутрішніх причинах (структурі і роботі соціально-релігійної системи Ізраїлю). Ізраїль має потребу у звільненні та примиренні не стільки в мілітаристському сенсі, скільки в сенсі реструктуризації соціально-релігійної системи. Концепти «мир» (*Shalom*), Єрусалим та «земля Господня», слід осмислювати не тільки категоріями «відсутності конфлікту» (зовнішній фактор), але й категоріями «присутності справедливості» всередині громади (внутрішній фактор).

У Луки Ісус зіткнувся з тією ж ситуацією важкої соціально-релігійної кризи.[370] Початковий ювілейний фон соціального, економічного, політичного

---

[368] Більше про фрагментарності книги пророка Ісаї див.: Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. – М.: ББИ, 2009. – С. 199-222.
[369] Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. – С. 215.
[370] Тацюн Р.И. Богословие социального и политического примирения во свете библейского концепта Юбилейного года. – С. 141.

звільнення і відновлення справедливості зберігається у виклику Ісуса щодо етичного відгуку на Царство Боже. Це стане однією з причин для протистояння між Ісусом і релігійної елітою.[371] Неприйняття пророка/вісника Божого його Батьківщиною (Лк. 4:24), незважаючи на здійснення ним есхатологічного порятунку та протиставлення своєї і чужої землі (Лк. 4: 25-27), що явно має на увазі благовістя язичникам, узагальнюючи місію Ісуса, з одного боку, явно змінюють початкову радісну тональність уривків Ісаї 61:1-2; 58:6, а з іншого, Ювілейні мотиви набувають універсального значення.[372]

Відповідно, розвиток подій у Луки носить відбиток сценарію «Трето-Ісаї». По-перше, події розгортаються на тлі заклику до покаяння в несправедливості, де центральне місце займають три основні проблеми: жадібність, домінування, насильство (Лк. 3:1-14). Вони також відображені в Ісаївських уривках благої звістки про звільнення. Ці проблеми займуть центральне місце в соціальному служінні Ісуса. По-друге, як і в контексті «Трето-Ісаї», корінь проблем слід шукати не тільки в зовнішньому чиннику (Римська імперія), але і у внутрішньому (громадська система Ізраїлю). По-третє, Ісус, як і особистість «Раба Божого» у Ісаї, є провідником і реалізатором миротворчого характеру Царства Божого. Він готовий принести спасіння не тільки для пригніченого, але й для гнобителя.

Відновлення справедливості для бідних (Лк. 4:18а). Запропоновані у Четвертій книзі Мойсея 15:7-11 постанови про необхідність давати в борг і прощати борги, серйозно турбували багатих. Кожен раз, наближаючись до суботнього року, вони не наважувалися давати в борг, побоюючись втратити вагому частину нажитого, в результаті зловживання боржниками цим законом. В умовах окупації, це паралізувало економічне життя нижчих верств населення.[373]

---

[371] Тацюн Р.И. Богословие социального и политического примирения во свете библейского концепта Юбилейного года. – С. 142.
[372] Тацюн Р.И. Богословие социального и политического примирения во свете библейского концепта Юбилейного года. – С. 142.
[373] Yoder J.H. The politics of Jesus. – P. 64.

Шляхом спекулятивного тлумачення Закону релігійні лідери запропонували вирішення проблеми, яке, згодом, було назване «προς βουλή» (*prosbol*).[374] У суді позичальник отримував документ (в присутності свідків), що наділяє його правом вимагати повернення боргу в будь-який час, в який він забажає.[375] Як правило, через найманого збирача податей, позичальник отримував право збирати борги, включаючи ті, які в суботній або ювілейний роки повинні були бути анульовані.[376] Так позичальник отримував можливість позичати гроші без ризику втратити позику.

Завдяки таким хитрощам «віддавати з метою приросту» (2 М. 22:25), що було заборонено і завжди обмежено суботнім або ювілейним роками, знову ставало можливим. Багаті, наприклад фарисеї, ніколи не гребували використовувати таку можливість. За це вони стикалися з докором в сріболюбстві (Лк. 16:14-15).[377]

Відсутність безпосередньої особи позичальника тільки посилювала сумне становище боржника. Посередник мав можливість довільно, без відома господаря, збільшувати суму оренди, боргу або податку. Бідні в цьому випадку були безправні і безпорадні. Посередник міг надати господареві недійсний звіт про витрати і доходи. Це дозволяло йому накопичувати. Пізніше Христос визначить це як «неправедне багатство». За такі вчинки і контакт з язичниками, збирачі податків розглядались ізраїльським суспільством як зрадники, і входили в категорію морально упосліджених.[378] Так система, яка повинна була збалансовувати економічні взаємини, стала причиною дисбалансу в суспільстві: багаті – багатіють, бідні – бідніють; також була джерелом морального розкладання: жадібності і наживи.

---

[374] Українська транслітерація «*просбол*». В буквальному сенсі це означало «документ виданий в присутності суду». Більше див.: Yoder J.H. – С. 64
[375] Див.: Waxman M. History of Jewish Literature. Part 1. – USA: Bloch Publishing Company, 1930. – С. 62.
[376] Hughes R. – С. 51.
[377] Yoder J.H. – С. 64
[378] Davis P. H. – С. 59.

У ситуації, що склалася, твердження Ісуса: «...Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим...» (Лк. 4:18а) набуває особливої актуальності і радикальності. Ісус проголошує настання Ювілею для боржників і зубожілих. Через вчення і дії, він висловлює протест політиці «προς βουλή», закликаючи до принципу суботнього року, що символізує звільнення, а не поневолення людей (Лк. 6:34-38; 16:1-9). Це заклик повернутися до початкової сутності та духу Закону. Ісус пропонує те, що новозавітний дослідник Волтер Вінк назвав «третім шляхом».[379] Це шлях, що веде до розриву порочного кола «гнобитель-пригнічений». Шлях, що дає моральне відновлення, звільнення і прощення обом сторонам: як позичальнику або збирачеві податків, змученому жадібністю і страхом втратити накопичене, так і боржнику або зубожілому, поневоленому боргами або поневоленому за борги, що підштовхує його на аморальні вчинки (обман, злодійство, насильство).

Як багатий може уникнути втрати майна, при цьому долаючи спокусу вигодою та жадібністю? Ісус відповідає на це питання в «Проповіді на рівному місці» (Лк. 6:30-38), де запропоновані принципи взаємин, які відкрито перегукуються з Четвертою книгою Мойсея 15:7-11. Ці принципи набувають універсального характеру, вони не виключають навіть «ворога». Ключ до вирішення питання полягає в доброті/милосерді багатого, який не дивиться на страх, що борг може бути не повернутим і покладає надію на Бога (Лк. 6:35, 37б).

Чесність боржника, в свою чергу, повинна корелюватися з добротою позичальника. Боржник не повинен ховатися за законом про суботній рік. У Лк. 12:57-59 і в паралельному місці у Мт. 5:25-26 Ісус звертається до боржника і дає чітке розпорядження не зловживати законом про суботній рік і не підпадати під закон «προς βουλή». Чесність боржника не тільки збереже його людську гідність, але й відкриє несправедливість панівної системи (Мф. 5:40).[380]

---

[379] Див.: Wink, W. Engaging the Powers: Discernment and Resistance in World of Domination. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – 424 p.
[380] Борг, М. – С. 296.

Що стосується нечесності посередників, то Ісус дає відповідь в притчі «про несправедливого управителя» (Лк. 16:1-9). Рішення управителя відшкодувати боржникам надмірність боргу, встановленого ним довільно, що, по суті, тільки посилювало його зубожіння в майбутньому, Ісус визначає «мудрістю» (Лк. 16:8). Чому? Вчинивши так, він придбав справжнє багатство: приналежність до суспільства, добрі відносини і відновлену репутацію. Він став братом для його недавніх жертв наживи і гостинно прийнятим в їх оселях. Ісус наголошує, що це прийняття має безпосереднє ставлення до вічності в Царстві Божому.[381] Тому: «...Набувайте друзів собі від багатства неправедного» (Лк. 16:9) – це шлях бути прийнятим суспільством, а не бути зневаженим та знедоленим. Звільняючи інших від боргів, посередник звільняє себе від пут, які утримують його від готовності стати частиною Царства Божого.[382]

З одного боку, Ісус несе благу звістку бідним, в буквальному сенсі, через вчення і дії, зрівнюючи права між багатими і бідними. З іншого боку, Він проповідує зубожілим в метафоричному сенсі, багатому прошарку суспільства, які за матеріальними цінностями втрачають справжнє багатство: прийняття та відновлення репутації, - як в людському суспільстві, так і в вічному Царстві Бога.

Надаючи образу «Царства» ювілейних мотивів, Христос спонукає осмислювати порядок Бога та його встановлення в соціальній площині, як світ де звільнення і зцілення серця (Лк. 4:18) отримує як пригноблений, так і гнобитель. Більш того, у встановленні Божого порядку людина є співучасником (Лк. 9: 10-17). Людина та спільнота покликані здійснювати справедливість, а саме - відповідати на потреби один одного.

Відновлення справедливості для розбитих серцем та незрячих (Лк. 4:18б). Ісус своїми діями викривав неспроможність політичної системи яку очолювала римська влада, на що звертає увагу цілий ряд дослідників.[383] Однак,

---

[381] Борг, М. – С. 296.
[382] Борг, М. – С. 68.
[383] Stassen, G. Kingdom ethics. – P. 361; Wink, W. Engaging the Powers. – P. 175-193; Yoder J.H. The politics of Jesus. – P. 134-161; Борг, М. Бунтарь Иисус. – С. 270-309; Сторки А. Иисус и политика. – С. 271-277; Marcus, B. Conflict, holiness, and politics of the teaching of Jesus. – New

як оповідають євангелія, основна маса докорів Ісуса була адресована релігійній і аристократичній еліті Ізраїлю. Критика Ісуса, в основному, зосереджена навколо розуміння і використання влади. Перш за все, Ісус викривав релігійних лідерів за їх зв'язок з системою гніту і використання Закону з метою задоволення своїх особистих економічних інтересів і інтересів істеблішменту.

В Лк. 11:46, Ісус докоряє законникам за тягарі, які вони покладають на людей. У виразі «тягарі накладаєте» слід бачити відображення ролі законників у системі економічного гніту і домінування.[384] Про подібну ситуацію оповідає і Марк. Ісус викриває книжників, що мають зв'язок з можновладцями, закликаючи остерігатися їх. Одна з причин – вони «вдовині хати поїдають» (Мк. 12:38-40). Яким чином? Цілком ймовірно, сприяють або безпосередньо беруть участь в процесі відібрання будинків за несплату боргів.[385]

Христос викриває і фарисеїв, які скрупульозно виконують традиції, проте нехтують справедливістю. Десятина була податком з сільськогосподарської продукції. Найпевніше, деякі фарисеї вимагали приношення десятини більше, ніж того вимагала Тора, за що Ісус докоряє їм (Лк. 11:42). Ісус не виступає проти десятини. Він каже про нехтування справедливістю і Божою любов'ю.

У контексті ситуації, що склалася, твердження Христа: «... зціляти розбитих серцем, проповідувати ... сліпим прозріння» (Лк. 4:18б), були свого роду вироком системі домінування, голосом відновлення справедливості, початком есхатологічного Ювілею, про який говорить Ісая. Ісус стає провідником нового порядку, в якому розуміння влади, як можливості самозбагачення і домінування над іншими, поступається місцем співчуттю і взаємному служінню.[386]

York: Continuum International Publishing Group, 1998.; Crossan J.D. God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now. – New York: HarperSanFrancisco, 2007.; Heard W.J. Революционные движения // Словарь «Иисус и Евангелия / Гл. ред. Д. Грин. – М.: ББИ, 2003. – С. 513-521.

[384] Борг, М. – С. 290.

[385] Борг, М. – С. 290.

[386] Див.: Винк, У. Отношение Иисуса к власти // «Миротворчество и христианское разрешение конфликтов» / Состав. Д. Раймер – СПб.: Библия для всех, 2007. – С. 237-247.

Як і в питанні «жадібності», шлях свободи і відновлення включає обидві сторони: як пригнічених, так і тих, хто є частиною системи гноблення. Якщо, під «розбитими серцем» слід бачити тих, хто перебуває під несправедливим домінуванням, то під «сліпими» слід вбачати тих, хто володіє владою, але сліпі до розуміння її справжнього призначення та її бажаного використання відповідно до Божої волі.

Слова і дії Ісуса свідчили про встановлення нової парадигми відносин: рівності і служіння один одному. Він пояснює учням, що його розуміння влади відрізняється від пануючого розуміння (Лк. 22:25-26). В епоху настання Царства Божого його послідовники не повинні приймати панівні титули (Мф. 23:8-10), намагаючись демонструвати своє домінування (Мк. 12:38-40), але мають проявляти скромність і смиренність (Лк 14:7-14). Вони повинні підтримувати рівноправні відносини, вільні від панування, набуваючи рівноправних прихильників.[387] Слід відмовитися від ієрархічних відносин пана і слуги, вчителя і учня (Ін. 15:15).

Ісус закликає до новому шляху. Шляху, на якому влада мислиться не як «панування», але як «служіння» один одному. Тим самим, Він дає прозріння «сліпим» володарям на справжню ситуацію в суспільстві і Божий шлях її вирішення. Ісус пропонує практикувати есхатологічний Ювілей рівності і взаємного служіння, повертаючись до початкового духу і призначення «Закону».

Відновлення справедливості для помучених (Лк. 4:18в). Соціум, в якому присутня будь-якого роду несправедливість, породжує, як правило, дві реакції: пристосування до системи гніту, щоб уникнути конфлікту і насильства з її боку або насильницьке протистояння. Соціальна ситуація, з якою зіткнувся Ісус, включала обидві реакції. З одного боку, – релігійна і аристократична еліта, що обрала шлях пристосування і покірливості. З іншого боку, обурені релігійно-громадські угруповання (прості селяни, радикальні фарисеї, партія зилотів), які

[387] Винк, У. Отношение Иисуса к власти. – С. 237-247.

обрали шлях насильницького опору, намагаючись забрати те, що згідно із справедливістю належить їм і окупованому Ізраїлю.

У контексті обставин, що склалися, Ісус пропонує третій шлях: шлях ненасилля. Місія Христа представляється як та, що реалізовує передбачення Ісаї – про настання есхатологічного Ювілею. У пророчій традиції інші нації визначались як гнобителі, від яких Божий народ повинен був бути звільненим. Однак, Ісая дає пророцтву миротворчий напрямок, оскільки язичники нарівні з іудеями розглядалися як об'єкт Божого спасіння і частина його народу.[388] Ісус діє в тому ж дусі. Ось чому Ісусова критика явищ домінування і насильства стосується не тільки римської влади, але й безпосередньо внутрішньоізраїльського лідерства. Ізраїлю такою ж мірою, як і окупантам, потрібне покаяння і звільнення.[389]

Фраза Ісуса: «...відпустити на волю помучених» (Лк. 4:18в) в епоху настання Царства Божого набуває універсального характеру. Звістка про «Царство» соціальної справедливості та служіння один одному відноситься як до євреїв, так і до язичників, як до пригноблених, так і до гнобителів. Справжнє відновлення миру між Богом і людиною та між людьми не можна мислити в площині перестановки ролей пригнобленого і гнобителя, але в світлі відновлення відносин і служіння один одному.

Ісус неодноразово викривав книжників, фарисеїв та представників інших релігійно-суспільних рухів (зелотів), відкидаючи розпалювання насильницьких настроїв та дій. Якщо фарисеї демонізували римську владу шляхом своїх настанов, відділяючись від неї як джерела скверни і нечистоти, то зелоти підтримували і брали участь в насильницьких діях проти Риму. Ісус закликає до покаяння в насильницькому дусі та пропонує долучитися до практики царства миротворчості та примирення (Лк. 13: 34-35; 19: 41-44).

«Царство» пропонує досягнення примирення шляхом ненасильницького спротиву, трансформуючої ініціативи (Лк. 6: 29-30; Мф. 5: 38-42, Лк. 20: 20-26),

---

[388] Stassen, G. – C. 361.
[389] Stassen, G. – C. 361.

яка не пасивно спостерігає за несправедливістю і гнітом, але залучена в мирне вирішення ситуації, звільняючи і даючи надію обом сторонам.

Так, перебуваючи в контексті соціальних проблем жадібності, домінування, насилля Ісус проголошує настання Царства Божого, яке в соціальному сенсі несе собою Ювілей. Його частиною може стати кожен, хто відгукнеться на його етичні заклики.

Так основними функціями служіння «Царства» Христа стали: (1) критична (критичне, реалістичне бачення суспільних недоліків); (2) конструктивна (внесення в соціально-політичний корпус нового бачення проблем і шляхів їх подолання); (3) стримуюча (від помилкових з точки зору принципів «Царства» дій, таких як насильство, корупція тощо); (4) надихаюча/мотивуюча (до доброчинності, сумлінності, відповідальності, відкритості).[390]

Підходячи до українського контексту «запечатаних» наративів (які часто апелюють до і нагадують про минулі приниження і несправедливості: історичні, соціальні, економічні)[391] та, безпосередньо питань та цінностей, які необхідно інтегрувати для формування наративу примирення, питання справедливості, це ще одне питання, яке має бути інтегральною частиною процесу формування наративу примирення та миру, як такого. Примирення напряму пов’язане з наявністю соціальної справедливості. Тому тут слід зауважити декілька моментів. 1. Наратив примирення стає досить могутнім, культивуючи принципи справедливості, а саме: на фоні жадібності, домінування, насилля, відповідно, демонізації одним одного та дистанціювання один від одного, світоглядно повертати конфліктуючі сторони до розуміння один одного як носіїв образу та подоби Божої, носіїв людської гідності. Іншими словами, наратив примирення має формувати атмосферу рівності та відчуття соціальної захищеності (історичної, соціальної, економічної). Більше того, формувати розуміння

[390] Тацюн Р.И. Богословие социального и политического примирения во свете библейского концепта Юбилейного года. – С. 142.
[391] Гарагезов Р., Кадырова Р. – С. 19 (17-27).

справедливості не тільки як гідного покарання, але й як служіння одне одному та повернення один одному людської подоби, долаючи антропологічну кризу. У даному випадку, наратив примирення виконує критичну роль щодо сталих світоглядних ворогуючих позицій. 2. Відповідно, наратив примирення стає можливістю альтернативного, нового бачення проблем і шляхів їх вирішення. Як з однієї та і з іншої сторони конфлікту люди мають мати шанс почати життя заново (історично, соціально, економічно). Справедливість передбачає культивування не тільки таких цінностей як: безпристрасність, суворість, але й цінності прощення, жертовності, доброти. Це формує конструктивний шлях до миру. Більше того, це шлях надихання до трансформації ідентичності, що сформувалась в контексті ворожого ставлення одне до одного.

3.4. Дороговказ до формування наративу примирення: питання, цінності та український контекст

Таким чином, підводячи підсумок аналізу біблійних наративів примирення та виділивши ключові питання та цінності, які слід враховувати в процесі формування наративу примирення, далі буде зроблена більш широка їх оцінка у межах українського контексту. Виділено, головним чином, шість ключових питань та цінностей (вони, безумовно, включають та торкаються ряду інших додаткових питань), які, використовуючи такі інструменти наративної теології як: конфігурація, відкрита закритість наративу, продуктивну уяву та інші функції наративного підходу, слід імплементовувати та поєднувати в спільному альтернативному наративі примирення. Це може бути потенційним шляхом до «розпечатання» поляризуючих суспільство наративів, зцілення пам’яті, формування нової риторики, символів та створення нового сенсу в країні.

Пам'ять та наратив примирення. Мабуть, одне з найскладніших питань в Україні, що впливає на досягнення примирення конфліктних наративів – це питання боротьби з минулим, інтерпретація якого ніяким чином не відображує позицію протилежної сторони, вона однобока та спрощена. Тут можливі дві

крайнощі, як у випадку з конфліктом в ПАР.[392] З одного боку, намагатися вирішити проблему шляхом «нехай минуле залишиться у минулому», з іншого боку, тенденція постійно повертатися в минуле і використовувати конфлікти минулого як абсолютну систему відліку. Серйозна небезпека першої крайності в типі «амнезії» та запереченні, які є смертельними для будь-яких пошуків примирення, оскільки люди не розуміють з чим примирятися. Небезпека другої крайності в тому, що майбутні покоління потенційно стають новими учасниками старих конфліктів та непорозумінь, що і демонструє сучасне протистояння в новітній Україні.

Питання пам’яті та запам’ятовування надзвичайно складне. Немає такої пам’яті, яка би з ідеальною точністю зафіксувала, що відбулося, оскільки кожне конкретне запам’ятовування обрамлено особистими та колективними прагненнями та інтересами, а також загальними переконаннями, які обумовлені культурною пам’яттю.[393] Недарма Гейко Мюллер-Фаренхольц в своєму дослідженні «Мистецтво прощення: теологічна рефлексія на зцілення та примирення» говорить про «мистецтво запам’ятовування», як терапію пам’яті. Оскільки прощення буде виділено окремо, як одне з питань, яке має бути внесено в дискурс формування наративу примирення, коротко воно зачіпається вже тут, оскільки Мюллер-Фаренхольц говорить про взаємозв'язком між прощенням і пам’яттю.

Дослідник проводить різницю між запам’ятовуванням як поневоленням та запам’ятовуванням як звільненням: «…Прощення веде сторони (конфлікту) через вузькі ворота болю, у блаженне відкриття взаємного звільнення. Відбувається зцілення, яке створює основу для оновлених стосунків, побудованих на довірі та вдячності».[394] Саме тому, повертаючись до питання запам’ятовування, дослідник зазначає, що минуле не може бути просто забутим

---

[392] Див.: Meiring P. G. J. Truth and Reconciliation. The South African Experience / P. G. J. Meiring // The Expository Times. – 2002. – 114(3). – P. 75-80.
[393] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 283.
[394] Див.: Müller-Fahrenholz G. The art of forgiveness: theological reflections on healing and reconciliation / G. Müller-Fahrenholz. – Geneva: WCC Publications, 1997. – P. 33.

і це думка яка логічно випливає із самого дослідження, головним чином з аналізу біблійних наративів примирення. Мюллер-Фаренхольц підкреслює, що питання запам'ятовування полягає не стільки в тому, «що» пам’ятати, скільки «як» пам’ятати. В розумінні дослідника ті, хто знайшов позбавлення/вихід через прощення, володіють новим і глибшим усвідомленням людського стану, а також володіють новою термінологією, новою мовою, що складається з таких понять, як усвідомлення, розуміння, чуйність та співпереживання. За словами Мюллера-Фаренгольца, це виходить за межі забуття чи придушення минулих болісних спогадів, чи приховування ворожнечі та бажання реваншу. Дослідник стверджує, що якщо повернутися до початкового значення (етимології) дії «пам’ятати», то стане зрозумілим, що воно, головним чином, означає: «зібрати частини та шматочки чогось, що колись було завершеним; з'єднання того, що було розірвано; робити цілим те, що було розбитим; відновлення спотвореного».[395]

Зважаючи на те, що «історія – реконструйована пам'ять, і окремі люди, і цілі держави, часом, використовують її і маніпулюють нею з метою далеко не благородною», Герберт Хірш, в своєму дослідженні «Геноцид і політика пам’яті», підкреслює важливість правильної політики пам’яті. Як і Мюллер-Фаренхольц, Хірш звертає увагу на питання не тільки «що», але й «як». А саме, – як люди поводяться зі своєю пам’яттю.[396] Питання як саме людина про щось пам’ятає: з любов’ю чи ненавистю, з бажанням примиритися чи з жагою до помсти, в більшості випадків визначальне в процесі примирення. Тому наратив примирення – це не селекція, а потім конфігурація того, «що» саме особистості чи соціальні групи повинні пам’ятати, щоб уникнути конфлікту і досягти примирення. Наратив примирення – це конфігурація подій, серед іншого – болісних, конфліктних, з питанням «як» слід їх пам’ятати, щоб незважаючи на болісний досвід відносин досягти сталого примирення.

---

[395] Müller-Fahrenholz G. The art of forgiveness. – P. 33-39.
[396] Див.: Hirsch H. Genocide and the Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995. – P. 34.

На важливу роль пам’яті в примиренні та важливість не стільки того, «що» пам’ятати, але і «як» та «заради чого» пам’ятати, також вказує Вольф. У своєму дослідженні «Кінець пам’яті: пам’ятаючи справедливо в жорстокому світі» Вольф, підкреслюючи, що пам'ять часто є причиною насильства, а не шляхом його подолання, а також те, що пам'ять дуже часто змушує переживати біль минулого в сьогоденні, дослідник вводить категорію «чесності» в свій аргумент. Розуміючи, що пам'ять може увіковічити ненависть, він підкреслює, що пам'ятати чесно, так, як було насправді, нелегко, але саме чесна пам'ять дає можливість бачити ситуацію правильно, не викреслюючи з неї нічого, а, отже, – прийти до здорового вирішення конфлікту. Пам'ятати вибірково – означає пам'ятати несправедливо. Неправильна пам'ять травмує спогади. Вона не просто не допомагає примиренню, навпаки, позбавляє цієї можливості.[397] Наратив Йосипа-Юди є яскравим прикладом цієї думки.

Часто причина відсутності справжнього примирення коріниться у небажанні пам'ятати чесно, у небажанні стикатися з реальністю. Від пам'яті не можна ухилятися або втікати, її необхідно лікувати. Пам'ять – це те, що формує ідентичність. Ігнорувати частину спогадів означає ігнорувати частину особистості чи соціальної ідентичності.

На зв'язок пам’яті та ідентичності проникливо вказує Шрайтер. В умовах насильства і того, що Шрайтер розглядає як битву між наративом брехні та наративом відкуплення, він визначає «відновлення пам’яті» як передумову здатності довіряти. Пов’язуючи пам'ять з ідентичністю, він стверджує: «Пам'ять – головне сховище нашої ідентичності. Ми звертаємось до пам’яті, щоб знати, ким ми були і як особистості, і як народ. Ми збагачуємо пам'ять коли набуваємо досвіду та знань; ми корегуємо наші спогади відповідно до цих досвіду та знань. Втрата пам'яті – це втрата ідентичності».[398]

Схожий аргумент щодо взаємозв'язку пам’яті та ідентичності приводить Сантер з посиланням на контекст Північної Ірландії. Відповідаючи на запитання

[397] Volf, M. The end of memory. — P. 20-22.
[398] Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – P. 38.

чому категорія «пам'яті» настільки важлива? Він стверджує: «Важливість пам'яті полягає в ролі, яку вона відіграє в відчутті нашої ідентичності. Людина з амнезією втрачає свою ідентичність, за винятком того, що може бути відновленим з досліджень та спогадів інших людей. Саме через наші спогади минулого та через те, що інші розповіли нам про минуле, ми ідентифікуємо хто ми є».[399] Харріс, розглядаючи той самий контекст, що і Сантер, демонструє занепокоєння стосовно спогадів про минуле, яке пов'язане з модерністською потребою в раціональних конструкціях, які в його розумінні можуть спричинити «описи, що відмежують людей від подій».

Для Харріса відновлення спогадів в формі розповіді – це більше, ніж просто пригадування інформації. Дослідник демонструє, що існує різниця між тим, що він називає «історичним ревізіонізмом» та «примиренням людей, як втіленого досвіду». Виходячи з свого контексту Гарріс приходить до висновку, що «ми втратили досвід побудови наративів, як спільної практики «в теперішньому»».[400] Висновок Грріса потужно резонує в українському контексті, з єдиним уточнення. В українському контексті не стільки втрачений досвід побудови наративів, як спільної практики в теперішньому, скільки відсутній досвід такої практики взагалі. І це пояснюється об'єктивними причинами. Довготривала територіальна розділенність України у минулому і входження її в склад різних імперій,[401] нівелювали відчуття проживання спільної історії, національної єдності, але, що найважливіше, непроста історія заблокувала можливість досвіду формування спільного наративу, наративу як національної ідеї, не кажучи вже про наратив примирення. Як зазначає Авер'янова: «Сприймання в минулому населенням Західної України в більшій мірі культури поляків, румунів, угорців, а Східної – переважно російської культури, призвело до різних, часто кардинально-протилежних, поглядів на минуле та майбутнє

[399] Див.: Falconer A D (ed.) Reconciling memories. – Dublin: The Columbia Press, 1988. – P. 128. (138 p.)
[400] Falconer A D. – P. 39-40.
[401] Авер'янова Н. – С. 6.

нашої держави».[402] Україна має багатий досвід проживання в контексті імперської історичної пам’яті та пов’язаних з імперією наративів, але практично відсутній досвід проживання формування та проживання власного наративу, власної ідентичності.[403]

Тому не слід дивуватися, як далі зазначає дослідниця, що «…більша частина населення сходу і півдня України перебуває в контексті імперської історичної пам'яті, що проявляється в ностальгії за СРСР чи Російською імперією. Упродовж часів незалежності України культурні цінності радянського чи неоімперського зразка активно підкріплювалися російськими ЗМІ. Вміло керуючи свідомістю людей через засоби масової інформації та використовуючи спеціальні маніпулятивні технології Російська Федерація і в наші дні утверджує в свідомості українських громадян проросійські геополітичні орієнтації, нав'язує міфи про агресію "бандерівців", "західну" розбещеність та ін.».[404] Таким чином, в українському історично складному контексті питання «як» пам’ятати – це одне із ключових питань. Відштовхуючись від думки Я. Грицака, одна справа – прив’язувати свою ідентичність до імперських війн, сприймаючи їх як свою війну проти свого ворога. Інша – прив’язувати свою ідентичність до спільної історії народу, який став частиною війни, в якій боролися не за народ, а за контроль над ним.[405] Більше того, втеча від свого минулого може мати серйозні наслідки в питанні втрати ідентичності. Чим сильніше небажання боротися з минулим, тим сильніше продукується насильство минулого в сьогоденні, прикладом чого може бути ПАР.

Не тільки питання «як» пам’ятати є важливим. Питання «що» пам’ятати не менш важливе. Сила пам’яті в контексті конфлікту, і не тільки, в її претензії

---

[402] Авер’янова Н. – С. 6. Також див. Дубяга А. – С. 252-256.

[403] Безумовно, в питанні формування спільного наративу, як національної ідеї, так і наративу примирення був би корисним досвід емігрантських держав (США, Канада, Австралія) або досвід новоутворених держав (Іспанія, Італія), які мали в наявності не менш поляризовані, світоглядно розірвані, культурно та мовно різні соціальні групи, тим не менш, змогли сформувати спільний національний наратив, ідею та досягнути примирення.

[404] Авер’янова Н. – С. 6.

[405] Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності. – С. 137.

на істинність, – в її впевненості, що її зміст мав місце в реальному просторі. При цьому як правдиві, так і хибні спогади мають рівну силу (за винятком, коли неправдивість пам'яті розкрита). Таким чином, питання пам’яті в формуванні наративу примирення неодмінно повинно утримуватись разом з питанням пізнання минулого або правди.

В Україні є реальна потреба не стільки в тому, щоб розповідати правду, передбачену політичними інтересами, скільки правду яка б формувала наративи, які б створювали простір, де люди відчувають себе в безпеці і можуть приймати себе та іншого. Але, що ще важливіше, примирення повинно розумітися більше з точки зору вислуховування різноманітних голосів, а ніж нав’язування свого власного наративу. Наратив примирення не може сформуватись за принципом наратива війни.

Правда і наратив примирення. Відповідаючи на питання яким є алгоритм примирення, Маринович звертає увагу, перш за все, на важливість встановлення правди або визнання правди в конфлікті. Він підкреслює декілька моментів. По-перше, встановити правду в конфлікті не означає прийняття однієї з інтерпретацій конфлікту, що склався, як абсолютної правди. Мова йде про визнання сторонами подій та фактів, які мали місце. По-друге, без визнання очевидних фактів можна досягти перемир’я, але не можливо досягнути примирення між сторонами конфлікту. По-третє, правда не може бути відновленою, якщо базується на свідомо сфальшованих даних. Відповідно, неможливо досягнути примирення, якщо мати хибні уявлення про конфлікт.[406]

Питання правди як в історичному, так і сучасному українському контекстах, з огляду на всю інформаційну війну, маніпуляцію інформацією та її спотворення в період сучасного загострення відносин в соціумі, є, мабуть, найболючішим та найнеобхіднішим, особливо, якщо також взяти до уваги зауваження Вольфа про небажання людей говорити як було насправді. Дослідник вказує на те, що це стало досить потужною рисою людини останніх десятиліть.[407]

---

[406] Маринович М. Антропологія примирення. – С. 15-16.
[407] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 290.

Саме тому наратив примирення має стати світоглядним простором в якому культивується необхідність та бажання говорити правду в конфлікті. Правда про те, що відбулося, як правило, стає питанням життя і смерті. Взяти, до прикладу, сім'ї, що втратили близьких в результаті військових дій або внаслідок катування, або через доноси (що було типовим для комуністичних країн). Близькі хочуть знати де відбулася ця трагедія, хто її скоїв, що відбувалося насправді. Всі ці питання в Україні стали особливо актуальні з часів Другої світової війни і знову стали реальністю українського сьогодення з постанням військового протистояння сьогодення. І в цих питаннях є дещо більше, ніж звичайна цікавість. Це намагання відкрити правду про рани, які були нанесені кривдником і не дозволити існувати образливому приховуванню. Більше того, це намагання відновити і захистити людську гідність, захистити слабких від безжалісних.[408]

Але шукаючи наративного примирення, слід уникати спрощень в питанні правди, процесі її відтворення, та відчувати різницю між правдою, як визнанням сторонами наявності певних подій та фактів та правдою, як інтерпретацією/розумінням, що стало причиною цих подій та фактів. Адже саме останнє, і є головною перепоною на шляху до примирення. В цій проблематиці ідеї відомого британського дослідника Майкл Лантлі мають вагоме значення для практичної складової питання розкриття «запечатаних» наративів, наративних змін та формування наративного примирення, як такого.

Окреслюючи чотири головні проблеми, що лежать в основі постмодерністського виклику, Лантлі зауважує наступне: будь-який досвід переломлюється інтерпретацією; не існує надійної основи на якій би базувались знання; людині недоступна мова (космічна чи божественна) на якій було би можливо передати те, що в дійсності відбулося повністю об'єктивно; всі людські мови – це локальні, обмежені мови, що виходять з різноманітних мовних традицій та соціальних умов.[409] Інакше кажучи, не існує нейтральної точки зору.

---

[408] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 277.
[409] Див.: Luntley M. Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned. – London: Routledge, 1995. – P. 15-17.

Людям недоступні голі факти, недоступна можливість об'єктивного реконструювання того, що в дійсності відбулося в минулому. Саме тому сучасний філософ С. Тлумін підкреслює необхідність урівноважувати теоретичну надію на визначеність і ясність практичної неспроможності уникнути невизначеності та двозначності. Віра людини в те, що її висловлювання можуть прямо відповідати реальності або в те, що вона, як в дзеркалі, може побачити голі факти подій що минули не відповідає дійсності. Безумовно, в цьому дзеркалі можна буде побачити картину минулого, але, неминуче, з вкрапленнями теперішнього. Одне зображення буде нашаровуватись на інше, роблячи картину розмитою та нечіткою.[410]

Дивлячись на ці висновки, на фоні питань дослідження, слід підкреслити декілька моментів. По-перше, відтворити минуле у тому виді в якому воно дійсно мало місце, з нейтральної точки зору (незалежно від якихось поглядів) – неможливо. По-друге, стверджувати зворотне це не тільки наївно, але й небезпечно. Претензія на об'єктивність реконструювання того, що в дійсності відбулося, на визначеність чи істинність лежить в основі формування «запечатаних» наративів, що виключають будь-яку амбівалентність, будь-яке врахування позицій протилежної сторони, приводячи до однобокості, спрощеності та міфологізації подій. Більше того, така претензія, як правило, приводить до узаконення специфічних особистих інтересів. Ці інтереси, безумовно, можуть бути благородними, чимось на кшталт досягнення загального миру. Однак, це можуть бути і егоїстичні інтереси: збереження влади, привілейованого положення чи виправдання та легітимізація злочинних дій.

Маючи непросту історію, що частково було зумовлено тривалим бездержавним статусом, який залишив у спадок сучасній Україні потужні регіональні ідентичності, спричинені імперським культурним впливом[411] і які в

---

[410] Див.: Toulmin S. Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity. – New York: The Free Press, 1990. – P. 75.

[411] Примаченко Я. Війни пам'яті: Історія ОУН і УПА в сучасному соціокультурному контексті українського історіопитання. Режим доступу до ресурсу: history.org.ua/JournALL/pro/pro_2013_22/3.pdf .

різні історичні періоди опинялися не лише по різні сторони кордону, але й по різні боки лінії фронту, що відкрило шлях до формування конфронтаційних поглядів на багато історичних постатей, подій та епох[412], а, відповідно, сформувало суперечливі та поляризуючі суспільство наративи, в такому контексті, безумовно, одним з ключових викликів для наративного примирення в Україні є відтворення адекватної правди та адекватних знань.

Тут важливо звернути увагу на пропозицію американського філософа Томаса Нагеля, яка може бути корисною в досягненні розкриття «запечатаних» наративів, формування наративу примирення та наративного примирення як такого. В своїй роботі «Погляд з нізвідки», Нагель висловлює думку про те, що необхідно, щоб мати адекватні знання про світ. Він добре розуміє, що людині надзвичайно важко вийти за межі своєї «звичайності», під чим він має на увазі можливість бути суб'єктом необрамленим контекстуальним поглядом на дійсність (поглядом, вільним від особистих та колективних інтерпретаційних рамок): «Як би ми не намагалися вийти за межі себе самих в нашому погляді на світ, все рівно залишиться щось суб'єктивне, що буде визначати кінцеву картинку, і це стане основою для сумніву в тому, що ми дійсно стали ближчими до реальності».[413] Більше того, дослідник навіть висловлює сумніви стосовно корисності абсолютно неспотвореного погляду – погляду тільки з нізвідки. Життя людини ніколи не стане для неї «всього лише однією з нескінченних множин розумних спалахів», за яким об'єктивне «я» може спостерігати зі сторони.[414] Тому Нагель приходить до висновку: «Необхідно навчитися бачити світ одночасно з нізвідки і звідси та жити відповідно». Цей погляд з «нізвідки» і «звідси» він називає «подвійним».

Аналізуючи ідею Нагеля і погоджуючись з необхідністю практикувати подвійний погляд, Вольф розвиває цю думку і пропонує замінити формулювання «погляд нізвідки» на формулювання «погляд звідти». Причина в тому, що

---

[412] Авер'янова Н. – С. 6. Також див. Дубяга А. – С. 252-256.
[413] Див.: Nagel T. The View from Nowhere. – New York: Oxford University Press, 1986. – P. 68.
[414] Nagel T. – P. 86.

«погляд нізвідки» вимагав би обнулити як свою, так і протилежної сторони точки зору, що навряд чи можливо зробити. А якщо і можливо було б, то робити це все рівно не можна. Людина ніколи не зможе зрозуміти іншу особистість повною мірою з виключно об'єктивної точки зору (з чим, до речі погоджується і сам Нагель).[415]

Якщо застосовувати цю ідею до українського контексту наративного протистояння, то слід зауважити наступне. Замість того, щоб намагатися побачити себе, спільну історію, два образи переконань, в основі яких – два конкуруючих наративи, з нульової точки зору, слід пробувати побачити їх з обох точок зору – і звідси, і звідти. Ідеалом тут міг би бути погляд з усіх сторін, оскільки те, що відбувається – не ізольовані події, а переконання, які наявні з однієї і другої сторони не народжені в вакуумі. Вони є частиною більш широкого потоку соціальних подій. Погляд з усіх сторін це те, що Вольф визначає як Божий підхід до пізнання: не тільки ззовні, але й зсередини.[416] Будучи творінням Бога і носіями його образу, люди повинні пробувати практикувати Божий спосіб пізнання. Це не означає, що людина має потенціал пробратися всередину Божої свідомості і побачити речі з Божої вселокальної точки зору. Тут скоріше мова йде про те, щоб спробувати побачити іншого, протилежну сторону її наратив та переконання конкретно, а не абстрактно. Не лише зовні, а й ніби зсередини. Погляд і звідси і звідти, подвійний погляд знижує вірогідність приручення чужого сприйняття і відкриває можливість для іншого вільно зберігати свою точку зору.[417] Це те, на що вказує Маринович: встановити правду в конфлікті не має означати прийняття однієї з інтерпретацій конфлікту що склався, як абсолютної правди.

Що передбачає пошук правди шляхом подвійного погляду в контексті наративу примирення та спроби подолати «запечатані» наративи? Користуючись

---

[415] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 299.
[416] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 299-300. Також див.: Suchocki M. The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology. – New York: Continuum, 1995. – P. 50, 59.
[417] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 300.

напрацюваннями Вольфа, який, в свою чергу, звертає увагу на таких дослідників як: Террі Іглтон, Марк Тейлор, Аласдер Макінтаєр, та адаптуючи ці матеріали до задач даного дослідження, подвійний погляд передбачає наявність простору в якому є місце для чотирьох дій.

По-перше, потрібно зробити *крок назовні*. Зазвичай з тим, щоб бачити «звідси» не виникає проблем як на індивідуальному, так і на колективному рівнях. Для людей це природньо. Саме так люди дивляться на світ, зі своєї точки зору, знаходячись під впливом своїх цінностей та інтересів, що сформувалися у межах певних традицій, практик і, що саме головне, наративів, якими нерідко породжується певне стереотипне сприйняття себе, навколишньої реальності та іншого. Тому бачити «звідси» не складає особливої проблеми. По суті погляд «звідси» і є потенційним форматором «запечатаних» наративів. Проблему складає бачення «звідти».

Крок назовні не передбачає, як підкреслює Вольф, «заперечення людськості і перехід до ілюзорної, абсолютної самотрансцендентності».[418] Тут мова йде про зворотній процес, а саме: про режим входу в світ, який іменується людським. Це процес, коли люди можуть дозволити собі досліджувати те, що вважається про інших очевидними істинами, при цьому не забуваючи про те, що кожна з цих істин може бути одним з багатьох упереджень, гірким плодом існуючого наративу, який не тільки провокує страхи, стосовно протилежної сторони, але й виправдовує бажання домінувати та проявляти зверхність над нею. Тому з іншого боку, це також самоаналіз: свого представлення про себе самих, намагання з'ясувати нашарування самообману, які невиправдано наспівують дифірамби їм, їхній історії (наративу), та їх героям. Іншими словами, мова йде про простір, де є можливість дистанціюватись від себе самого (безумовно, неможливо це зробити повною мірою) і зробити адекватну, чесну, виважену оцінку себе і іншого.[419]

---

[418] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 300.
[419] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 301.

По-друге, *крок всередину*. Тут, головним чином, мова йде про бажання чути наратив іншого, про намагання зрозуміти як саме інші сприймають себе самих у наративах та як саме бачать протилежну сторону. Але не для того, щоб вчергове образитись і підтвердити свої очікування, але, користуючись уявою, спробувати зрозуміти, чому їх погляд на себе, і погляд на іншого і їхню спільну історію так правдоподібний для них і при цьому неправдоподібний та неприйнятний для нас. Таким чином, крок всередину – це входження у простір, де існує можливість спробувати наблизитись до іншого настільки близько, наскільки він близький сам собі.[420]

По-третє, *запрошення у свій світ*. Співставляючи і протиставляючи погляди «звідси» і «звідти» необов'язково, що буде відкинутим погляд «звідси» і прийнятим погляд «звідти» або буде знайдений якийсь компроміс між ними. Справа не в цьому, тут важливе інше: погляд звідти може бути відкинутим. Але те, що повинні розуміти ворогуючі сторони, наступне: забираючи іншого у свій власний світ, тим не менш, існування іншого погляду має право існувати поруч, не з метою звичайної плюралізації, яка, як вище зазначено, може мінімізувати зіткнення конфліктних груп, але не привести до примирення як такого, а з метою роздуму про те, який з поглядів правдивий чи можливо вони обидва правдиві, а можливо обидва частково в чомусь правдиві, а в чомусь ні.

По-четверте, *продовжувати процес*. Перед початком рух від себе до іншого і назад неминуче виносяться судження про правоту поглядів звідси і звідти. Цього не оминути. Але головна проблема не в цьому. Головна проблема в спроможності сторін не виносити кінцеві судження, які і зупиняють діалогічні відносити та рух від себе до іншого і назад. Формування наративу примирення можливе там, де існує стійке розуміння, що сторони не можуть позбавитися викривлень в своєму розумінні інших та бути вільним від помилок у розумінні самих себе, вони не можуть володіти абсолютною істиною, особливо в контексті постійної інформаційної маніпуляції. Тому кожного разу, коли вдається щось

[420] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 301.

зрозуміти, відкрити – це відбувається на основі обмеженої перспективи. Але не дивлячись на це, точки дотику знаходити можливо, віднаходячи спільну мову, загальнолюдське взаєморозуміння, яке дозволило б сторонам перебувати за межами викривлень.[421]

Таким чином, наратив примирення – це простір для подвійного погляду. Є правда, що вимагає змін на рівні позиції. Але є правда, яка примушує до радикальних змін в поведінці. Це правда, яка вимагає не тільки визнання певних подій та фактів, але й пояснення чому вони відбулися. Ця правда – це вимога не тільки до розуму людини. Це вимога до світогляду, точки зору, до наративу людини: переглянути та розстатися з особистим самообманом та ідеологією, що зацікавлена не в правді, а в збереженні влади; переписати історію особистого життя та змінити звичну поведінку.[422]

Слід зазначити, що ідея «подвійного погляду» – це не просто чергова хороша ідея. Вона має конкретний практичний вимір. У межах українського контексту окремі елементи «подвійного погляду» добре простежуються в практиці доволі успішного проекту «Діалог у дії» в Україні. Ставлячи перед собою мету сприяти розвитку культури діалогу, відкритого толерантного суспільства та ефективної співпраці між представниками різних суспільних груп у малих містах України, де вони могли б реалізовувати свій миротворчий потенціал, ініціатор проекту розвивали активну діяльність, особливо на Сході та Півдні країни. Досвід організаторів проекту Тетяни Калиниченко та Лідії Лозової, демонструє, що для досягнення мети, ключовим моментом є зустріч акторів. Першочергова мета зустрічі створити умови, коли люди зможуть говорити один з одним та чути один одного, де вони зможуть розповідати свій наратив, запрошуючи присутніх в нього, та чути наратив інших, стаючи його частиною. Тут вони можуть спитати, покритикувати, зрозуміти, що є цінним для них та протилежної сторони. Іншими словами, мета зустрічі бачити «звідси» та «звідти». Зрозуміти, що вони мають щось спільне, щось протилежне, що вони

[421] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 302.
[422] Вольф М. Призрение и принятие. – С. 305.

можуть зробити разом, щоб досягати вирішення конфлікту та реалізовувати свій миротворчий потенціал, разом.[423]

Позитивний досвід проекту у таких місцях України як село Криворівня та місті Херсон, безумовно, демонструє практичну дієвість ідеї «подвійного погляду» та доцільність його використання в контексті наративного протистояння та формування альтернативного наративу.

Сповідання, прощення та наратив примирення. В дослідженні «Прощення – шлях до зцілення: теологічні апроксимації», Мюллер-Фаренгольц, демонструючи дієвість наративного підходу у вирішенні конфлікту пам'ятей та один з шляхів, яким відбувалася денацизація Німеччини, висвітлює концепт сповіді в світлі богослов'я сповіді та розкриває «священицький вимір» дій сповіді за скоєне.[424]

В роботі Мюллер-Фаренгольц базується на конкретному кейсі, а саме: на розповіді про групу чоловіків-будівельників з Німеччини (в минулому солдатів німецького «Вермахту»), які через п'ятдесят років повернулися в Білорусію не для того, щоб вбивати та руйнувати, а навпаки будувати будинок для дітей, що постраждали в результаті радіоактивних викидів на Чорнобильській атомній електростанції. Мюллер-Фаренгольц аналізує останній епізод розповіді: останню вечерю групи будівельників з господарями будинку, з якими за декілька тижнів свого перебування в Білорусії вони надзвичайно зблизились, як і з багатьма сім'ями цього поселення. Вечеря відбувалася в день їх повернення з екскурсії в Хатинь (де бійці СС під час битви з партизанами спалили село, а з ним багато місцевого населення та, особливо, дітей). Підчас застільного піклування та обміну добрими побажаннями, один з літніх німців, (вірогідно під враженням від поїздки в Хатинь), несподівано для всіх почав розповідати свою історію участі в жахливих подіях війни та про своє перебування в білоруському таборі для ув'язнених. В якусь мить він зупиняє свою розповіді і всі зрозуміли,

---

[423] "Діалог в дії" : [інтерв'ю з керівником проекту Т. Клиниченко / підготував Р. Тацюн] // Громадський заклад. – 2019. – 15 лют.

[424] Див.: Müller-Fahrenholz G. Forgiving is a way of healing: Theological approximations / G. Müller-Fahrenholz // HTS Theological Studies. – 2000 – №4 (Vol. 56). – P. 1009-1010.

що наступає момент, коли він не просто в чергове повернеться в минуле. Наступає момент звільнення від минулого. Що і відбулося. Він починає звинувачувати себе і просити прощення за скоєне в Білорусії, ним особисто, та його народом в цілому. Він і всі присутні, включаючи молодь, сильно плакали. Але реакція на його розповідь була такою ж несподіваною, як і сама його розповідь. Одна з присутніх жінок піднялася, підійшла до нього, обняла і поцілувала. Як зазначає автор це був момент зцілення від минулих ран як для нього, так і для неї, включаючи присутніх.[425]

Аналізуючи епізод, Мюллер-Фаренгольц звертає увагу на два моменти. По-перше, працюючи разом декілька тижнів, маючи спільні застільні спілкування, жарти, тим не менш, весь цей час спогади продовжували бути їхніми прихованими компаньйонами. В результаті, принаймні, через п'ятдесят років, одна людина піднялась, щоб зустрітись зі своїм минулим. По-друге, чому він зробив це? Чому він зробив це не тільки за себе, але й за націю в цілому, не будучи ні високопоставленим генералом, ні офіційно уповноваженим чи політиком, щоб говорити за всю націю? Він міг просто задовільнитися тим, що, врешті-решт, вони побудували дитячий будинок і що цей факт, сам по собі, є достатнім визнанням їхньої вини? Навіщо промовляти слова, якщо добрі наміри говорять самі за себе?

Спогади повинні бути названими, підкреслює Мюллер-Фаренгольц. Вони мають бути ідентифікованими, в іншому випадку вони продовжують залишатися безіменними жахами, що зберігають свою приховану силу. Ідентифікуючи своє минуле, називаючи його, людина повстає проти нього. У своїх словах людина повертається до того моменту власної історії де починається її вина і вирок. В сповіді безіменного чоловіка довгий шлях назад в Білорусію, через п'ятдесят років, нарешті завершився.[426]

В класичному богослов'ї сповіді це називається «*confessio oris*» (сповідування вуст) – відкрите покаяння. Часто акт каяття та смирення

[425] Müller-Fahrenholz G. Forgiving is a way of healing. – P. 1013-1014.
[426] Müller-Fahrenholz G. Forgiving is a way of healing. – P. 1012.

розглядається як ознака слабкості. Часто дійсність діаметрально протилежна. В сповіді людина досягає величі, про яку вона раніше не знала. Вона стикається з болем і невдачею свого життя і починає оволодівати ними. В момент, коли людина здатна назвати найглибшу і найсумнішу сходинку своєї історії, вона стає справжнім її суб'єктом. Вона відновлює свою цілісність. Вона робить цілим те, що було розбитим, з'єднує частини свого життя. Така сповідь не для слабких. Потрібна велика внутрішня енергія, щоб повернутися на місце таємної скорботи.[427]

Другий, не менш важливий момент, на який звертається увага в дослідженні. Одна людина виражає те, що на думці у всієї групи. Одна людина достатньо сильна, щоб плакати за них всіх. Не обов'язково, щоб всі члени групи чи люди знаходили слова які б обеззброювали жертву. У визнанні провини є щось заміщуюче. Мюллер-Фаренгольц визначає це як священицький вимір, як в дії сповіді, так і дії відпущення гріхів. Як зазначає дослідник, у тому невеликому білоруському селі цей безіменний чоловік служив священиком свого народу, не розуміючи, звичайно, що він робить.[428]

Розширюючи соціальне значення священицького виміру в формуванні наративних змін з метою примирення не можна не згадати символічну дію лауреата Нобелівської премії Віллі Брандта. В кінці державного візиту до Польщі в грудні 1970 року, який був важливим кроком на шляху до примирення з польською нацією, Віллі Брандт попросив відвести його до меморіалу повстання проти німецької окупації. Це було місце де німці приймали рішення жити чи померти тисячам депортованих євреїв.[429] Можна було очікувати звичайної дипломатичної процедури в таких випадках. Але канцлер Федеративної Республіки зробив те, чого ніхто не очікував: Брандт стає на коліна перед меморіалом. Це не було запланованим жестом або піар акцією.

---

[427] Müller-Fahrenholz G. Forgiving is a way of healing. – P. 1012-1013.
[428] Müller-Fahrenholz G. Forgiving is a way of healing. – P. 1015.
[429] Див.: Moments of History. Willy Brandt asks for forgiveness |1970 // YouTube. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=7zqDSA9NJM4. – Назва з екрана. – Дата публікації: 10 травна 2018. – Дата перегляду: 17 січня 2021.

Брандту не потрібно було опускатися на коліна за те, що зробили нацисти. Він сам зазнавав переслідувань, жив в Норвегії, був вигнанцем. Але як канцлер Федеративної Республіки Німеччини, він прийняв на себе всю тяжкість свого високого рангу. Стаючи на коліна він заміщує сповідь та каяття всіх тих, хто не зміг покаятися. Це був акт священика. Символічна дія Брандта була не просто звільняючою для багатьох, хто вижив в таборах, але й незамінним внеском в переміну відношення до Німеччини та формування нового наративу про неї не тільки в всередині польського суспільства, але й світі загалом.[430]

Не менш значимою дією сповіді за скоєне була «Штутгардська декларація вини» видана в жовтні 1945 року лідерами протестантських церков Німеччини. Декларація містила наступні заяви: «…Ми з нашим народом знаходимося не тільки у великій спільноті страждань, але й солідаризуємось з його провиною. З великим болем ми говоримо: Ми принесли непоправну шкоду багатьом народам і країнам. Ми звинувачуємо себе в тому, що ми не стояли на наших переконаннях більш сміливо, не молилися більш щиро, не вірили з більшою радістю і не любили з більшою пристрастю».[431]

Історія «Штутгартської декларації вини» досить амбівалентна. Декларація викликала чи мало критики зі сторони людей як церковних, так і не церковних. Сьогодні багато хто може сказати, що «новий початок», про який говорив текст, ніколи не відбувся. Але як би там не було, акт проголошення провини священиком сам по собі є мужнім сміливим вчинком, незалежно від того, що станеться з ним згодом. Критики зазнав і символічний жест Віллі Брандта, не кажучи вже про сповідь безіменної людини десь в маленькому білоруському селі, яку можна розцінювати як сентиментальність якоїсь слабкої літньої людини. До будь-якої з трьох зазначених дій confessoi oris можна віднестися критично. Але, в той же час, не слід забувати, що для багатьох ці дії

---

[430] Moments of History. Willy Brandt asks for forgiveness |1970. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=7zqDSA9NJM4.

[431] Див.: The Stuttgart Declaration of Guilt. By the Council of the Protestant Church of Germany October 19, 1945 http://marcuse.faculty.history.ucsb.edu/projects/niem/StuttgartDeclaration.htm March 14, 2005.

сповіді були звільняючими, трансформуючими наратив, незамінним внеском в денацизацію Німеччини. Ці три абсолютно різних події мають одну спільну рису: мало хто піднімається на поклик священицької місії. Повинні бути ті, хто знає, що місія полягає не в тому, щоб принести в жертву когось, а в тому, щоб запропонувати себе і зробити крок в прірву, яка відкрилася злу, провині і сорому.

Піднімаючи питання прощення в формуванні наративних змін з метою примирення, корисним є звернути увагу на дослідження Десмонда Туту, а саме: «Нема майбутнього без прощення», де автор використовуючи методологію подібну до методології Шрайтера, перш за все, визначає, чим прощення не являється.[432] Туту підкреслює три моменти. По-перше, прощення та примирення – це не про вдавання, що реальність інша, ніж вона є насправді. Не йдеться про закривання очей на жахливу реальність. Справжнє примирення викриває всю жахливість ситуації, жорстокість, біль, деградацію. Іншими словами розкриває всю правду. Це може навіть іноді погіршувати ситуацію. І це є ризикованим завданням, але, врешті-решт, воно варте того, адже розгляд реальної ситуації допомагає принести справжнє зцілення. Фіктивне примирення може принести лише помилкове зцілення. Часто існує думка, що прощення, примирення та повне розкриття всього, що відбувалось в минулому, це явища взаємовиключні. По-друге, у розумінні Туту «забування» – це не логічний результат прощення. З точки зору Туту, важливість запам’ятовування полягає в недопущенні повторення конфліктів та інших трагедій.[433] По-третє, прощення, як і сповідання не є сентиментальним.

Такий підхід до прощення та його визначення є надзвичайно складним, особливо, для жертв, або для тих, хто прийняв на себе кінцевий удар. «Прощати, – як зазначає Туту, – означає відмовитися від свого права відплатити злочинцю його ж монетою, але це втрата, яка звільняє жертву».[434] Як в наративі Якова-Ісава, так і у наративі Йосипа-Юди ця ідея яскраво простежується. Відмова від

[432] Див.: Tutu D. No Future Without Forgiveness. – London: Rider, 1999. – P. 218-219.
[433] Tutu D. – P. 219.
[434] Tutu D. – P. 219.

законного права помститися, в дійсності, звільняє як Ісава, так і Йосипа. Маринович в своїй статті «Антропологія примирення» схиляється до схожої думки стосовно прощення. Він зазначає: «Прощення до певної міри є навіть егоїстичним актом, бо, прощаючи, людина виводить себе з кругообігу «кривда-помста» й тим самим спасає свою душу».[435]

Відповідаючи на запитання, чи залежить прощення від покаяння та зізнання винного, Туту відповідає: «Немає сумніву, що зізнання – це велика допомога тому, хто хоче пробачити, але воно не є абсолютно незамінним. Ісус не чекав, поки ті, хто прибив його до хреста, попросять прощення. Він був готовий, коли вони забивали цвяхи, молитися до Отця, щоб він пробачив їм… Якби жертва могла пробачити лише тоді, коли винуватець зізнався, тоді жертва була б поневолена примхою винуватця, заручником віктимності».[436]

Схоже розуміння висловлює і Маринович: «Покаяння доконечно потрібне для примирення. Воно бажане для встановлення верховенства права. Але воно не обов'язкове для прощення. Ісус пробачив свого зрадника Юду ще до того, як той усвідомив свій гріх і з розпуки поліз у петлю. Якби люди прощали лише тоді, коли їхні кривдники каються, ми б і далі, умовно кажучи, «лазили по деревах»: культура й цивілізація були б немислимі».437 Таким чином, примирення вимагає радикальної готовності до примирення, джерелом чого можуть бути християнські цінності.

У типовому для Туту стилі наративу, дослідник показує, що акт прощення відкриває вікно в майбутнє не тільки для того хто прощає, але й, зокрема, для кривдника, оскільки прощення – це віра у здатність останнього почати спочатку.[438]

Справедливість та наратив примирення. Ще одним питання та цінністю, які повинні підніматись в формуванні наративних змін з метою

---

[435] Маринович М. Антропологія примирення. – С. 19.
[436] Tutu D. – P. 218-219.
[437] Маринович М. Антропологія примирення. – С. 19.
[438] Tutu D. – P. 220.

примирення – є справедливість. І тут мова йде про справедливість не тільки як про каральне правосуддя, але і про справедливе розподілення соціальних благ та такі питання як: домінування, насилля.

У звіті Всесвітньої ради церков за 2005 рік, що присвячений питанню примирення, каральне правосуддя доречно зазначене як частина «динаміки процесів примирення» і розуміється як завдання держави притягнути кривдників до відповідальності за свої вчинки.[439]

Основна увага приділяється постійному діалогу між дискурсами про примирення та про справедливість. Питання полягає в тому, що примирення не може бути без справедливості, або, бажання примирення вимагає праці в напрямку досягнення справедливості.[440] Відповідно, неможливо створювати новий наратив чи новий сенс в країні не інтегруючи в нього питання справедливості.

Численні дослідження на предмет примирення показують нерозривний зв'язок між справедливістю та примиренням. Причина чому наратив про швидкий мир є небезпечний в тому, що «поспішне» примирення дається великою ціною для жертв, знедолених/бідних, а саме – нівелюванням справедливості. Наративне примирення – це примирення, коли питання бідності, домінування, насилля, питання справедливості розглядаються не стільки як поняття технічного визначення, але як метафори, що складають основу для розповіді історій.

Повертаючись до роботи Туту, варто зазначити, що особливістю його книги є не лише те, що вона написана в наративному стилі, але і в тому, що саме це дозволило йому тримати разом, у творчому дискурсі питання справедливості та примирення. Стверджуючи, що існує інший вид правосуддя, окрім карального, Туту виступає за відновне правосуддя,[441] яке, як ми довели, яскраво

---

[439] Див.: Matthey J. Come Holy Spirit, heal and reconcile: Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 9-16, 2005. – Geneva: WCC Publications, 2008. – P. 78-79.
[440] Matthey J. – P. 78-79.
[441] Tutu D. – P. 51.

представлене в наративі Якова-Ісава та наративі Христа. Цей вид правосуддя може мати позитивні наслідки в українському контексті відновлення відносин між сторонами. Тут головна задача – не відплата чи покарання, але загоєння ран, усунення дисбалансів, відновлення розірваних стосунків. Відновне правосуддя має справу з поверненням несправедливо забраного у жертв.

Важливим аспектом примирення, який аналізується у звіті Всесвітньої ради церков щодо питання справедливості у примиренні, є реформування суспільних інститутів заради уникнення випадків несправедливості у майбутньому.[442] Безумовно, у випадку досягнення економічної справедливості, це зачіпає складне питання економічних реформ. Але український наратив про справедливість повинен бути таким, що не формував би помилкові сподівання у знедолених/бідних на краще життя для всіх. Він повинен виходити із реальної можливості змін, де наративи людей про страждання і потреби, а також про радість, надію та різноманітні шляхи подолання бідності, домінування та насилля, самостійно складатимуть його основу, продукуючи нескінченно новий зміст та цінності.[443]

Важливість введення питання справедливості в формування наративу примирення та поєднання питань справедливості та примирення можна прослідити і в інших джерелах. У документі Лютеранської світової федерації щодо розуміння християнської місії такі поняття як перетворення, примирення та розширення прав та можливостей, поєднуються та розглядаються разом.

Питання перетворення, зокрема, інтерпретується у прив’язці до питання справедливості. Перетворення тут розглядається як безперервний процес відмови від того, що дегуманізує та десакралізує життя. Напроти. Перетворення розглядається як прихильність до того, що підтверджує святість життя всіх і сприяє миру та справедливості в суспільстві.[444] Іншими словами, це шлях

---

[442] Matthey J. – P. 79.
[443] Matthey J. – P. 79.
[444] Див.: Messenger J (ed). Mission in context: transformation, reconciliation, empowerment : an LWF contribution to the understanding and practice of mission. – Geneva: The Lutheran World Federation, Department of Mission and Development, 2004. – P. 32-36.

подолання антропологічної кризи, що формується в соціальній реальності затяжних (і не тільки) конфліктів.

При прагненні до примирення в питанні справедливості в сучасному українському суспільстві та при протистоянні культурі корупції необхідний наратив, в якому буде суттєве протистояння постійній дегуманізації людського життя та його знецінення в суспільстві. Це особливо важливо в період збройного конфлікту. В такі часи смерть стає звичним явищем, а загиблі – статистичними даними. І тут церковна спільнота, може бути потужним транслятором наративу відновлення морального стану суспільства.

Вултерсторф стверджує, що потрібно формувати більш масштабне бачення. Формувати наратив з перспективи його необмеженого потенціалу. Наратив, який би мав потенціал спровокувати справжнє примирення з миром та справедливістю як такими. Волтерсторф, в дусі Назаретського маніфесту Христа, стверджує, що необхідно формувати бачення, де *shalom* переплетений з справедливістю. В *shalom*, відповідно до слів дослідника, кожній людині гарантуються справедливість та її права. Продовжуючи, Волтерсторф стверджує, що *shalom* виходить за межі справедливості, оскільки торкається самої суті відносин людини з Богом, собою, іншими людьми та природою.

Аналізуючи український контекст, можна з впевненістю сказати, що прагнення до примирення в Україні виходить за межі врегулювання питань, пов'язаних з спільним конфліктним історичним минулим та сучасним збройним протистоянням, воно торкається питання цілісного примирення українського суспільства з Богом, один з одним та з життєвим середовищем.[445]

Ще одне дослідження яке вводить корисний та креативний дискурс щодо зв’язку між справедливістю та примиренням є робота Дж. Гручі. В своєму дослідженні «Діалектика примирення» богослов піднімає важливе питання солідарності у пошуку примирення на трьох рівнях. По-перше, солідарність як «бути на стороні» тих, хто в тій чи іншій формі залишається пригніченим та

[445] Див.: Wolterstorff N. Until justice and peace embrace. – Grand Rapids, Mich.: William B Eerdmans, 1983. – P. 69-72.

брати участь з ними у їх нескінченній боротьбі за справедливість, людську гідність. Більше того, солідарність має «бути з тими, хто проходить шлях визнання помилок та вибачення». Іншими словами, хто проходить шлях Якова та Юди. Не варто забувати, що в контексті конфлікту, з обох сторін є свої Якови та Юди. Тому суспільна солідарність у бажанні примирення та підтримці атмосфери миру є незамінною. По-друге, важливий захист прав людини; по-третє, потрібна церковна солідарність, як рівень власної самокритики.[446]

Духовний вимір та наратив примирення. У світі, просякнутому духом технологій, у тих хто займається питанням вирішення конфліктів та побудови миру, є тенденція бачити свою роботу лише як чисто раціональну технологію, покликану допомогти людям впоратися з їх нефункціональними соціальними відносинами. Це небезпека, на яку частково звертають увагу такі експерти миробудування як Джон Ледерак,[447] Роберт Шрайтер,[448] Гарольд Веллс,[449] Олександр Філоненко[450].

В умовах «запечатаних» наративів, негативного сприйняття сторонами один одного (стереотипи, упередження), негативних емоцій, страху, недовіри, непрощення, наратив примирення не може бути лише питанням документів, інтелектуальних принципів чи людського проектування. Формування наративу примирення – це не менше духовний шлях, а ніж технологічно-раціональний. Ця ідея, яка проходить червоною лінією через всі розглянуті біблійні наративи, що розглядаються як дороговкази до формування наративу примирення.

Таким чином, одним з ключових завдань наративу примирення є створення простору, фону, який би повертав до розуміння примирення не тільки

---

[446] Див.: De Gruchy J W. The Dialectic of Reconciliation. Church and the Transition to Democracy in South Africa / The reconciliation of peoples: challenge to the Churches / Baum, G & Wells, H (eds). – N.Y: Orbis books, 1997. – P. 16-29
[447] Ледерак Д. П. Розбудова миру. – 256 с.
[448] Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – 83 p.
[449] Див.: Wells H. Theology for Reconciliation: Biblical Perspectives on Forgiveness and Grace / The Reconciliation of Peoples. Challenge to the Churches / G. BAUM & H. WELLS (eds.). – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009. – P. 1-15.
[450] Филоненко А. Богословские аспекты примирения. – С. 29-39.

як технічної стратегії, але й його джерела та ініціативного витоку. Як зазначає Шрайтер, керуючись християнськими переконаннями, не людина є джерелом примирення, а Бог є першоджерелом та ініціатором примирення. І тут мова йде не про позицію неспротиву перед лицем насильства чи фаталізму в умовах політичного гніту чи соціального конфлікту. Мова йде про визнання масштабу завдання примирення, особливо в ситуаціях, коли звичний суспільний порядок радикально і різко змінюється.

Не менш проникливо з цього приводу висловлюється О. Филоненко: «…людськими засобами ми не можемо вирішити проблему примирення, тому що мир есхатологічний. Щось приходить до нас для того, щоб, признаючи цей дар, ми змогли досягнути примирення».[451]

В біблійній історії, примирення – це не вміння, яке потрібно освоїти, це щось, що виявлено/відкрито – це сила Божої благодаті, що входить в чиєсь життя. Тому наратив примирення – це процес формування розуміння, що суто людських засобів для виправлення дисфункції людських відносин не достатньо. Примирення – це не винахід людини. Примирення апріорне. Це щось, до чого людина долучається. Наратив Якова-Ісава підкреслює, що людської винахідливості та проникливості недостатньо для відновлення зруйнованих відносин. Примирення, перш за все, божественна прерогатива.[452] І це те, до чого постійно апелює Йосип (Бут. 45:5,7,8; 50:19-20). Саме божественна присутність є приводом та причиною примирення та всіх наслідків, що витікають з нього. Але кульмінацією цієї ідеї є, безумовно, наратив Христа. Бог миру стає плоттю, безпосередньо втілюючи примирення між Богом і людиною та між людьми.

Таким чином, якщо повертатись до аргументації Філоненка та Шрайтера, примирення апріорне будь-яким спробам його досягнення. Мир настає не в результаті людської діяльності примирення. Навпаки. Людська діяльність примирення стає причасною миру і свідкує про нього.[453] Так, в теологічному зрізі

---

[451] Филоненко А. Богословские аспекты примирения. – С. 32.
[452] Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – P. 20.
[453] Филоненко А. Богословские аспекты примирения. – С. 33.

примирення це більше ставлення і позиція, а ніж набутий навик, форма технології чи майстерності. Це більше духовність, а ніж стратегія.[454]

3.5. Легітимність соціальної активності церков в справі національного примирення

Євангельська церква[455] (далі – ЄЦ) у своїй суспільно-політичній діяльності, дискусіях, діалогах з миротворчою метою, спроможна бути значно активнішою ніж є наразі. Сьогодні церкви роблять лише загальні заяви на вищому рівні, пережавно на вірні Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО) та здійснюють соціальну терапію відносно найбільш вразливих від війни прошарків населення на місцевому рівні. Існують окремі випадки миротворчої діяльності представниками ЄЦ, на зразок, Придніпровського центру медіації (м. Дніпро) або Центральний комітет менонітів (м. Запоріжжя). Але власне цілісної концепції миротворчої діяльності та формування нового суспільного наративу ще не запропоновано. Однією з ключових причин є те, що в середовищі ЄЦ є деяка невизначеність щодо можливої міри впливу на загальнонаціональне громадянське суспільство і на державу. Існує побоювання, що велика активність ЄЦ приведе до їх секуляризації або, що це суперечить новозавітним принципам відносин церкви і влади, церкви і соціуму. Звідси важливе значення мають дискусії в середовищі богословів ЄЦ, які доводять легітимність згідно з новозавітними текстами активної соціально-політичної діяльності християн та їх об'єднань.

Сьогодні в Україні питання церковно-державних відносин, зокрема щодо ЄЦ, після двадцяти з надлишком років незалежності та становлення держави далі залишається відкритим. Звісно, стверджувати, що моделі відносин немає, не випадає. Конституційно взаємовідносини окреслені моделлю відділення церкви

---

[454] Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – P. 26.

[455] Під Євангельською церквою розуміється спільнота, основними богословськими принципами якої є Sola Scriptura, Sola fide, Sola Gratia и Sola Christi в різноманітних варіаціях та інтерпретаціях. Саме ці принципи стали основою формування богословських поглядів, соціальних моделей та етичних стандартів ЄЦ як спадкоємиці протестантської течії.

від держави. Проте переконання, що ця модель дієва та втілюється, також не відповідає дійсності.

Ми неодноразово спостерігали, як церква ставала рупором політичних партій і блоків у їхній боротьбі за владу.[456] Все це відображає відсутність до кінця визначеної суспільної самоідентифікації та розуміння соціальної ролі/місії в середовищі ЄЦ.

У питанні біблійної перспективи погляду на церковно-державні відносини обмежимося двома фрагментами: Рим. 13:1-7 та 1 Пет. 2:11-17. Обидва тексти є одними з ключових у формуванні розуміння церковно-державних відносин в євангельській традиції та мають потенціал реконструювати біблійний образ державних влад та визначити принципові орієнтири побудови церковно-державних відносин для сучасної ЄЦ.

Послання до Римлян і 1 Петра: соціально-політичний фон

Ведучи мову про політичне середовище апостольських спільнот, тут важливо відзначити два моменти: природу соціального укладу, *Pax Romana* (Римський світ), і шлях його досягнення. Суспільний уклад *Pax Romana* передбачав віру в Рим на чолі з божественним імператором-месією, наділеним божественною місією цивілізувати людство, звільнити державу від війн та створити благополучні умови для процвітання людини, даруючи їй мир і порядок.[457] Це мало позитивні результати: консолідувало порядок та дисципліну, стимулювало матеріальне і моральне покращення, серед яких була і згода про релігійну терпимість до різних віросповідань.[458]

Однак шлях досягнення миру мав мілітаристське і гегемоністське забарвлення. Мир як свобода від конфлікту в результаті досягнення угоди між рівними набув значення безумовного підкорення завойовнику. Це був, образно

---

[456] Див.: В. Лешан. Релігія і політика: специфіка взаємодії та українські реалії // Релігія та соціум: Часопис. – Чернівці: Рута, 2008. – № 1. – С. 95.
[457] Див.: Zampaglione, G. The idea of peace in antiquity. – USA: University Notre Dame Press, 1973. – P. 135. Також див.: Parchami, A. Hegemonic peace and empire: the Pax Romana, Britannica and Americana. – New York: Taylor and Francis e-Library, 2009. – P. 16.
[458] Zampaglione G. – P. 136.

сформулювавши, «мир в одні ворота». Неприйняття умов Риму насильно придушувалося. Звісно, використання насилля і диктату онтологічно суперечить сутності миру.

Отже, апостоли і спільноти зустрілися з владою, яка, з одного боку, підтримувала суспільний порядок, мир, релігійну толерантність, знімала територіальні, мовні й культурні кордони, що передбачало успішну реалізацію ранньохристиянської місії. З іншого ж боку, формувала колонізаторську присутність, насадження гнітючої політико-економічної системи (економічна і фізична експлуатація окупованих земель та їх жителів (податки)), насадження морально-етичних цінностей, релігійного плюралізму, безумовне підкорення та поклоніння, якщо не як богові, то, принаймні, як «синові божому», господу кесарю.

Тому судження апостолів щодо розуміння та взаємовідносин із владами слід мислити в контексті складної дилеми: як залишатися політично вірними Богові в умовах політично невірної Богові влади? Залишатися частиною суспільства і жити біблійними цінностями в антибіблійному, якщо не відкрито, то приховано антихристиянському соціально-політичному оточенні та законах?

До Римлян 13:1-7 у власному контексті

Рим. 13:1-7 і безпосередньо ідею *«немає влади не від Бога»* слід розглядати у більш широкому фрагменті апостольського послання, а саме: Римл. гл. 12-15, де особливу увагу слід виділити уривкові 12:1 – 13:14 як обрамленню тексту про влади та логіку розвитку апостольського судження.

На початку 12-ї глави Павло закликає *«не стосуватися до віку цього»* (12:2) – утримуватися від дій нехристиянського духа, мотивацією до чого повинна бути пам'ять про милості Бога (1-5 гл.).

Визначаючи юдеїв та не юдеїв як єдиний «народ Божий» (перші 11 глав послання), далі Павло характеризує спільноту як таку, що перебуває «у Христі», що повинно визначати її моральне преображення (12:2-5).

Ще далі Павло говорить, що во Христі вони набувають свою справжню ідентичність, а історія Христа тепер і їх історія також, а страждання, утиски – невід'ємна частина цієї історії (12:1,12,14).

Наостанок Павло розглядає цінності, якими, спільно існуючи («як одне тіло»), повинна керуватися християнська спільнота (12:3-21), і плавно переходить до кількох практичних питань, починаючи з питання відносин із владами (13:10).

Тут напрошуються питання: до чого цей вступ?; чому Павло обрав саме таку композицію послання? Особливий випадок, який міг спонукати Павла до такої послідовності, цілком міг бути пов'язаний із розвитком антиримських/антиязичницьких настроїв у церкві. Для цього існували щонайменше дві причини:

1. *Окупація Палестини й антисемітська політика.* Не будемо забувати, що Павло має справу зі спільнотою, яка переживає Клавдіїв едикт – вигнання євреїв із Риму. Цілком імовірно, що це викликало націоналістичні почуття римських юдеїв, що негативно відображалося на внутріцерковних відносинах між євреями та не євреями (1:16-11:36).

2. *Римські податки* (13:7). Павло звертається до спільноти, до якої влада поки крайнього насилля не застосовує, тобто наразі проблем немає, але вони можуть виникнути, якщо антиримські настрої будуть посилюватися. Завдання Павла – допомогти церкві уникнути насилля та не втратити репутацію спільноти Благої вісті, а не революційних настроїв.

Тому в Рим. 13:1-7 Павло вставляє миротворче обрамлення в дусі Нагірної проповіді Христа (Мф. 5-7): «перемагати зло добром» (благословляти гонителів, не мстити за себе, турбуватися про потреби ворога, бути в мирі з усіма) (12:14, 17, 18) і «любити ближнього, як самого себе» (13:8-10). І слова Павла про збирання розпаленого вугілля на голову (12:20; *пор.* Притч. 25:21-22), що асоціюються з наказом або зі спробою присоромити (тим чи іншим шляхом) людину, більш логічно мислити в контексті давньоєгипетського ритуалу примирення.

Збираючи розпалене вугілля у спеціальний глечик (який несли на голові), людина показувала, що вона бажає кривдникові добра й процвітання (вогонь – найбільш необхідна річ для жителів пустелі, де немає дров для приготування та розігріву їжі). Павло пропонує шлях, який змусить ворога замислитися, можливо, засоромитися і шкодувати про вчинене. Пожертвувати собою заради спасіння, а не приниження ворога.

Павло закликає спільноту до концептуально нової стратегії соціальних взаємовідносин та досягнення миру, що протилежна *Pax Romana*:

1. Характер і кінцева мета Божої помсти (12:19) – не мир/звільнення одного коштом невільництва іншого, а звільнення і відновлення справедливості у відносинах між обома сторонами, що долає зачароване коло зла.

2. Спільнота не повинна бути пасивною перед обличчям зла. Навпаки, вона повинна бути залученою у боротьбу зі злом, використовуючи зброю Христа – дію любові та милості (Рим. 13:8-10), демонструючи приклад терпіння і надії.

Таким чином, Павло формулює чотири ідеї:

1. «Влади існуючі встановлені від Бога…» (1 в.)

Твердження апостола не метафізичне, а, швидше, моральне, що містить у собі амбівалентність. З одного боку, воно вказує на джерело державної влади. З іншого боку, на те, кому вона належить/підзвітна. Тому її встановлення Богом вказує не тільки на її незалежність та всевладність, але і на її приналежність та обмеження.

Будучи юдеєм, Павло пропонує спільноті значною мірою юдейський світогляд щодо влад, виключаючи можливість розглядати римську владу в категоріях «ворог» або «союзник», бути «за» або «проти» неї. Павло, швидше, пропонує займати третю сторону – Бога, мотиви якої сягають ще періоду Царств (1 Цар. 8:4-7). Дозволяючи народу мати людську владу, Бог санкціонує нову форму взаємодії, займаючи третю сторону в стосунках народу та влади – суддівську, до чого Павло спонукає і спільноту. Бути Божим пророком, який пригадує владі про її джерело та відповідальність, а народу – про покірність їй.

Порядок системи, яку артикулював Павло, такий: Бог – імператор – народ (1 Цар. 8:5,11-18; Пс. 8:5). Влади беруть участь у постійних діях Бога, де народ є індикатором справедливості реалізації Божих шляхів державою і, у випадку необхідності, тим, хто свідчить та закликає владу повернутися до Божих цінностей. Кожна влада від Бога, але не кожна влада діє у відповідності з волею Бога. Викриття пророків завжди були звернені саме на невиконання царями свого обов'язку: захисту слабких та забезпечення справедливості (3 Цар. 21; Іс. 10:1-4; Ам. 2:6-8, 8:4-8; Мих. 3:1-4).

Таким чином, у фрагменті Рим. 13:1-7 Павло не має сприйматися як той, хто автоматично схвалює римські влади або закликає церкву бути сліпо відданою їй. Водночас він не повинен сприйматися як той, хто закликає до встановлення нової справедливої влади шляхом повстання або насильного повалення старої несправедливої держави.

Це – альтернатива римській концепції миру («миру через перемогу»), або вірі в послідовність «божественне провидіння – війна – перемога – мир». Павло закликає спільноту культивувати бачення та цінності Царства Христового: досягнення «миру через справедливість», або віру в послідовність «Божий завіт – ненасилля – справедливість – мир».

Павло намагається об’єднати богослов’я Хреста з покірністю владам. Він закликає до «революційної покірності», або «політики Ісуса». Бути готовими пройти шлях Христа, на що апостол вказує на самому початку розділу Рим. 12:1-2. Бути покірними громадянами – це не просто найкращий спосіб уникнути агресії зі сторони імперії, а місіонерська стратегія, що дозволяє свідчити про цінності Євангелії.

2. «…володар Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо недармо він носить меча…» (4 в.)

13:4 повторює попередження 13:2 та 13:3а. Влади Богом встановлені, відповідно, слуги держави – слуги Бога, як і в 13:1, це вказує не тільки на їх незалежність та всевладність, але і на приналежність і обмеженість.

Однією з основних відповідальностей Божого слуги є заохочення добра та покарання зла. Іншими словами, Бог наділив царя та його начальників владою для користі Свого творіння. І протистояти їм у реалізації відповідальності, яка покладена на них Богом, рівнозначно «противленню Богові», за що можна зазнати Його покарання і гніву.

Коли йдеться про «меч» (μάχαιρα) у 13:4, то не мається на увазі уповноваження держави застосовувати смертну кару або вести війну, радше, навпаки, це – символізація вищої влади. Цікаво, що до V століття вірш 13:4 розумівся як такий, що закликав до миротворчого відношення до держави, яка підтримує порядок. Але після формування імперського християнства текст став використовуватися як обгрунтування використання насилля в ім'я справедливості.

Проте з огляду на антиримські/антиязичницькі настрої у спільноті, Павло, швидше, говорить про нонконформізм (12:1-2) і ненасильницьку позицію (13:1-7) у відношенні до держави. Завдання спільноти – бути вірним свідком перед урядом про Божу місію, її характер та цінності. Бути третьою незалежною стороною, яка діє за совістю, стаючи частиною держави, особливо в умовах, коли держава не слідує Божій волі.

3. «…Тому треба коритися не тільки ради страху кари, але й ради сумління» (5 в.)

Йодер підкреслює, що в 13:5, як, загалом, і в 13:1, Павло використовує не загальноприйняте слово для позначення послуху (ὑπακουω), але більш загальне (ὑποτασσώ), яке означає «підкоритися» або «стояти під». У грецькій мові між цими поняттями існує значна відмінність. У першому випадку йдеться про повне підкорення своєї волі бажанню іншого. Однак, у поняття ὑποτασσώ включається можливість свідомого непослуху в світлі совісті (або внутрішнього орієнтиру цінностей), при цьому залишаючись у підпорядкуванні та приймаючи покарання за непослух.

Таким чином, існує різниця між суспільним послухом (який відбувається автоматично, без роздумів) та внутрішньою згодою (яка відбувається тільки після роздумів та оцінки).

Роздуми і оцінювання – свого роду проміжний ступінь, необхідний у церковно-державних відносинах, оскільки совість (або внутрішній орієнтир) є саме тим елементом, котрий належить Богові (Рим. 12:1-2).

Немає нічого поганого у підтримці доброго уряду, і не тільки тому, що це вимога держави. Проте, задаючи питання: «Чи хочеш не боятися влади?» (13,3), Павло не відповідає: «Роби все, що говорить держава». Навпаки, він говорить: «Чини добро…».

Проміжний ступінь осмислення та розрізнення (чи є дії держави добрими чи ні) необхідний в умовах правління, де під маскою гаранта миру, суспільного порядку, процвітання та свободи приховується узурпатор.

Павло визнає впорядковуючу функцію держави та її моральне значення. Однак він закликає бачити межі держави, яка не є Богом та не повинна уподібнюватися до Нього. Павло наполягає на божественному походженні державного порядку, а не на його обожненні.

4. «…віддайте належне усім…» (7 в.)

Зазвичай 13:7 розглядають як коротке підсумування, що приводить до двох речей, які повинні бути віддані державі як належне: податки і честь. Проте така інтерпретація неповна у світлі попереднього заклику до пророцької ролі спільноти.

Заклик Павла чітко перегукується з твердженням Ісуса, що слід віддати кесареве кесарю, а Боже Богові (Мк. 12:17). Павло пригадує римській спільноті, що, як монета з зображенням кесаря належить кесареві, так і християни повинні віддавати Богові те, на чому накреслений Його образ, – свої життя (12:1-2).

Повчання *«віддавай кожному належне»* закликає перевіряти і розпізнавати етичні цінності, а критерієм тут є любов (8 в.). Вимоги держави повинні вимірюватися вимогами любові. Чи проголошує влада ненасилля,

справедливість, мир і життя, а, можливо, явища протилежні? Покірні державі християни повинні зберігати моральну незалежність і судження.

1 Петра 2:11-17 у власному контексті

Як і у випадку з Рим. 13:1-7, 1 Пет. 2:11-17 слід розглядати в його текстуальному обрамленні – розділі 2:11–3:12. Тему «церква і держава» Петро поміщує в контекст трьох соціально-богословських ідей: 1. Християни – «приходьки та подорожні» в цьому світі (2:11). 2. Необхідно з повагою відноситися до норм, прийнятих у суспільстві (2:13-14, 18-20; 3:1-7) 3. Прикладом та архетипом справжнього та майбутнього соціального життя християн та їх долі в цілому є Христос (2:21-25).

Опис християн двома словами παροίκοι і παρεπιδήμοι («приходьки» і «подорожні») (2:11a) містить, по суті, одне смислове навантаження: «не громадяни» або «ті, що перебувають у діаспорі».[459] Це виразно має на увазі їх дистанцію у відношенні до суспільства.[460] Однак у якому сенсі дистанцію та з якої причини?

Згідно Д. Еліоту, фраза «приходьки і подорожні» головним чином має на увазі соціальну відданість, яку відчували християни до свого навернення. Але в церкві вони отримали захисний οικος (дім) (подолавши соціальне відчуження, набуваючи новий дім) та ідеологічну самосвідомість як нових есхатологічних людей Бога.[461]

Однак тут не приділяється належної уваги соціальній силі вірувань і звичаїв, на що вказує М. Вольф. Через подолання соціального відчуження за допомогою християнського способу життя недооцінюється поява нового відчуження з тієї ж причини.[462]

---

[459] Green, J. 1 Peter. – P. 67.
[460] Див.: Вольф М. «Умеренное обособление: богословское осмысление отношений между церковью и культурой в Первом послании Петра». Неопублікована стаття: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.reformed.org.ua/2/654/Volf.
[461] Див.: Elliott, J.H. 1 Peter: a new translation with introduction and commentary. – USA: Doubleday, 2000. – P. 481-483.
[462] Вольф М. Умеренное обособление.

Нове народження у Христі (1:3а) і народження до *живої надії* (1:3б), де друге містить есхатологічний відтінок, нагадуючи про тимчасовість й обмеженості земного буття та людського соціально-політичного устрою[463], – дві події в житті християн, які стали причиною їх маргінальності[464] і відкидання суспільством (1 Пет.4:3,4).

Суть і природа їх відчуження – не в їхній культурно-соціальній неналежності до греко-римського світу. Навпаки. Вони громадяни, які, будучи схожими до інших перед своїм наверненням (4: 3), стали приходьками і подорожніми для свого минулого й негідного Богові соціально-культурного життя. Вони не вводять нічого нового в старе ззовні, але виробляють нове всередині старого контексту, відрізняючись не за зовнішньою ознакою, але за внутрішньою, перетворюючи суспільство зсередини, демонструючи йому Божі цінності власним прикладом. Тому перед ними стоїть питання не стільки про відкидання (повну відмінність) або прийняття (повну акультурацію) соціально-політичних реалій, скільки про здорову оцінку того, від чого треба відмовитися в культурно-політичному середовищі, щоб краще відображати цінності Божого нового творіння.[465]

Ось чому для Петра немає конфлікту між закликом до громади бути приходьками і подорожніми та водночас пошановувати традиційні грецькі норми соціального порядку, підкреслюючи свою причетність до суспільства.

Однак, закликаючи до поваги норм, що прийняті у суспільстві й базуються на принципі «очільник – підлеглий» (раб завжди раб, начальник завжди начальник), починаючи з 2:13 Петро закликає до взаємності в покірності. Коли соціальні взаємини осмислюються не тільки в категоріях «очільник – підлеглий», а й в категоріях «взаємна повага», «відповідальність» і «служіння» один одному.

---

[463] Вольф М. Умеренное обособление.
[464] Еліот відзначає це, але не надає належної уваги.
[465] Вольф М. Умеренное обособление.

Петро закликає жити в дусі рівності й свободи з самосвідомістю есхатологічного народу Божого. Спільнота стала частиною ізраїльського минулого. Низка привілеїв, колись даних Ізраїлю, тепер належить і їй. Вона стала частиною історії виходу через нове народження, прийнявши на себе мету і долю Ізраїлю, що реалізувалася в слові і дії Христа. Ймовірно, така самосвідомість втягнула громаду в конфлікт (2:12; 4: 4, 12), в якому вона не була провокатором, проте якого не могла уникнути.

Відмовившись від свого минулого, християни, за прикладом Христа (Ів. 1:11), виявилися відкинутими соціально-політичним середовищем (1 Пет. 2:12; 3: 15-16; 4: 12-14), як і Христос, переслідувані несправедливо за добрі справи, і, якщо добрі справи це єдина причина їхніх страждань, то вона бажана Богові (1 Пет. 2:20).

Як страждання і смерть Христа привели до відновлення і спасіння загиблих світу, аналогічно і вірність християн та їх стійкість у способі життя, бажаному Богові, можуть привести до віри тих, хто в цей час зневажає їх (2:12; 15; 3: 1). Тому, незалежно від ставлення до них, споглядаючи на Христа, християни повинні залишатися «святими у всіх вчинках», «чинити добро», «не відповідаючи злом», «за Святим, що покликав [їх]» (1 Пет. 1:15; 2:22, 16, 23, 9).

1. «Благаю вас, любі, як приходьків та подорожніх…» (2:11-12б в.)

Таким твердженням Петро обрамлює природу соціально-політичної присутності християн у суспільстві.

У Петра, як і у Павла, можна виділити чотири ідеї взаємин із владами:

1. Життя в його соціально-політичному контексті короткочасне. Громадянство християн Петро асоціює не з Римською імперією, але з небесною спадщиною.

2. Статус діаспори передбачає відданість не батьківщині, створеній Римом, а Небесній. І саме у цьому суть «подорожі». Не ізолюватися від суспільства, але відійти від «плотських пристрастей», в яких народилися і виховувалися; слідувати життєвим цінностям нової вітчизни, набутої через нове народження.

3. Життя в контексті двох батьківщин, земної і небесної, неминуче веде до конфлікту. Християни нерідко будуть перебувати в суперечності з цінностями царства імператора, стаючи соціально вразливими: будуть засуджуватися «як лиходії» і пригноблюватися. Петро відкриває іншу можливу сторону влад – таких, які переслідують, або дозволяють переслідувати[466] за добрі справи та боговгодне життя у суспільстві.

2. «Отож, коріться кожному людському творінню ради Господа, чи то цареві, як найвищому, чи то володарям…» (13-14 в.)

Якщо перекладати директиву Петра «ὑποτάγητε» у значенні «підкоритися», то вона переважно сприймається як альтернатива, яку пропонує апостол, силовим діям, що вже проявилися у спільноті. Однак імператив «ὑποτάγητε» слід більше розуміти у негативному відтінку: завчасно «відмовитися», «відійти» від таких дій. Це заклик до переслідуваної сторони конфлікту виключити шлях насилля або повстання в устремлінні до соціально-політичних змін, а усвідомлено прийняти своє місце і відношення до себе в суспільстві.

Може здатися, що Петро схиляє спільноту до компромісу заради виживання у ворожому середовищі, релігійного узаконення пригноблення або страждань, як припустив Д. Бальч, допускаючи, що «автор Першого послання Петра давав поради переслідуваним християнам про те, як вони можуть у соціально-політичному плані стати прийнятними для суспільства, що їх оточує».[467]

Проте Д. Бальч випускає з уваги три фрази уривка, які визначають директиву *«коріться», «будьте покірні»: «для Господа», «як вільні», «як раби Божі»* – форма вираження виразно не пристосовницька.

Такою послідовністю Петро, як і Павло, в контексті імперської гегемонії окреслює біблійний порядок у соціально-політичній ієрархії «Бог – імператор –

---

[466] Див.: Michaels, J.R. «Петра Первое Послание»// Словарь мир Нового Завета. – М.: ББИ, 2010. – С. 589.

[467] Див.: Balch D. L. Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter. – Chico: Scholars Press, 1981. – P. 88.

народ». Петро закликає до критичного осмислення соціально-політичної реальності й способу поведінки в ній у дусі *«для Господа»* (у Павла «*ради сумління*» в Рим. 13:5). Це соціально-політична стратегія, що дозволяє перетворювати суспільство зсередини.

Петро наказує не просто прийняти установлений Римом політичний, економічний, домашній порядок, але слідувати йому й адаптувати його за вірою в Бога і моделлю відносин, що були явлені Їм через Христа, принцип чого Лука висловив у книзі Діянь 5:29, а Петро в посланні, не замовчуючи про несправедливість страждання рабів (2:19). Це модель відносин у категоріях «*відповідальність*» один перед одним і «*служіння*» один одному як рівних перед Богом.

Проте така покірність, як і непокірність, повинна втілюватися в дусі «*для Господа*»: в любові й ненасиллі, шляхом розп'ятого Месії. Відмовитися відповідати *«злом за зло або лайкою за лайку»* (3:9). Звільнитися від політики насилля в ім'я політики любові та ненасилля.[468] Це шлях свободи – розрізняти, що є «добро», а що є «зло» (2:1), стримувати, не провокувати ненависть, розриваючи зачароване коло, за що і повинні бути схвалювані владою.

Петро пропонує не пряме революційне втручання в соціально-політичні інститути, що неминуче веде до насильства, а довгострокову перспективу подолання політичної, економічної, сімейної несправедливості слідуванням за Христом. Це ідеологічне протистояння двох образів соціальної ідеології та укладу – аналогічне контексту Павла.

3. «Доброчинці… як вільні… як раби Божі» (15-16 в.)

Для греків, а пізніше і для римлян, визначення вільної людини було таким: «Оскільки закон (природи) благий і оскільки ніхто не хоче чинити зло, то людина, яка по-справжньому вільна... буде тим, хто чинить благо, тим самим дотримуючись закону». Цікаво, що особистість «Бога» нерідко могла асоціюватися з «істинним законом» навіть серед грецьких філософів. Це створює

[468] М. Вольф. Умеренное обособление.

корисний фон для розуміння парадоксальної, на перший погляд, заяви Петра: «*як вільні*», але «*як раби Божі*».[469]

У ситуації конфлікту для Петра істинно вільні – це покірні раби (2:20), жінки (3:6) і (несправедливо) страждаючі (3:17). Вони не використовують свободу для прикриття зла, як «безумні люди». Вони продовжують вірно слідувати ідеології розп'ятого Месії, набуваючи спасіння «від марного життя, що передане [їм] від батьків» (1:18), від «попередніх пожадливостей» (1:14), для повного посвячення себе на служіння Богові, проводячи життя «*як раби Бога*», а не людини.

Проживаючи життя, позначене добротою, віруючий закриває вуста невігластва безумних людей, які вбачають у діях послідовників Христа опір громадському порядку (14-15, 12 в.). Також це спонукає влади бути чуйними до того, як у дійсності поводилися ті, над ким вони звершують суд.

Так, говорячи про свободу, Петро закликає стати спільнотою громадського контрасту. Норми поведінки в суспільстві та в домі у Петра спрямовані головним чином на ставлення християн до невіруючих, набуваючи стратегічну соціальну поведінку місіонерського характеру (2:12; 3:16).

Глибоко вкорінена в традиції виходу ідея про Боже звільнення говорить про служіння Богу – місію (Вих. 7:16). Свобода християн «*як рабів Бога*» на добрі справи – це свобода не для відходу з суспільства. Їх відчуженість спрямована на служіння суспільству. Тому відособленість християн – це передумова не ізоляції, а місії (2:9).

Це місія, як визначив її М. Вольф, «помірного відособлення», легкої відмінності.[470] Це не слабкість. Йдеться про сильну, але не жорстку відмінність, що уникає позиції «або будь як я, або йди геть». Це місія в формі свідоцтва і запрошення, утримання від жорстокості, тиску або маніпулювання, ввірення спасіння людини в руки Бога. Така місія передбачає безстрашність (3:6,14) залишатися тим, хто ти є, перед обличчям гонінь і несправедливості.

---

[469] Green, J. 1 Peter. – P. 74.
[470] Вольф М. Умеренное обособление.

4. «Шануйте всіх, братство любіть, Бога бійтеся, царя поважайте» (17 в.)

Всі директиви Петра поміщені в контекст послуху насамперед Богові. Більш того, зобов'язуючи *пошановувати царя*, апостол використовує дієслово «τιμάο» (шанувати), яке визначає обов'язковість християн як перед імператором, так і перед усіма (в загальному). Імператору належить статус головного, проте не божественного (13 в.). Християни повинні підкорятися начальникам, віддавати їм належну пошану, але боятися Бога. Боячись Бога, їм не потрібно боятися кого-небудь ще.[471]

Короткий порівняльний аналіз

Очевидно, що проаналізовані фрагменти слід розуміти на тлі однієї і тієї ж влади, яка може бути більш-менш лояльною. Якщо Рим. 13:1-7 більш доречно розглядати в контексті *Pax Romana*, який все ще турбується про підтримку релігійної толерантності, захищаючи християн, як це було у випадку з Павлом у Діяннях (23-26 гл.), то уривок із Петра – в контексті часу, коли влади стали відкритими до переслідування християн,[472] імовірно, через відмову спільноти брати участь у поклонінні культу імператора і визнання своїм Господом тільки Ісуса Христа. Це прояснює оптимістичність Павла – «немає влади не від Бога» і стриманість Петра – «влади людські» (13 в.).

Більш того, якщо Павло націлений на запобігання конфліктної ситуації і, закликаючи до покірності владі, діє стратегічно, готуючи гарний майданчик для успішної місіонерської роботи в поширенні Євангелія, то Петро більше реагує вже на сформований конфлікт, зіткнувшись із проявами влади, про яку згодом напише Іван в Одкровенні.

Тому, якщо Павло розглядає римську владу як щось необхідне для успішної місіонерської роботи, розмірковуючи про них у більш

---

[471] Див.: Вагнер Р. Вера и страх, преткновение и спасение. Использование Ис. 8:11-18 (LXX) в Новом Завете // Сборник статей: Слово, толкование, жизнь. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 101-102.

[472] Michaels, J.R. Michaels, J. R. «Петра Первое Послание» // Словарь Нового Завета «Том 2: Мир Нового Завета» / гл. ред. К. Эванс. – М.: ББИ, 2010. – P. 589.

богоцентричному ключі, то для Петра влади є не просто можливістю успішної місії, але і безпосередньо об'єктом цієї місії, який він мислить у більш еклезіологічному/місіонерському аспекті: «приходьки та подорожні».

Це дає можливість зрозуміти ключовий момент: обидва уривки не є догматичними. Вони реакційні, такі, що відповідають на вимогу свого часу. Тому вони не визначають чітку модель відносин церкви і влади, а, скоріше, містять застосовні до будь-якого часу орієнтири, відкриті до контекстуалізації. Серед них можна виділити такі основні:

А) *Теократичний світогляд.* Обидва апостоли передусім схожі в пропозиції спільноті монотеїстичного соціально-політичного світогляду як етико-морального орієнтиру у відносинах із владою – порядку «Бог – цар – народ».

Б) *Взаємна покірність.* У світлі такого світогляду для апостолів не є протиприродним, скоріше, навпаки, закономірним, – закликати до *покірності*. Однак до *покірності у взаємності*. З одного боку, людина повинна бути покірною «кожному людському начальству» на «добро». З іншого ж, влади повинні виконувати роль, передбачену для них Богом: бути «месниками» для тих, хто чинить зло, і виявляти «похвалу» тим, хто чинить добро (пор.: Рим. 13:3-4 і 1 Пет. 2:14).

В) *Функціональне розділення*. Спільнота не покликана «носити меч»/«карати злочинців» (пор. Рим. 13:4 і 1 Пет. 2:14),[473] їй необхідно покластися на помсту Божого гніву (1 Пет. 3:16). Влади, своєю чергою, не повинні за умови співчуття або благочестя уникати свого обов'язку перед Богом підтримувати стабільність і справедливість у суспільстві. Так, скривджені не повинні шукати помсти, а ті, кому доручено захищати, – нехтувати дорученням Бога. Функціональний розподіл не скасовує політичну роль церкви. Сама присутність

[473] Див.: Верхи А. Ни ангелы, ни бесы. Мир, справедливость и защита невиновных. Ответ Ричарду Хейзу // Сборник статей: Слово, толкование, жизнь. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 646. Також див.: Р. Хайз. Этика Нового Завета. – М.: ББИ, 2005. – С. 331.

церкви в суспільстві (життя *за совістю, для Господа*) – дія політична, силою чого тертя між інститутами неуникні.[474]

Г) *Свобода совісті.* Церква повинна бути покірною політичним владам *за совістю* доти, поки вони не зазіхають на право церкви виражати свою відданість одному лише Богові.

Д) *Ненасилля*. І Павло, і Петро, незалежно від соціально-політичних умов, в яких живуть християни, закликають слідувати принципу *ненасилля* і *любові*, обов'язок до якого міститься в основі християнської політичної відповідальності.[475] У відповідь на політику гноблення церква повинна реагувати відповідно до політики любові розп'ятого Месії (1 Пет. 2:21), що розриває зачароване коло насильства через відмову/відокремлення від методів несправедливої суспільної системи.

Е) Місіонерське відособлення. Життя *за совістю,* що ведеться, передусім, *для Господа*, і *ненасильницький спротив* мають на увазі дистанціювання від викривлених цінностей та ідеалів. Це передбачає не ізоляцію *від* суспільства, а відділення *заради* нього (1 Пет. 2:9; 2:12; 3:16). У цьому явищі прихована передумова місії соціально-політичного перетворення – саме зсередини. Спільнота не повинна повністю відкидати існуючий порядок або повністю відходити і розривати з суспільством цього порядку зв'язок, але стати Божественною альтернативою всередині нього, даруючи суспільну свободу і надію.[476]

Якщо спробувати контекстуально прочитати зазначені фрагменти та окреслити принципи взаємовідносин ЄЦ і державних влад України, в умовах процесу демократизації, то слід зазначити наступні моменти.

1. Теократичний світогляд

Теократичний світогляд – культивування чіткого біблійного образу соціально-політичної ієрархії «Бог – державна влада – народ» незалежно від

---

[474] Див.: Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М.: Восточная литература, 1995. – С. 136.
[475] Верхи А. – С. 647.
[476] Вольф М. Умеренное обособление.

моделі суспільного устрою – має стати основою і відправною точкою побудови принципових цінностей ЄЦ у відносинах із владою.

Це важливе зауваження в умовах демократизації українського суспільства. У порівнянні з будь-якою іншою монархією, демократія пропонує не менш небезпечні тенденції в соціальному світогляді та устрої.

Ідеалом демократії є боротьба проти влади, що базується на родовому праві або несправедливому законодавстві, а не на прагненні забезпечити для людини її невід'ємні права на життя, свободу і щастя (природне право). І це не тільки політичні, але й глибоко релігійні ідеї.

Демократію слід сприймати ширше, ніж просто політичне явище. У своїй сутності вона також феномен епістемологічний/релігійний. Як зазначає М. Каплан, «демократія є родом віри; її цінність не може бути науково доведена. Вона вимагає апріорного прийняття ідеалів, які можна оцінити тільки в процесі їх існування».[477] І схильність бачити в демократичних інститутах шлях соціально-політичного порятунку України стає все більш прогресивною тенденцією.

Небезпека полягає в перетворенні демократії в рід релігії, нової віри, яка є політичною і духовною альтернативою для суспільства за прикладом *фашизму*.

Віра в демократичну державу як незалежний інструмент спасіння[478] робить демократичні інститути, як виразився у своїй недавній статті Славой Жижек, «фетишем»[479]. Маючи релігійний статус, держава може стати одним із сильних замінників, що виявляє вірність і відданість собі як щось тотожне

---

[477] Див.: Евреи в современном мире. Иудаизм как развивающаяся цивилизация в учении Мордехая Каплана; сост. Я. Коэн. – Иерусалим: ДААТ/Знание, 2001. – С. 194.

[478] Особливо у період, коли релігія (включаючи християнство) все менше та менше асоціює фізичний світ із дияволом – антагоністом Бога. Коли вона більше не прославляє аскетичну відстороненість від економічної та політичної відповідальності. Навпаки, вона організовує соціальні дії, зокрема політичний тиск на істеблішмент, та оголошує досягнення соціальної справедливості та миру у всьому світі важливими завданнями своєї програми спасіння. Більше див.: Евреи в современном мире. – С. 199.

[479] Див.: Жижек С. Чтобы спастись из ловушки. / Журнал Livejournal, 11 октября 2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://ek-21.livejournal.com/45385.html.

вірності й відданості Богові[480], визначаючи для людини призначення та сенс існування.[481]

Немає нічого насторожуючого в лояльності до демократичної держави. Насторожує можливість лояльності до держави без лояльності до Бога, яка веде просто до апофеозу держави, перетворюючись у нову хвилю деморалізації народу.

Політична система, яка здатна задовольняти як політичні, так і релігійні потреби народу, не потребує Бога, а, отже, і церкви – духовного орієнтира або арбітра. Це основа і початок порушення біблійного образу соціально-політичного устрою та небезпека формування нових, більш витончених державних режимів.

Друге, що слід враховувати, – це порядок соціально-політичної ієрархії, пропонований демократією. Демократична система будується на двох основних позиціях: «держава» і «народ».

У буквальному перекладі «демократія» означає «влада народу». Конституція України стверджує, що носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в нашій державі є народ (розділ 1, стаття 1). При демократичному устрої суспільства уряд отримує свою владу і авторитет від народу, який його обрав. Таким чином, держава – слуга народу, а не навпаки. Однак такий уклад виключає надлюдську складову в житті суспільства. У логіці такої системи немає необхідності у вищому Авторитеті. Демократичний порядок може стати нічим не кращим будь-якої іншої тоталітарної або монархічної системи. Якщо в одному випадку на роль Бога претендує монарх, то в іншому – народ. Роль Бога як Того, Хто встановлює влади та є Джерелом цінностей і орієнтирів, Вершителем доль, ставиться під питання. На першому плані виявляється не віра в Бога і Його уклад, а віра людей в свою власну силу і творчу міць влаштувати для себе щасливе буття.

---

[480] Див.: Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания / Райчинец, Ф. Ф. – Украинская евангельская теологическая семинария, 2012. – С. 11.
[481] Див.: Компендиум социального учения Церкви. – М.: Паолине, 2006. – С. 84.

Сьогодні, в умовах процесу демократизації[482], принципово важливо пригадувати про біблійний образ соціального порядку, формуючи систему, в якій не суспільна думка визначає, що добре для індивіда, а незмінний Авторитет – Бог.[483] ЄЦ слід не забувати про свою пророчу, критичну роль, акцентуючи увагу суспільства на тому, що твердження, як відзначає Х. Йодер, «влади існуючі встановлені від Бога» (Рим. 13:1) стосується всіх видів суспільного порядку, починаючи від диктаторської, тиранічної форми правління та закінчуючи сучасною західною формою – демократією,[484] і будь-яка з них покликана до реалізації Божих цілей на благо всього творіння.

Так, і держава, і суспільство (частиною якого є і церква) рівнопідкорені Богові, їх завдання не домінувати один над одним, не претендувати на позиції один одного, але бути взаємопокірними в покірності Богу. Все це для запобігання деморалізації і першого, і другого інститутів.

2. Взаємна покірність

Тезисним утвердженням принципу *взаємної покірності* цілком може стати ідея свободи в дусі демократії: *Свобода державних влад закінчується там, де починається свобода церкви, і навпаки*.

Взаємна покірність – це і виклик, і можливість для ЄЦ. По-перше, їй необхідно чітко зрозуміти свою сутність, по-друге, – сутність влади. Перебуваючи в умовах політизації релігії, де проявляється виразне ігнорування прав, свобод і функцій один одного, ЄЦ повинна проявити особливу чутливість до цього принципу.

Природно, що ЄЦ є частиною держави, це накладає на неї обмеження та обов'язки не тільки перед Богом, але і перед владами.[485] Наприклад, будучи

---

[482] Більше див.: Глави Церков і релігійних організацій заявили про євроінтеграційну позицію / Релігійно-інформаційна служба України «RISU», 02 жовтня 2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/53846/.
[483] Hauerwas, S. The Peaceable Kingdom. – P. 20.
[484] Yoder J. H. The Politics of Jesus. – P. 205.
[485] Див.: Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания / Райчинец, Ф. Ф. – Украинская евангельская теологическая семинария, 2012. – С. 11.

частиною суспільства, в якому конституційно затверджено відділення церкви від держави (це найбільш прийнятний принцип відносин в апостольських текстах), ЄЦ повинна слідувати цим законам, тобто не втручатися у внутрішні справи державної влади. Спокуса деяких представників ЄЦ виходити за рамки своєї свободи і повноважень та втручатися в політику шляхом впливу на політичні погляди прихожан має припинятися і поважно аналізуватися. Характер таких втручань, як правило, залежить від особистих політичних позицій, симпатій чи антипатій лідерів церков.[486]

Слід бути уважними і до формування релігійно-політичних партій,[487] тим паче християнських об'єднань, у яких розмиті рамки взаємодії з державними інститутами та суспільством у цілому.[488] Такі тенденції повинні аналізуватися на предмет відповідності закону невтручання християнських організацій у державні справи і провокації політизації релігії.

ЄЦ також повинна усвідомлювати двоїсту сутність влад: з одного боку, покірних Богу і Його волі, з іншого – таких, що тяжіють до обожнювання й абсолютизації себе, незалежно від їх форми. Ця сутність влади представлена в Одкровенні (13).[489] А. де Любак відзначив: «У державі завжди жива певна темна воля до влади, якась ірраціональна сила, що штовхає її на експансію і не терпить нічого, що могло б стати перешкодою у неї на шляху. Якщо вона інколи і йде на окремі тимчасові компроміси, то ніколи, в жодному разі не дає згоди на проведення в життя принципу, що обмежує сферу її впливу».[490] Державні влади

---

[486] Див.: Пасічний Р. Релігія та політика: взаємовідносини в Україні // Збірник наукових праць «Українська національна ідея: релігія та перспектива розвитку» / ред.-упоряд. М. Гетьманчук. – Львів: Львівська Політехника, 2007. – С. 126-127.

[487] У сучасній Україні все більше та більше виникає політичних партій конфесійного спрямування: «Християнсько-демократична партія України», «Республіканська християнська партія» та ін.

[488] Наприклад, «Духовна Рада України» (ДРУ), на чолі якої стоїть народний депутат України, а в складі – пастори протестантського напряму. Однак, виходячи з інформації, що представлена на сайті об'єднання, складно сказати – це політична, громадська чи релігійна організація.

[489] Див.: Yoder, J.H.. The Christian Witness to the State. – Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 2002. – С. 74-83.

[490] А. де Любак. Мысли о церкви. М.: Христианская Россия, 1994. – С. 147.

завжди тяжіли, тяжіють та будуть тяжіти до порушення відведених для них меж відповідальності.[491]

Розуміння церквою закону, його ролі й легітимності є ключовим моментом, оскільки саме це розуміння дозволяє встановити рамки взаємопокірності та здорової місії перед державою.

Покірність і позитивний погляд ЄЦ на державну владу грунтуються на тому, що закони останньої виникають або, принаймні, не суперечать Божим законам і здоровому глузду.[492] Так, закони легітимні в тому випадку, якщо вони сприяють, починаючи з індивідуума як основи й одиниці суспільства, виявленню образу Бога в людині, захищаючи і зберігаючи подобу Божу в ній, формуванню Божого образу суспільного устрою.

Але тут важливо розуміти, що державні влади повинні підкорятися не тільки Божим законам, а й своїм. Це робить їх справжнім гарантом, охоронцем і втілювачем правосуддя. Влади не можуть бути вище власних законів, не кажучи уже про Божі.[493]

Отже, церква повинна проявляти стримуючий вплив, що запобігає інстинктивному скочування влади до форм обожнювання й абсолютизації себе. Перед образом влад, які розуміють свою обмеженість і відповідальність перед Богом та народом, церква закликається бути покірною. Покірність церкви такій владі є покорою не тільки «начальникам», а й Богу. У свою чергу, відсутність протиріччя закону влад Божому закону говорить про їх підпорядкованість церкві, яка утверджує божественні принципи в суспільстві. Це шлях до функціонального поділу державного і релігійного інститутів. Тільки в такому випадку церква зможе надавати соціальні послуги.

3. Функціональне розділення

Функціональне розділення передбачає незалежне, вільне (яке не суперечить закону) співіснування церкви та державних влад, котрі

---

[491] Див.: Барт К. Оправдание и право. – М.: ББИ, 2006. – С. 22-31.
[492] Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания / Райчинец, Ф. Ф. – Украинская евангельская теологическая семинария, 2012. – С. 11.
[493] Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания. – С. 11.

представляють собою не заперечення один одного,[494] *а партнерську взаємодію (для досягнення суспільного миру й справедливості), що базується на біблійному принципі взаємної покірності.*

ЄЦ повинна усвідомлювати, що внутрішня свобода церкви в сучасній світській державі обернено пропорційна тісноті її зв'язку з державою.[495]

Покликаючись на «меч», Павло вказує на функцію держави бути на сторожі заохочення добра і покарання зла. Тут доречно згадати зауваження А. Кончаловського: «Парадоксально, але факт – часто саме репресивний апарат держави не дає окремим особистостям втратити людський образ».[496] Тоді, коли закон використовується для захисту та охорони образу Божого в людині та Божого образу суспільного устрою, він використовується законно.

У свою чергу, завдання церкви, безпосередньо маючи на увазі ЄЦ, не носити «меч», а швидше, бути індикатором та незалежним критиком, «третьою стороною» справедливості щодо використання державою своєї влади. Її завдання – утверджувати демократичні цінності: свободу совісті, права людини й суспільства в цілому і тим самим свідчити про Джерело демократичних цінностей – Бога, запобігаючи перетворенню влади і самої демократичної системи в національний фетиш. Нагадувати про межі влад і їх минуще значення, обумовлене наявністю гріха в світі й необхідністю його стримування, тим самим допомагаючи державі не втратити своє істинне призначення.

У сучасній українській світській державі визначати роль церковного і державного інститутів щораз складніше. Проблема змішання ролей і підміни понять прогресує. Передвиборчі кампанії в Україні – один із найбільш виразних прикладів двох інститутів, чому, часто, сприяє законодавча неоднозначність. З одного боку, державні діячі (незважаючи на конституційні приписи)

---

[494] Див.: Гузар Л. Общество и власть / Беседа Леси Оробець с блаженным Любомиром: аудиокнига. – Львов, 2001.
[495] Див.: Карташов А. Церковь и государство // Путь. – Париж: Noterparnasse, 1932. № 33. – С. 14.
[496] Див.: Кончаловский А. С. На трибуне реакционера / Андрей Кончаловский, Владимир Пастухов. – М.: Эксмо, 2007. – С. 23-24.

маніпулюють церквою, залучаючи її в протиборство політичних сил, підштовхуючи займати позицію однієї зі сторін і стати носієм того чи іншого наративу протистояння. З іншого боку, церква спокушається використовувати політику в особистих цілях, бере участь у передвиборній гонці, в надії мати вигідну їй владу.[497]

ЄЦ повинна усвідомлювати, що її майбутнє залежить не від моделі відносин із владою, близькості до неї, політичних партій чи належності до того чи іншого наративу і в той же час не від повного дистанціювання себе від соціально-політичних процесів, а від неї самої – вірності євангельському шляху і розуміння врученої їй Богом ролі/місії в суспільстві.

Тому принцип *функціонального розділення* не обов'язково передбачає модель відносин «відділення церкви від держави». Відділення від держави – принцип не абсолютний, а тактичний. Абсолютний принцип у цьому відношенні – це свобода церкви «*для Господа*», під чим слід розуміти бажання церкви звільнити себе від морального служіння інтересам народу, держави і націоналізму, але бути вище цього, залишаючись церквою Бога при всіх державних режимах, починаючи від варварського і закінчуючи демократичним і вибирати не між циркулюючими в суспільстві наративами, але головним чином відштовхуватись від біблійного наративу та його цінностей.

В цьому відношенні доречно нагадати слова А. Карташова: «Тільки як вільна духовна спільнота, не пов'язана з жодним типом держави, з жодною політикою, церква може в наш час здійснити свою велику місію, яку ми називаємо старим словом, – “теократична”».[498]

4. Свобода совісті

Тезисним утвердженням цього принципу повинно стати питання учнів до влад у Діяннях Апостолів: *«…Розсудіть, чи це справедливе було б перед Богом, щоб слухатись вас більш, як Бога?»* (4:19).

---

[497] Лешан В. – С. 95. Також див.: У. Яцишин. Роль церкви і духовенства у виборчому процесі України // Збірник наукових праць «Українська національна ідея: релігія та перспектива розвитку» / ред.-упор. Я. Турчин. – Львів: Львівська Політехника, 2011. – С. 131.
[498] Карташов А. Церковь и государство. – С. 9.

Це питання може і повинно бути фундаментом політичної позиції ЄЦ в цілому. Це – нагадування владі й одночасно собі про совість, яка повинна належати нікому іншому як Богу. Це – проміжний ступінь у відносинах церкви до влади, яка регулює і балансує незлитність церкви як «царства не від світу цього» з державною владою і нероздільність церкви і влади з огляду на її життя та втілення «в цьому світі». Іншими словами, це нагадування владі про наявність і обмеженості їх «меча» і суспільству, як висловився К. Барт, «про те, що ми самі творимо зло»,[499] тому в оголенні «меча» часто слід вбачати не просто перешкоджаюче зло, а Божий гнів для виправлення.

Проміжний ступінь повинен бути свідомо переосмислений у сучасних умовах західного демократичного світогляду, де влада нерідко спокушається одягати маски благочестя і шляхом підміни понять досягати своїх особистих інтересів і цілей.

Українське суспільство за прикладом західного нерідко залучене в процес самообману, думаючи, що демократія, за визначенням, діє в інтересах народу (влада людей, для людей, людьми), коли насправді часто це всього-на-всього частина великої системи панування, яка використовує насильство і домінування для самозбереження.

У результаті замовчування та ізоляції християнської оцінки соціальних процесів (як наприклад, відмова влади Всеукраїнській раді церков в поїздці до Брюсселя, в період Революції гідності)[500] ми стикаємося в Україні з хаосом і криміналізацією економічної системи, обдурюванням народу і розпалюванням громадського протистояння, що провокує гостре соціальне напруження. Не ігнорувати принцип «проміжного ступеня» й діяти за совістю означає для ЄЦ

---

[499] Барт К. Послание к Римлянам. – С. 474.

[500] Більше див.: Владимиров М. Церковь и геополитика: опасения президента Януковича в контексте «многовекторности» политики: [Электрон. ресурс]. Электрон. текстовые данные. – Режим доступа: http://politclub.info/2012/03/27/%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C-%D0%B8-%D0%B3%D0%B5%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0-%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B7%D0%B8/ .

виконувати, дотримуючись схеми Х. Кокса, «дияконічну» роль, яка зціляє, примиряє, приносить оздоровлення державного організму.[501]

ЄЦ повинна чітко осмислювати себе як спільнота двомірна: «На горизонтальному рівні вона існує в соціальному світі й встановленому порядку та підпорядковується цьому порядку, по вертикалі – це, головним чином, прояв есхатологічного Царства Божого, і онтологічно воно виходить за рамки існуючого суспільного і соціального порядку»,[502] критично оцінюючи соціально-політичні процеси, що відбуваються.

ЄЦ повинна пригадувати, що політика не може розглядатися у відриві від етики служіння. Відповідно, влада повинна бути етичною і правовою, доступною для критики та обмежень. Кожен від влади може очікувати допомоги та вимагати звіту,[503] а не вбачати у владах загрозу. У цьому випадку церква повинна бути осередком, який зберігає та захищає свободу совісті для людей.[504] Як би це іронічно не звучало, але в цьому – служіння церкви владам, як зрештою, і суспільству в цілому.

Міф, від якого слід відмовитися ЄЦ, особливо її старшому поколінню, – це можливість абсолютної аполітичності церкви і релігійних організацій. Вони не можуть бути абсолютно поза політикою, адже так чи інакше беруть участь у політичному житті (зокрема і своєю пасивністю). Ми часто забуваємо, що вірність Христу, по суті, є дією політичною.

Живучи за принципом *свободи совісті*, ЄЦ слід бути готовою до прихованої, а нерідко і явної агресії з боку державних влад, проявляючи не пасивне терпіння, а активне протистояння. Це ставить питання форми і методів її протистояння.

---

[501] Кокс Х. – С. 130-152.
[502] Див.: Петренко В. Власть в церкви. Развитие концепции власти в Русской православной церкви. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 25-26.
[503] Гузар Л. Общество и власть.
[504] А. Де Любак. – С. 138.

5. Ненасилля

Маючи різну природу та функціональні завдання, церква і державні влади використовують різні засоби для досягнення своїх завдань.

У випадку неможливості покори державним законам з огляду на їх протиріччя законам Бога, принцип «*ненасильства*» повинен лягти в основу соціально-політичного протистояння церкви і державної влади шляхом вступу в прямий діалог із владою щодо посталої проблеми, призову народу до застосування механізмів народовладдя для зміни законодавства або перегляду рішення влади, звернення до міжнародних інстанцій і до світової громадської думки, звернення до своїх парафіян із закликом до мирної громадянської непокори. Таким чином, на практиці в соціально-політичній сфері церква може сприяти поліпшенню стану речей шляхом закликання до миру, стримуючи запал ворогуючих сторін і згладжуючи конфлікт, але вона не покликана виривати його з корінням.[505] Церква любові й ненасилля – *воююча*, однак їй протипоказано брати участь у політиці звичними політичними засобами.[506]

Нескладно помітити, що обидва апостоли уникають теми прямого втручання в зміну соціальних структур при допомозі, наприклад, революцій або повстань. Такий шлях робить церкву нічим не кращою від несправедливої влади.

Як відзначає А. де Любак, «воїнство Церкви ніколи не уподібниться арміям цього світу, а завдання його – їхнім завданням».[507] «Ходячи в тілі», вона «не за тілом воює» (2 Кор. 10:3). Боротьба ця не з людьми з плоті і крові, а зі «співправителями цієї темряви», з духовними силами зла (Еф. 6:12).

Навіть якщо влада опирається на матеріальну силу, включаючи силу примусу, а також на відповідні секулярні системи ідей, відповіддю церкви повинно бути розпорядження засобами ненасильства. Це шлях прямування за розп'ятим Месією, представлений у посланні Петра. З одного боку, ЄЦ слід бути

---

[505] А. Де Любак. – С. 140.
[506] Див.: Гарас Л. Н. Религия и политика в современной Украине: проблемы взаимоотношений // Политология: сборник научных проектов «Политические реалии и перспективы Украины». – Севастополь: СевНТУ, 2008. – С. 69
[507] А. Де Любак. – С. 143.

готовою до адаптації до соціальних реалій, а з іншого – ці реалії критично оцінювати.

ЄЦ повинна свідомо прийняти факт, як зазначає А. Карташов, що церква принципово антиреволюційна, тому може існувати при всіх державних режимах.[508] Саме це відкриває їй шлях до можливості нести місію преображення суспільства зсередини.

6. Місіонерське відособлення

ЄЦ покликана до соціально-політичного відособлення, що передбачає не ізоляцію «від» соціуму, а передумову місії «заради» суспільства. Це місія відмінності заради свідчення.

Карташов відзначає: «Без відособлення церкви можуть тільки читати проповіді, які для них написали інші, та йти туди, куди ведуть їх інші. Щоб здійснити зміни, необхідно самому бути зміненим (відрізнятися від інших)».[509]

Однак тут слід пам'ятати, що з принципу «немає місії без відмінності» не випливає принцип «більше відмінностей – ефективніша місія». Це неминуче повернення до ізоляціонізму.

Завдання ЄЦ – бути викликом status quo соціального оточення і ситуації. Не уникати соціуму, але робити спробу помістити себе в середовище того самого світу, який вона піддає сумніву. Привернути увагу тих, чия ідентичність і доля були сформовані й пов'язані зі світом, основи якого церква намагається підірвати,[510] замість того даючи свідчення та пропонуючи Божу альтернативу соціально-політичних взаємовідносин.

Перебуваючи в контексті демократизації українського суспільства, ЄЦ має низку завдань. На порядок денний повинно бути поставлене питання формування чіткої, консолідованої соціально-політичної позиції ЄЦ, подолання розриву поколінь в її середовищі і наявність єдиного голосу з тих чи інших соціальних питань. Це відкриває можливість до самоідентифікації, визначення

---

[508] Карташов А. Церковь и государство. – С. 2.
[509] Вольф М. Умеренное обособление.
[510] Green J. – P. 191-192.

соціально-політичних завдань і незалежності, що дозволяє уникати втягування себе в політичні протистояння й зберігати незаплямовану суспільну репутацію і соціальну динамічність, благополучно інтегруючись у суспільство.

ЄЦ як спільнота, як інститут має бути здатна давати духовні поради не тільки щодо спасіння, а й з питань соціальних. Не в значенні технічному (безпосередньо займаючись політикою), але в сенсі моралі (стверджуючи біблійні цінності в різних сферах суспільного устрою).

На сьогодні в Україні, як і у всьому світі, політична атмосфера складна: порушення прав людини, корумпованість політики, економіки, соціальні конфлікти. Іншими словами, простежується виразне придушування демократичних перетворень. Церкві слід формувати позицію у таких обставинах.

ЄЦ потребує чогось за взірцем римсько-католицької традиції *ex cathedra*. Вона повинна бути здатною відповідати на всі звернені до неї питання і дослідно доводити природність та істинність християнської думки, яка перевершує мирське мислення. Така місія вимагає від ЄЦ вижити з себе «синдром секти», стаючи на шлях соціалізації.

Тому друге завдання – виховувати свідоме, морально утверджене суспільство. Інакше реалізація євангельської цензури в соціумі безсенсова. Вплив церкви на соціальне життя не може обмежуватися тільки функцією учительства і рад. Необхідне виховання воцерковлених соціально активних прихожан, що по-особливому актуально і нагально в сучасній Україні соціального протистояння. Апатія до громадянського життя, цинізм і недовіра до влади, один до одного з кожним роком тільки зростають.

Тому завдання церкви, як виразився А. Карташов, не в тому, щоб «ієрархію відірвати від її апостольського “служіння слова”, від вівтарів та молитви та перетворити у другорядних політиків, кооператорів, фельдшерів та агрономів, але щоб усіх цих суспільних працівників, оскільки вони сини церкви, залучити в колі їхньої спеціальності до планомірного проведення в життя начал

християнських замість пануючих там начал язичницьких і навіть антихристиянських».[511]

Окреслюючи ключові біблійні принципи взаємодії ЄЦ з владами, приймаючи до уваги наративний підхід до формування наративу примирення, а також питання та цінності, які слід імплементувати в процес формування нового сенсу в країні, допомагає окреслити певні можливі алгоритми дій, стратегії ЄЦ на загальнонаціональному рівні, які б сприяли позитивним змінам у соціумі та миробудуванню зокрема.

Втілення пророчої, критичної ролі. ЄЦ не повинна забувати про свою пророчу, критичну роль та стратегічно здійснювати її перед владою та суспільством в цілому. Перш за все, базуючись на принципі не насилля, перебуваючи в контексті наративного соціального протистояння та часто включаючи в себе представників різних соціальних позицій та різного розуміння спільної історії, ЄЦ має можливість постійно в своєму середовищі та на офіційному рівні бути голосом, що закликає до миру та примирення, ґрунтуючись на біблійному наративі. Мова йде не про звичайне протиставлення біблійних наративів примирення конфліктним наративам українського суспільства. Мова йде про критичну оцінку себе і свого спільного шляху на фоні інших можливих цінностей, життєвих сценаріїв які можуть сприяти іншому альтернативному закінченню конфліктних відносин та сприйняття один одного. Це шлях культивування нової спільної риторики та нагадування про духовний вимір шляху до миру та нового сенсу в суспільстві.

Також мова йде про постійний заклик на офіційному рівні (особливо в періоди передвиборчих компаній) відмовитися від маніпуляцій історичною пам’яттю суспільства, розпалювання суспільної ворожнечі з метою отримання політичних влад та дивідендів, з одного боку. З іншого боку, закликати саме суспільство до здійснення своєї політичної відповідальності при цьому не

---

[511] Див.: Карташов А. Церковь как фактор социального оздоровления России / А. Карташов // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/cerk_soc.htm.

забуваючи про критичне мислення в періоди активної політичної діяльності і розуміти, що це момент активних маніпуляцій. Інакше кажучи, однією із стратегічних задача ЄЦ є критична оцінка та нагадування українським владам, про те, що їх завдання, перш за все, досягнення соціальної справедливості та миру (в цьому партнерська роль держави перед церквою и навпаки), а не, завдяки розв'язанню соціального протистояння, досягати політичної влади. Політична влада покликана служити суспільству, а не навпаки, якщо вдала дійсно зацікавлена йти шляхом демократизації суспільства.

Більше того, нагадування владі про наявність і обмеженості їх «меча» і суспільству про те, що ми самі творимо зло є особливо важливим в умовах наративного протистояння, пошуку та досягнення правди. ЄЦ може закликати владу пам'ятати про своє покликання приймати неупереджені закони та здійснювати неупереджений суд не тільки з метою покарання, але й виправлення. Це умова за якої церква може проявляти покірність перед владами. Неупередженість та своєчасна реакція в здійсненні правосуддя та реалізації справедливості це шлях уникнення дефіцитів, які були присутні у досвіді південноафриканського примирення, коли була здійснена ненавмисна дихотомізація таких питань як: правди, відшкодування збитків та амністії.

Таким чином, це нагадування владі, що її закони легітимні, якщо вони не суперечать Божому закону і здоровому глузду. Якщо вони сприяють, починаючи з індивідуума, як основи й одиниці суспільства, виявленню образу Бога в людині, збереженню подоби Божої в ній, формуванню Божого образу суспільного устрою.

Сповідуючи принцип ненасилля церква покликана не тільки закликати до примирення, але й моделювати його діями, створюючи альтернативний емоційний та риторичний простір в ситуації ненависті недовіри, непрощенна. Церковні акції примирення можуть мати різні форми.

Спільні молитви. В одному з своїх інтерв'ю М. Маринович зазначає, що спільні молитви на тлі глибоких розбіжностей довкола історичного минулого, це

шлях до порозуміння.[512] Про дієвість подібних акцій на загальнонаціональному рівні свідчить міжнаціональне, а саме: українсько-польське примирення, завдяки спільній молитві в листопаді 2002 року у Львові, за ініціативи релігійного та світського лідерства України та Польщі. З моменту події, вже багато років поспіль 1-го листопада поляки та українці спільно моляться на Личаківському цвинтарі на місці поховань українських та польських воїнів, які загинули у 1918-1919 роках у «братовбивчій»[513] війні. Подібні акції це можливість подивитися на минулі події ні з перспективи переможців, ні жертви, а з перспективи спільної трагедії. Подібні заходи – це події які дають простір для застосування наративного підходу та, безпосередньо, функції продуктивної уяви. Створюються умови, які дозволяють вийти за межі звичних голосів та інтерпретацій того чи іншого протистояння, в середині чи за межами країни. Тут чути голос, який бачить та розповідає події/ю «по-іншому», бачить та оцінює головних персонажів подій/ї «по-іншому». На подібних заходах протистояння, як в історичному, так і в теперішньому часі для країни це не перемога когось над кимось, а спільна трагедія. Тут в центрі уваги не герої, а жертви. Створюється простір в якому можливий діалог, а не панування монологічності чи самодостатності. Більше того, подібні акції це можливість введення та прийняття нових питань, вимірів, символів, риторики, цінностей, які в умовах багатолітнього конфлікту, конфлікту пам’яте задають траєкторію виходу з ідеології безвихідності та до нового способу відносин та співіснування. Це, по суті, і є початком формування нового спільного наративу не в результаті ігнорування чи забуття тощо, що відбулося раніше, а навпаки, в результаті розуміння необхідності зцілення пам’яті та використання її не тільки як джерела конфліктів, але й примирення.

---

[512] Див.: Терещук Г. Ми не хочемо воювати з поляками – з акції примирення у Львові. / Радіо Свобода, 01 листопада 2016: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: https://www.radiosvoboda.org/a/28089147.html

[513] Див.: Рудницький Ю. Українці та поляки: Етика примирення. / Історична Правда, 11 листопада 2015: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: https://www.istpravda.com.ua/articles/2015/11/11/148696/

Але варто зауважити, що події спільної молитви це також простір для втілення таких функцій наративного підходу як: конфігурація або проникнення у світ адресата, та в цілому для формування відкритого типу наративу: наративу, який не адаптується до існуючої культури ворогування, мови упереджень, «іншування», «демонізації» один одного та деструктивних значень; наративу який демонструє, що «запечатані» наративи (у межах українського контексту) це не завершена реальність, це скоріше невдалий початок, який слід направляти до конструктивного його завершення; наративу який дозволяє осмислювати історію особисту та країни не як окрему та незалежну, але як частину Божої історії спасіння та примирення з людиною та між людьми.

Безумовно в умовах активної фази соціального протистояння як наративного, так і військового спільні молитви представників протилежних ворогуючих таборів неможливі. Але рано чи пізно, молитви примирення – це акції які мають стратегічне значення в досягненні миру та трансформації наративу війни.

Священицька дія. Третій можливий і не менш важливий алгоритм дій з боку ЄЦ на загальнонаціональному рівні, що може мати трансформуючий наратив ефект, являється священицька дія – символічна дія сповіді або прощення. Повертаючись до подій 2002 року на Личаківському цвинтарі, варто зазначити, що критичним моментом події, як свідкує Грицак, були слова взяті із польсько-німецького примирення, озвучені двома головами церкви, а саме: «Ми просимо вибачення і пробачаємо». Це створило ефект, який досі залишається дієвим. Негативним прикладом є подібна Личаківській акції, спільна молитва в контексті волинських подій 1943 року, що відбувалася в 2017 році. Як підкреслює Грицак, причини невдачі різні. Але однією з ключових причин невдачі є неспроможність/небажання до священицької дії місцевих представників церкви, які не знайшли в собі сили вимовити фразу: «Ми просимо вибачення і пробачаємо».[514] Також важливо приймати до уваги такі дії як

[514] Грицак Я. Про примирення в Україні. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=5a8blhbuu24.

видання та виголошення на загальнонаціональному рівні «декларацій вини» на зразок «Штутгардської декларації вини» виголошеної лідерами протестантських церков Німеччини, в жовтні 1945 року або такі дії як заклик політичних лідерів здійснювати символічні дії сповіді за скоєне, як це зробив Віллі Брандт.

Священицька дія спроможна стати звільняючою не просто для багатьох, хто не може вирватись з полону пам'ятей ненависті та створити умови для імплементації цінностей необхідних для примирення, але й бути незамінним внеском в формування нового спільного наративу миру та створення нового сенсу в країни загалом.

Участь в комісіях/робочих групах по примиренню. Участь в робочих групах по двосторонньому примиренню навколо минулого, це ще один можливий алгоритм дій ЄЦ на загальнонаціональному рівні та сприянню миробудування, що є світовою практикою, яка мала позитивні результати в таких контекстах як, наприклад: африканський, балканський, ірландський.

В процесі подолання війн наративів важливим є не тільки суто науковий аспект (сформувати максимально повну картину на основі документальної бази), але й етичний, моральний. В процесі аналізу причинно-наслідкових зв'язків трагічних подій, як зазначає Рудницький (в контексті волинських подій 1943 року), важливо сприяти «…формуванню їх єдиного морально-етичного бачення як у науковому середовищі, так і серед пересічних обивателів обох країн».[515] Часто історики зазначають, що по всім спірним моментам сторони конфлікту не можуть мати однакового бачення і можливості для переконання не має. Але як засвідчує досвід це, по суті, і не потрібно, якщо обидві сторони діалогу готові до спільної моральної мови і етичної позиції. Це шлях вирішення спірних питань. Формування морально-етичного бачення історичних подій часто є викликом для істориків в якому церква та, безпосередньо ЄЦ, може стати плечем підтримки. Мова передусім йде про голос на робочих групах, який повертає до усвідомлення людини як такої, як носія образу і подоби Божої, який наділяє людське життя

[515] Рудницький Ю. – Режим доступу: https://www.istpravda.com.ua/articles/2015/11/11/148696/

найвищою цінністю. Тут не має виключень, будь-яке людське життя цінне і це питання не кількості, а, перш за все, якості. Як зазначає Рудницький, це основа для подальшого діалогу.

Там де немає єдності в спірних питаннях, має мати місце спільна мова моральних цінностей та етики: сповіді, прощення, милосердя, правди, духовного виміру. Це мова яка не просто продукує нову риторику в конфлікті, але й новий спільний наратив миру на основі спільної болісної пам'яті.

Кожна з вищезазначений дій відображає, по суті «дияконічну» роль церкви. Головною метою цієї році є: зцілення, примирення, оздоровлення державного організму та подолання антропологічної кризи загалом.

Висновки до розділу 3

В результаті аналізу актуалізації сучасними теологами біблійних наративів примирення та здійснення спроби окреслити певні алгоритми дій церкви в рамках держави на загальнонаціональному рівні з метою миробудування в українському контексті наративного протистояння, можна зробити наступні узагальнені висновки.

В розділі представлений аналіз трьох біблійних наративи через призму українського контексту наративного протистояння, а саме: наратив Якова-Ісава, Йосипа-Юди та наратив Христа «Назаретський маніфест». В результаті аналізу виявлено, що зазначені наративи можуть бути корисними сценаріями, стимуляторами продуктивної уяви та дороговказами в поглибленні розуміння та практичного досягнення примирення. Але, що найголовніше, досліджені наративи можуть бути основою для формування питань та цінностей, які, за допомогою інструментарію наративного підходу, який може втілюватися в різних формах акцій примирення, слід піднімати та імплементувати в процес формування нового спільного наративу миру.

В розділі представлено, головним чином, шість ключових питань та цінностей, виходячи з аналізу біблійних наративів, які мають бути внесені в

дискурс формування наративу примирення, а саме: пам'ять, правда, сповідання, прощення, справедливість, духовний вимір.

Питання пам’яті полягає не стільки в тому «що» (хоча, «що» пам’ятати не менш важливе, особливо в контексті пошуку історичної правди), скільки в тому «як» пам’ятати. Визначальним в процесі примирення є те, як саме людина хоче про щось пам’ятати: з любов’ю чи ненавистю, з бажанням примиритися чи з жагою до помсти. Пам'ять в наративі примирення – це не селекція, а потім конфігурація того, «що» саме слід пам’ятати. Це конфігурація чесної пам’яті про події, серед іншого – болісних, конфліктних, з питанням «як» слід їх пам’ятати, щоб незважаючи на болісний досвід відносин досягти сталого примирення.

Тому питання правди в умовах інформаційних війн та викривлення історії найболючіше та найнеобхідніше. Наратив примирення має стати світоглядним простором в якому культивується необхідність та бажання говорити правду в конфлікті, а відповідно, культивується захист людської гідності, захист слабких від безжалісних. Стикаючись з проблемою факту та його інтерпретацією важливим в питанні правди на наративу примирення є практика подвійного погляду за Нагелем та Вольфом, яка передбачає простір для чотирьох дій: крок на зовні, крок всередину, запрошення у свій світ та продовження процесу. Такий український миротворчий проект як «Діалог в дії» демонструє ефективність підходу.

Сповідання в наративі примирення, з однієї сторони, це героїчний шлях повернення на місце своєї помилки та скорботи, з іншого боку, це священицька дія. Часто однієї людини достатньо, щоб плакати за тих, хто не знайшов в собі сили розкаятись в скоєному. Як перша, так і друга дії роблять людину справжнім суб’єктом своєї історії. Але тут слід розуміти, що не дивлячись на те, що покаяння доконечно потрібне для примирення, воно не є обов’язковою умовою для прощення. Прощення – це не стільки про кривдника, скільки про скривдженого. Через прощення людина виводить себе з кругообігу «кривда-помста» й тим самим спасає свою душу. Більше того, це віра у здатність кривдника почати спочатку.

Каральне правосуддя э частиною процессу примирення. Але в українському контексті наративного протистояння та введення питання справедливості в формування наративу примирення слід звернути увагу на такий вид правосуддя як відновний. В історичних конфліктах досягти повної справедливості неможливо. Завжди буде область невідомого. Тому акцент не може буди на покаранні всіх хто міг бути причетним. Це утопія. У відновному правосудді головна задача не в відплаті чи покаранні, але в загоєнні ран та відновленні стосунків. Більше того, сформувати спільну моральну мову та етичну позицію. Саме тому «дияконська» роль церкви є необхідною в процесі примирення. Тут акцент в справедливості, головним чином, на поверненні не справедливо забраного у жертв: гідності, поваги, майна та інше. Акцент на процесі відмови від того, що дегуманізує та десакралізує життя. Це шлях подолання, перш за все, антропологічної кризи.

Так, формування наративу примирення – це не менше духовний шлях, а ніж технологічно-раціональний. Слід розуміти, що наратив примирення – це не те, що можна здійснити за допомогою лише людських зусиль. Примирення – це божественний дар, до якого людина або спільнота може долучитися.

В розділі також представлені принципи соціальної активності церков у справі національного примирення, яка виходячи з дослідження ключових біблійних текстів, що говорять про відносини церкви та влади, вибудовується на шести ключових аспектах, а саме: теократичний світогляд, взаємна покірність, функціональне розділення, свобода совісті, місіонерське відособлення. Таким чином, приймаючи до уваги ключові біблійні принципи взаємодії Євангельської Церкви з владами, наративний підхід до формування наративу примирення, питання та цінності, які слід імплементувати в процес формування нового сенсу в країні, в розділі обґрунтовано можливі алгоритми дій, стратегії ЄЦ на загальнонаціональному рівні, а саме: втілення пророчої, критичної ролі, спільні молитви, священицька дія, участь в комісіях/робочих групах із примирення.

ВИСНОВКИ

Вперше здійснений аналіз ряду основних досліджень представників наративної теології з метою виявлення її миротворчого потенціалу та спроби теоретичних та практичних його імплікацій до сучасного українського контексту наративного протистояння.

В результаті дослідження, яке було проведено в першому розділі дисертаційної роботи, були зроблені наступні висновки. По-перше, розділення сучасного українського суспільства та його конфліктогенність мають глибокі історичні корені та пролягають в наративній площині. Маючи не просту історію, що залишила у спадок сучасній Україні потужні регіональні ідентичності, спричинені, не в останню чергу, імперським культурним впливом, в Україні сформувалися конфронтаційні погляди на багато історичних постатей, подій та епох, в цілому а, відповідно, сформувалися, суперечливі та поляризуючи суспільство наративи. Такі українські дослідники як: М. Рябчук, О. Зайцев, І. Гирич, О. Забірко, В. Кулик, Я. Примаченко, Я. Грицак та термінологія якою вони послуговуються («дискурсивні війни», «дискурсивні битви», «протистояння міфологій» «конфлікт ідентичностей», «війни пам'яті», «історичні міфи», «амбівалентна історична пам'ять»), все виразніше окреслюють наративну опосередкованість проблеми і діагностують сучасній Україні, головним чином, наративний характер протистояння та наративну розірваність суспільства.

По-друге, в основі наративного протистояння та розділення українського суспільства лежать наративи «запечатаного» або «закритого» типу. «Запечатані» наративи є однією з форм «злоякісного» сприйняття соціальної дійсності, що приводить до ненависті, конфліктів і, як результат, розділення як на індивідуальному так і на суспільному рівнях. Злоякісними їх роблять наступні характеристики:

- Самодостатність (виключають будь-яку амбівалентність і будь-який сумнів в їх правоті)

- Монологічність (ніяким чином не відображують позицію протилежної сторони, однобокі)
- Спрощеність (прості, доступні всім прошаркам суспільства)
- Міфологічність (часто нагадувати про минулі приниження і несправедливості, розповідають про «славне минуле» і «велике майбутнє», заради якого варто йти на будь-які жертви і злочини).
- Поневолення мисленнєвого та мовного процесів.

Відповідно, в сучасному українському суспільстві наративного протистояння та наративної розірваності суспільства, є запит на переосмислення та формування протилежного типу наратива – «відкритого» та підходу, які б сприяли конструктивному сприйняттю соціальної дійсності та «зшиванню» країни: діалогічності сторін, довірі один до одного, прощенню, пошуку правди та справедливості, відповідно, виходити за рамки конфліктної пам’яті, звичного сприйняття реальності, іншого, звичної епістемології, загалом. Інакше кажучи, сприяли розблокуванню «запечатаних» наративів та формуванню альтернативного наративу примирення.

По-третє, наразі, в країні, існують два ключових дискурси (пропозиції, підходи) на предмет наративного примирення: світський, до якого залучені такі дослідники як: О. Зайцев, М. Рябчук, Є. Захаров, Я. Грицак, О. Шевель, Я. Потапенко та релігійний, що представлений в першій комплексній Стратегії участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім».

Перший демонструє досить технічний підхід до примирення та розуміння миру, як такого. Головна увага зосереджується на такі моменти як: політична воля на впровадження багатоопорного режиму пам’яті, напрацювання відповідних юридичних механізмів (наприклад, наслідуючи європейський досвід, прийняття пакту про «Забуття», «Закон Про Пам'ять») перегляд навчальних програм з вивчення історії. Процес примирення сприймається *керований* процес, що може бути спроектованим, організованим та як процес певних *призначень* на офіційному рівні.

Другий демонструє досить догматичний, прескріптивний підхід до примирення. Це частково пояснюється задачею документу, а саме: продемонструвати доктринальну прихильність до миру. Три правила, а саме: «Почути! Зрозуміти! Діяти!», що мають стати запорукою миру скрадають враження про примирення як про щось, знову ж таки, організоване, прописане, розроблене, як про певну формулу.

Більше того, питання наративного примирення в стратегії не розглядається безпосередньо. Мова йде про загальні стратегічні правила або контури, що необхідні для досягнення миру, серед яких, в палітрі соціальних розломів і проблема конфліктуючих та «запечатаних» наративів.

Як висновок пропоновані підходи та шляхи досягнення примирення являються не стільки неефективними, скільки недостатніми для досягнення мети наративного примирення та створення нового сенсу в країні. В дослідженні продемонстровано, що бачення примирення як чогось, що має бути призначеним «згори» (*top-down approach*), юридичним, політичним, якщо торкатися релігійної сфери, догматичним, прескріптивним шляхом, часто сприймається і відчувається як нав'язування і, нерідко, стає перешкодою на шляху примирення. Більше того, В умовах деструктивного досвіду наративних відносин та антропологічної кризи: ворогуючих ідентичностей, негативного сприйняття сторонами один одного (стереотипи, упередження), негативних емоцій, страху, недовіри, не прощення, примирення конфліктних наративів не може бути питанням лише документів, інтелектуальних принципів чи людського проектування.

По-четверте, не заважаючи на ряд критичних зауважень, наративна теологія зберігає потенціал бути провідником миротворчих ініціатив в трьох направленнях в умовах наративного протистояння. 1. Оцінка та переосмислення категорії, в першу чергу, біблійного наративу та наративу, як такого, з конструктивної перспективи. В процесі аналізу досліджень представників наративної теології було виявлено, що наратив володіє потужними формуючою та трансформуючою характеристиками, в питаннях досвіду або пам'яті, процесу пізнання та світогляду, загалом, як окремо взятої людини, так і соціальної групи.

Також наративна теологія формує представлення про характер «відкритого» наративу. 2. Імплементації наративного підходу, як альтернативи чи доповнення до технічного чи догматичного підходів до примирення та формування альтернативного наративу примирення сторін. 3. Надання самих наративів примирення (біблійних) як прикладів чи сценаріїв того, які питання та цінності слід інтегрувати в процес розблокування ворогуючих наративів або подолання антропологічної кризи та, головним чином, формування спільного для сторін наративу примирення.

Категорія нараиву в її оцінці та переосмисленні в рамках досліджень таких представників наративної теології як: Джордж Струп, Стефан Крітс, Стенлі Гауервоз, Томас Ніколас Райт, Люсі-Сміт, володіє трьома складовими, що якісно впливає на оцінку та переосмислення миротворчого потенціалу наративу.

По-перше, наратив володіє формуючим потенціалом, а саме: об’єднуюча динаміка наративу має потенціал формувати морально та світоглядно цілісну ідентичность. В українському контексті конфлікту ідентичностей: пам’ятей або досвіду, світогляду, процесу пізнання, категорія наративу, це природній та адекватний шлях заповнити потребу людини чи соціальної групи в об’єднуючій динаміці та пошуку цілісності.

Більше того, об’єднуюча динаміка наративу вимагає діалогічних процесів, які стають основою марального розвитку. В контексті антропологічної кризи, де присутні дискурси непрощення, зневаги, недовіри, упереджень, метафор ненависті та демонізації один одного, категорія наративу це рушійна сила морального розвитку та, головним чином, можливість, в процесі постійного діалогу та пошуку цілісності, трансформації мови ненависті. Мова та розмова – це основні поняття в наративному визначенні та підході до конфлікту. Конфлікти та насильство створюються мовою і мовою можуть вирішуватися.

По-друге, наратив володіє трансформаційним потенціалом. Цей потенціал наративісти вбачають, якщо слідувати термінології Струпа в, так званому, «зіткненні» наративів або в можливості почути розповідь відмінну від власної. Якщо свідувати Райту, цей потенціал вбачається в «підривному»

наративі. Це наратив, що ідейно близький до існуючої реальності, але в той же час пропонує можливість подібної, але іншої дійсності: з іншим кінцем і висновками.

В українському контексті «запечатаних» наративів, а відповідно, самодостатніх, монологічних, підривний потенціал наративу – це не просто можливість альтернативи або привнесення многогранності в спрощену наративну картину, але й можливість старі спогади, що дають життя новим конфліктам та пам'ять, яку неможливо лікувати шляхом придушення, втілювати в нові наративи, які не продовжують породжувати негативні емоції та риторорику ненависті.

Зіткнення має потенціал спровокувати ефект пошуку людиною чи спільнотою нової трактовки особистої історії, відповідно до категорій нового наративу. Але дослідники, головним чином, Струп також зауважують, що для трансформації важливе не просто «зіткнення» з альтернативним «підривним» наративом, важлива і присутність спільности: досвіду проживання наративу. Як для Струпа, Гауервоза, так і Райта такою спільнотою, безумовно, є християнська спільнота, що спільно проживає біблійні наративи. Це те, що може привести до віднослення самоусвідомлення людини за допомогою наративів і символів нової спільноти.

По-третє, наративна теологія є джерелом наративів примирення та його переоцінки. З одного боку, наратив несе дидактичну функцію, а з іншого, є проникним та, головно, відкритим по своїй типології.

Інтервенція біблійних наративів примирення в суспільну реальність конфлікту, можуте бути чиником світогляднoглядних та ціннисних змін, що культивуються в християнській спільноті. В контексті наративного протистояння біблійні, потенційно є прикладами та сценаріями примирення та цінностей на шляху до нього. Вони спроможні вказати не тільки на те, що слід змінити, але й сприяти відносленню морального стану людей. Вони є провідником риторики, символів, значень, що формують уявлення людей та наповнюють їх змістом.

Більше того, біблійні наративи, згідно Люсі-Сміта та Роберта Алтера, є проникними та, головно, відкритими по своїй типології. Це наративи, що шанують неоднозначність, визнають складність і припускають невизначеність. Більше того, вони спроможні виходити за рамки існуючої дійсності та вказувати на іншу можливу реальність. Таким чином, біблійні наративи допомагають зрозуміти природу та характре відкритого наративу, який володіє найбільшим миротворчим потенціалом в рамках соціального протистояння сенсів.

В українському контексті, що передбачає досить конфлікт «закритих» наративів, а відповідно специфічну історичну ситуацію, існує потреба у розробці другого та, головними чином, третього типу наративу за типологією Люсі-Сміта. Наративу який би був спроможним виходити за межі звичного сприйняття реальності та іншого, світогляду, епістемології, конфліктної пам’яті і т.д.. Наративу, як вище зазначалось, що шанує неоднозначність, визнає складність і припускає невизначеність, наративу який відкритий до альтернативних голосів. Типу наратива, що є креативним, творчим, інноваційним і, з цієї причини, нескінченно відкритим у своєму потенціалі для створення нових цінностей та нового сенсу в країні. Це, безумовно, вимагає певного підходу, який би сприяв формуванню певного типу наративів та їх миротворчого потенціалу.

В другому розділі дисертаційної роботи, були зроблені наступні висновки стосовно наративного підходу. Аналізуючи, дослідження Поля Рікера, Стенлі Гауервоза та Александра Люсі-Сміта та оцінюючи наративний підхід з перспективи його миротворчого потенціалу та здійснюючи спробу його застосування до українського контексту конфліктних наративів, наративний підхід передбачає наступні функції та інструментарій.

По-переше, конфігуруючий акт або об’єднуючу функцію. Функція конфігуруючого акту, яку виділяє Рікер або наративна спроможносність поєднувати, яку підкреслюж Гауервоз, це інструментарій наративного підходу, що здатний відповісти на проблему сужетування подій зі перспективи злоякісного сприйняття соціальних подій та один одного, а також на проблему поєднання питань та цінностей, що стимулюють соціальне протистояння.

Конфігуруючий акт це можливість зміни або перестановки акцентів в конфлікті. Поєднувати події по-іншому. Бачити їх різних ракурсів, репрезентувати інший/різний досвід проживання конфліктних подій: побачити не тільки ворога, але й людей, що постраждали, не тільки перемогу, поразку чи необхідність реваншу, але й трагедію в подіях, що відбулися, тим самим знижуючи рівень «іншування» «демонізації» один одного, упереджень один про одного. Конфігурація дає можливість, працюючи з подіями, фактами, персоналіями, свідомо говорити не просто про те «що збережено в пам'яті», але й «як слід це пам'ятати» та «за ради чого пам'ятати», тим самим, закликаючи до марального осмислення дійсності. В цьому ракурсі примрення, як зазначалось раніше – це більше шлях пам'яті, а ніж вміння забувати. Це не шлях подолання чи придушення пам'яті про історію насильства чи конфлікту. Примирення – це спосіб відношення до історії насильства чи конфлікту та його запам'ятовування.

Більше того, конфігурація це також можливість утримувати разом питання та цінності, які б сприяли примиренню, виходу із антропологічної кризи соціальних відносин та формували цілісний сюжет примирення.

По-друге, функція відкритої закритості наративу або проникаючої обмеженості. Відкрита закритість наративу або його проникаюча обмеженість – це властивості, які роблять наративний підхід не просто більш природнім в умовах наративного протистояння, але й направленим на роботу та трансформацію світогляду, не шляхом примусу, а скоріше формування простору для озвучення та слухання розповіді, запрошення слухаючих ввійти в світ, що, можливо, знайомий їм, але не їх власний, сплітаючи їх з іншим можливим досвідом. Це одна з ключових відмінностей наративного підходу до примирення від технічного чи догматичного підходів.

Підхід з такими властивостями направлений на роботу з спроможний працювати, головним чином, із проблемами світоглядного та епістемологічного характеру. Працювати з цінностями, відношенням до іншого і, головним чином, пам'яттю сторін. Це шлях до змін не шляхом зовнішнього примусу (директиви з

верху чи указом). Це шлях до змін з середини. Це можливість дійсного примирення, а не простого перемир'я.

Більше того, наративний підхід передбачає усвідомлення, що власна розповідь не є єдиним наративом, але існує в світі наративів, а також перебувати на певній критичній відстані від власного наративу, позбавившись упередженості, емоцій та необ'єктивності, наскільки це можливо. Тому функції відкритої закритості наративу або проникаючої обмеженості наративного підходу передбачають одночасно близькість і дистанцію.

В умовах «запечатаних» або «закритих» наративів де існує брак дистанціювання, проникна властивість наративу – це, з одного боку, можливість дистанціюватися від власного наративу та зустрітися з носієм іншого наративу, його пам'яттю, світоглядом, його людськістю, розуміючи, що власний наратив не єдиний, а, скоріше, точка зору, обумовлена певною перспективою та цінностями. З іншого, діалектика віддаленості та близькості має потенціал оголити однобокість конфліктуючих наративів та спільну потребу прислухатися до альтернативних наративів, які би піднімали питання та формували цінності, необхідні для формування альтернативного наративу миру.

По-третє, функція продуктивної уяви. В контексті «запечатаних» наративів, які є самодостатніми, ексклюзивними, міфологічними функція продуктивної уяви – це інструмент наративного підходу, що воліє наступними опціями: спроможністю виходити за рамки конфліктної пам'яті; спроможністю закладати початки нової наративної реальності та її розширення; спроможністю вводити нові питаня, виміри (головим чином, метафізичний) символи та риторику в конфліктну дійсність.

Продуктивна уява є тією функцією наративного підходу, що дозволяє вийти за рамки болісної, конфліктної пам'яті та формувати альтернативний наратив. І ту важливо підкреслити, що наратив «якого не має», це не результат ігнорування чи забуття того, що відбувалося раніше. Скоріше навпаки: не ігноруючи болісну, конфліктну пам'ять, виходити за її межі. Тут болісна пам'ять розглядається не як загроза для мирного співіснування, але як область, що

потребує зцілення. Більше того, болісна пам'ять розглядається не тільки як джерело конфлікту, але й як джерело примирення.

Підхід, що є провідником таких функцій як: конфірунація, проникнення у світ адресата, продуктивна уява, це не просто можливість «розпечатати» ворогуючі наративи, та розпочати процес наративого «зшивання» країни. Такий підхід – це можливість формування відкритого наративу, який, як зазначалось раніше, є креативним, творчим, інноваційним і з цієї причини нескінченно відкритим у своєму потенціалі для створення нових цінностей та нового сенсу в країні.

Так, в результаті дослідження, яке було проведено в третьому, завершальному, розділі дисертаційної роботи, були зроблені наступні висновки. Біблійні наративи, які Люсі-Сміт відносить до третьої моделі наративів (з нескінченним горизонтом), можуть бути корисними сценаріями примирення та стимуляторами продуктивної уяви його розуміння та досягнення. Вони можуть бути основою для формування питань та цінностей, які, використовуючи продуктивну уяву та інші функції наративного підходу, можуть бути імплементовані в новий спільний наратив примирення, з метою зцілення пам’яті, формування нової риторики, символів та створення нового сенсу в країні, загалом. Так, виділено п’ять ключових питань та цінностей.

Перше. Пам'ять. Минуле не може бути просто забутим. Питання запам'ятовування полягає не тільки в тому, «що» пам’ятати, але й «як» та «заради чого» пам’ятати. Більше того, не менш важливе питання пам’ятати чесно.

Питання як людина про щось пам’ятає: з любов’ю чи ненавистю, з бажанням примиритися чи з жагою до помсти, в більшості випадків визначальне в процесі примирення. Тому наратив примирення це не селекція, а потім конфігурація того, «що» саме людина чи соціальна група повинна пам’ятати, щоб уникнути конфлікту і досягти примирення. Наратив примирення – це конфігурація подій, включаючи болісних, конфліктних з питанням «як» слід їх пам’ятати, щоб не зважаючи на болісних досвід відносин досягти сталого примирення.

Відповідно, пам'ять повинна бути чесною. Пам'ятати чесно, так, як було насправді, нелегко, але саме чесна пам'ять дає можливість бачити ситуацію правильно, не викреслюючи з неї нічого, а, отже, прийти до здорового вирішення конфлікту. Пам'ятати вибірково – означає пам'ятати несправедливо. Неправильна пам'ять травмує спогади. Вона не просто не допомагає примиренню, навпаки, позбавляє цієї можливості. В такому ракурсі примирення – це більше вислуховування різноманітних голосів, а ніж нав'язування свого власного наративу. Наратив примирення не може сформуватись по принципу наратива війни.

Друге. Правда. Наратив примирення має стати світоглядним простором в якому культивується необхідність та бажання говорити правду в конфлікті. Але шукаючи наративного примирення слід уникати спрощень в питанні правди, процесі її відтворення, та відчувати різницю між правдою, як визнанням сторонами наявності певних подій та фактів та правдою, як інтерпретацією/розумінням, що стало причиною цих подій та фактів. Адже саме останнє, і є головною перепоною на шляху до примирення. Тут слід пам'ятати декілька моментів. По-перше, відтворити минуле в тому виді в якому воно дійсно мало місце, з нейтральної точки зору (незалежно від якихось поглядів) – неможливо. По-друге, стверджувати зворотне це не тільки наївно, але й небезпечно. Претензія на об'єктивність реконструювання того, що в дійсності відбулося, на визначеність чи істинність лежить в основі формування «запечатаних» наративів, що виключають буть яку амбівалентність, позицію протилежної сторони, приводячи до однобокості, спрощеності та міфологізації подій. Більше того, така претензія, як правило, приводить до узаконення специфічних особистих інтересів.

За таких умов важливим є практика, так званого, «подвійного погляду», який складається з чотирьох кроків, а саме: *крок на зовні* (досліджувати те, що вважається про інших очевидними істинами, не забуваючи про те, що кожна з цих істин, може бути упередженням, гірким плодом існуючого наративу, який не тільки провокує страхи, стосовно протилежної сторони, але й виправдовує

бажання домінувати та проявляти зверхність над нею; *крок в середину* (бажання чути наратив іншого); *запрошення у свій світ* (з метою роздуму про те, який з поглядів правдивий чи можливо вони обидва правдиві, а можливо обидва частково в чомусь правдиві, а в чомусь ні); *продовжувати процес* (формування наративу примирення можливо там, де існує стійке розуміння, що сторони не можуть позбавитися викривлень в своєму розумінні інших і від помилок в розумінні самих себе, вони не можуть володіти абсолютною істинною, особливо в контексті постійної інформаційної маніпуляції. Тому кожного разу, коли вдається щось зрозуміти, відкрити – це відбувається на основі обмеженої перспективи).

Третє. Прощення. Прощення та примирення – це зустріч з реальністю, якою вона є на справді, із жахливою реальністю. Це ризиковане завдання, але розгляд реальної ситуації допомагає принести справжнє зцілення. Більше того, «забування» – це не логічний результат прощення. Важливість запам'ятовування полягає в недопущенні повторення конфліктів та інших трагедій.

«Прощати, – як зазначає Туту, – означає відмовитися від свого права відплатити злочинцю його ж монетою, але це втрата, яка звільняє жертву». Тому прощення є певною мірою також і егоїстичним актом. Більше того, згідно біблійного світогляду прощення не напряму залежить від наявності покаяння зі сторони винного. Акт прощення відкриває вікно в майбутнє не тільки для того хто прощає, але й, зокрема, для кривдника, оскільки прощення – це віра у здатність останнього почати спочатку.

Четверте. Справедливість. Тут важливими є два моменти. По-перше, в контексті наративу примирення, рухатись не тільки в напрямку карального правосуддя, але й в напрямку його відновної форми (куди входять питання економічної справедливості також). По-друге, досягати солідарності в питанні досягнення справедливості.

Не дивлячись на те, що відновний вид правосуддя є досить новим в країнах з пострадянським минулим, тим не менш, воно може мати позитивні наслідки в українському контексті відновлення відносин між сторонами. Тут

головна задача не відплата чи покарання, але загоєння ран, усунення дисбалансів, відновлення розірваних стосунків. Відновне правосуддя має справу з поверненням не справедливо забраного у жертв. Відновлювальне правосуддя представляє собою дії з боку винного по відшкодуванню збитків, нанесених його чи її жертві. Безумовно, часто реституційне правосуддя – це не більше ніж потужний символічний жест з боку винного, який свідкує про взяття ним на себе відповідальності за скоїне. Оскільки, як правило, збитки, що нанесені, не можуть бути повністю відшкодовані реституційне правосуддя завжди буде залишатися частковим. Однак, як зазначалось у третьому розділі дослідження, як тільки жертва погодилась прийняти відшкодування це стає красномовним вираженням її бажання відректися від помсти та простити.

Що стосується питання солідарності та справедливості, то тут важливі три моменти: солідарність як «бути на стороні» з тими, хто в тій чи іншій формі залишається пригніченим та брати участь з ними у їх нескінченній боротьбі за справедливість, людську гідність. Більше того, солідарність як «бути з тими, хто проходить шлях визнання помилок та вибачення». Солідарність в захисті прав людини; церковна солідарність, як рівень власної самокритики.

П’яте. Духовний вимір. В умовах «запечатаних» наративів, негативного сприйняття сторонами один одного (стереотипи, упередження), негативних емоцій, страху, недовіри, не прощення, наратив примирення не може бути лише питанням документів, інтелектуальних принципів чи людського проектування. Формування наративу примирення – це, не менш, духовний шлях, а ніж технологічно-раціональний. Це ідея, яка проходить червоною лінією через всі розглянуті біблійні наративи, що розглядаються як дороговкази до формування наративу примирення.

Однією з ключових завдань наративу примирення це створення простору, фону, який би повертав до розуміння примирення не тільки як технічної стратегії, але й його джерела та ініціативного витоку. Як зазначає Шрайтер, керуючись християнськими переконаннями, не людина є джерелом примирення. Бог є першоджерелом та ініціатором примирення. Примирення апріорне будь-

яким спробам його досягнення. Мир настає не в результаті людської діяльності примирення. Навпаки. Людська діяльність примирення стає причасною миру і свідкує про нього.

Уточнюючи теоретичні основи для легітимізації розвитку соціальної активності євангельських церков та віруючих у суспільстві з метою подолання залишків замкненості та пасивності громад, в дослідженні були зроблені наступні висновоки. По-перше, виходячи з дослідження ключових біблійних текстів, що говорять про відносини церкви та влади, соціальна активність церкви вибудовується на шести ключових аспектах, а саме: теократичний світогляд, взаємна покірність, функціональне розділення, свобода совісті, місіонерське відособлення. По-друге, приймаючи до уваги ключові біблійні принципи соціальної активності, включаючи, взаємодії євангельської церкви з владами, а також наративний підхід до формування наративу примирення, питання та цінності, які слід імплементувати в процес формування нового сенсу в країні, можливі алгоритми дій, стратегії ЄЦ на загальнонаціональному рівні є наступними: втілення пророчої, критичної ролі, спільні молитви, священицької дії, участь в комісіях/робочих групах із примирення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Авер'янова Н. Консолідація українського суспільства в сучасних умовах гібридної війни / Н. Авер'янова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – 2016. - № 1 (18). – С. 5-7.

Авер'янова Н. Консолідація українського суспільства в сучасних умовах гібридної війни / Н. Авер'янова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – 2016. - № 1 (18). – С. 5-7.

Арье бен Эфраим (состав.). Беседы о недельных главах Торы. – Израиль: Х.А.М.А., 2006. – 683 с.

Борг М. Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох / пер. с англ. – М.: Эксмо, 2009. – 400 с.

Барт, К. Оправдание и право. – М.: ББИ, 2006. –150 с.

_____. Послание к Римлянам. – М.: ББИ, 2005. – 580 с.

Борисенкова А. Теория повествования Поля Рикера: от нарративной организации опыта к нрративным основаниям научного знания / А. Борисенкова // Социологическое обозрение Том 6. – 2007 – № 1. – С. 55-63.

Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. – М.: ББИ, 2009 – 570 с.

_____. Пророческое воображение. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 231 с.

_____. Бытие. – Черкассы: Коллоквиум, 2013. – 416 с.

Вельцер Х. История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы / Х. Вельцер // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – 2005. – Специальный выпуск, Изд. 2. – С. 51-63.

Винк У. Отношение Иисуса к власти // «Миротворчество и христианское разрешение конфликтов» / Состав. Д. Раймер – СПб.: Библия для всех, 2007. – С. 237-247.

Вагнер Р. Вера и страх, преткновение и спасение. Использование Ис. 8:11-18 (LXX) в Новом Завете // Сборник статей: Слово, толкование, жизнь. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 80-112.

Верхи А. Ни ангелы, ни бесы. Мир, справедливость и защита невиновных. Ответ Ричарду Хейзу // Сборник статей: Слово, толкование, жизнь. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 631-658.

Вольф М. Презрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении. — Черкассы: Коллоквиум, 2014. — 402 с.

_____. «Умеренное обособление: богословское осмысление отношений между церковью и культурой в Первом послании Петра». Неопубликованная статья: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.reformed.org.ua/2/654/Volf.

Взаимоотношения Церкви и властей в свете Рим. 13 1-7 (неопубликованная статья) / Р. И. Тацюн. – К., 2011. – Личный архив преподавателя Украинской евангельской теологической еминарии Р. И. Тацюна.

Владимиров М. Церковь и геополитика: опасения президента Януковича в контексте «многовекторности» политики: [Электрон. ресурс]. Электрон. текстовые данные. – Режим доступа: http://politclub.info/2012/03/27/%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C-%D0%B8-%D0%B3%D0%B5%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0-%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B7%D0%B8/

Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация «Филеба». – СПб.: Изд. Санкт-Петербургского философского общества, 2000. – 256 с.

Гузар Л. Общество и власть. / Беседа Леси Оробець с блаженным Любомиром: аудиокнига. – Львов, 2001.

Гарас Л. Н. Религия и политика в современной Украине: проблемы взаимоотношений // Политология: сборник научных проектов «Политические реалии и перспективы Украины». – Севастополь: СевНТУ, 2008. – С. 67-73.

Гарагезов Р., Кадырова Р. Нарратив и примирение: о возможных стратегиях нарративного вмешательства в нагорно-карабахский конфликт / Р. Гарагезов, Р. Кадырова // Кавказ та Глобализация. – 2012. – Том 6, № 4. – С.17-27.

Гирич І. Історичні причини наших поразок і перемог / І. Гирич. – Львів: ЛА «Піраміда», 2011. – 142 с.

Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.

Глави Церков і релігійних організацій заявили про євроінтеграційну позицію / Релігійно-інформаційна служба України «RISU», 02 жовтня 2013: Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/53846/

Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності / Я. Грицак. – К.: Грані-Т, 2008. – 232 с.

_____. Про примирення в Україні [Електронний ресурс] : [доповідь, виголошена на міжнародній конференції “Примирення в Україні та майбутнє Європи” (22 квітня, 2015 р.)] / Я. Грицак, “Український Католицький Університет” // YouTube. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=5a8blhbuu24. – Назва з екрана. – Дата публікації: 23 квітня 2015. – Дата перегляду : 15.05.2019.

_____. Про примирення в Україні: YouTube. – Львів: Український Католицький Університет, 2015. – 22:42 м.

_____. Чотири способи лікування історичної пам’яті / Я. Грицак. – 2018. Режим доступу до ресурсу: https://artefact.org.ua/history/yaroslav-gritsak-4-sposobi-likuvannya-istorichnoyi-pam-yati.html .

Гураз Л. Мир // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. – Львів: Колесо, 2016. – С. 94.

Десницкий, А. С. Писание — Предание — современность. — К.: Центр православной книги, 2007. — 416 с.

"Діалог в дії" : [інтерв'ю з керівником проекту Т. Клиниченко / підготував Р. Тацюн] // Громадський заклад. – 2019. – 15 лют.

Де Любак, А. Мысли о церкви. – М.: Христианская Россия, 1994. – С. 147-148. – 300 с.

Дубяга А. Історична пам'ять як ключовий чинник гібридної війни в Україні / А. Дубяга // Історичні і політологічні дослідження. Спеціальний випуск. – 2018. – С. 252-256.

Дьяковська Г. Наратив як складова дискурсивної реальності / Г. Дьяковська // Схід. - 2017. - № 5. - С. 70-73. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2017_5_13.

Евреи в современном мире. Иудаизм как развивающаяся цивилизация в учении Мордехая Каплана; сост. Я. Коэн. – Иерусалим: ДААТ/Знание, 2001. – 216 с.

Забирко А. Нарративы конфликта и концептуализация войны в Украине: между Шмиттом и Кельзеном // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры [Электронный ресурс]. – 2015. - № 1. – Режим доступа: http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss23/03Zabirko.pdf .

Зайцев О. Війна мітів про війну в сучасній Україні / О. Зайцев // Критика. – Число 3-4. – 2010. – С. 16-17.

Захаров Є. Конфлікт пам’ятей / Є. Захаров // Критика. – Число 5 (115). – 2007. – С. 17-19.

Інформація про ВРЦіРО / Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій [Електронний ресурс]. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/council

Ісаєв І. Іспанія завершує період «амнезії минулого». Який урок для України й Польщі? [Електронний ресурс] / Ігор Ісаєв // Історична правда. – Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/columns/2018/10/25/153152/

Калениченко Т. Діяти спільно, діяти заради миру – про стратегію миробудування у спільному українському домі / Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурса: https://risu.org.ua/article_print.php?id=70008&name=reportage&_lang=ua&

Кант І. Критика чистого розумую. – К.: Юніверс, 2000. – 491 с.

Карташов А. Церковь и государство // Путь. – Париж: Noterparnasse, 1932. - № 33. – С. 1-20.

Карпиленко В. А. Використання наративів у когнітивних структурах новин / В. А. Карпиленко // Інформаційне суспільство. – 2014. – Вип. 20. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/is_2014_20_4.

Кулик В. Національне проти радянського: історична пам'ять у незалежній Україні / В. Кулик // Historians – 2012. Режим доступу до ресурсу: http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/379-volodymyr-kulyk-natsionalistychne-proty-radianskoho-istorychna-pamiat-u-nezalezhnii-ukraini

Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М.: Восточная литература, 1995. – 263 с.

Компендиум социального учения церкви; отв. ред. О. Карпова. – М.: Паолине, 2006. – 536 с.

Кончаловский А. С. На трибуне реакционера / Андрей Кончаловский, Владимир Пастухов. – М.: Эксмо, 2007. – 320 с.

Ледерак Д. П. Розбудова миру. Стале примирення в розділених суспільствах. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. – 256 с.

Лешан В. Релігія и політика: специфіка взаємодії та українські реалії// Релігія та соціум: часопис. – Чернівці: Рута, 2008. – № 1. – С. 92-96.

Литвин О. Місце та роль не державних акторів в постконфліктному миробудуванні в Україні / О. Литвин // Глобальні проблеми сучасності. Серія «Питання політології». – 2018. – Вип. 34. – С. 75-81.

Маккоби, Х. Революция в Иудее. Иисус и еврейское сопротивление. – М.: Мосты Культуры, 2006. – 316 с.

Маринович М. Антропологія примирення // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. – Львів: Колесо, 2016. – С. 11-20.

_____. Вкладена мета і міра свободи / М. Маринович // Критика. – Число 10–11. – 2008. – С. 29–30.

Монин М.А. Апология культуры. Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. – М.: Прогресс-Традиция, 2019. – 648 с.

Осборн Г. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование. – Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. – 728 с.

Ожеван М. Глобальна війна стратегічних наративів: виклики та ризики для України / М. Ожеван // Стратегічні пріоритети. Серія: політика. – 2016. - № 4 (41). – С. 30-39.

Полонский П. Библейская динамика: современный комментарий к Пятикнижию. В 6-ти частях. Часть 4: Иосиф, Иеhуда и их братья. — К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2014. — 184 с.

Пасічний Р. Релігія та політика: взаємовідносини в Україні // Збірник наукових праць «Українська національна ідея: релігія та перспектива розвитку»; ред.-упоряд. М. Гетьманчук. – Львів: Львівська Політехника, 2007. – С. 126-129.

Портнов А. Упражнения с историей по-украински. – Москва: Мемориал, 2010. – 224 с.

Петренко, В. Власть в церкви. Развитие концепции власти в Русской православной церкви. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 294 с.

Потапенко Я. Конфлікт ідентичностей в сучасній Україні: погляд крізь призму амбівалентної історичної пам’яті / Я. Потапенко // Наукові записки. – 2010. – С. 158-164.

Почепцов Г. Г. Від Facebook'у і гламуру до Wiki - Leaks: медіакомунікації / Г. Г. Почепцов. — К. : Спад - щи на, 2012. — 464 с.

Примаченко Я. Антиколоніальний дискурс ОУН/УПА в сучасному українському контексті боротьби за європейську ідентичність / Я. Примаченко // Український історичний збірник. – 2014. – Вип. 17. – С. 328-338.

_____. Війни пам'яті: історія ОУН і УПА в сучасному соціокультурному контексті українського історіописання / Я. Примаченко // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – 2013. – № 22. – С. 18-30.

Пропп В. Мифология сказки. – СПб.: Академия, 1928. – 149 с.

Райт. Н.Т. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге». – Черкассы: Коллоквиум, 2013. – 704 с.

Райчинец, Ф. Ф. Есть ли социальная и политическая позиция у евангельских церквей Украины? // Сборник статей «ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей»; ред.-составитель М. Черенков. – К.: Дух и Литера, 2011. – С. 318-333.

Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. – Черкассы: Коллоквиум, 2010. – 536 с.

Раши, Р. Тора с комментариями Раши. Ваикра. – М.: Лехаим, 2009. – 472 с.

Рикер П. – философ диалога [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2008. – 143 с.

_____. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.

_____. Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.

_____. Время и рассказ. Т.2 Конфигурация в вымышленном рассказе. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 224 с.

Рівень довіри до державних та соціальних інститутів // «Центр Розумкова». – 24 лютого 2020 року. Режим доступу до ресурсу:

http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-diialnosti-vlady-riven-doviry-do-sotsialnykh-instytutiv-ta-politykiv-elektoralni-oriientatsii-gromadian-liutyi-2020r

Рікер П. – Ідеологія та утопія. – К.: Дух і літера, 2005. – 386 с.

Рябчук М. Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох міфологій / М. Рябчук // Дух і Літера. – 1998. – № 3-4. – С. 154-166.

_____. «Хохли», «Молороси», «Бандери»: стереотип українця в російській культурі та його політична інструменталізація / М. Ю. Рябчук. – 2016. - № 1. – С. 179-194.

Сакс Д. Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций. — М.: Мосты культуры, 2007. — 329 с.

Сторки А. Иисус и политика. Противостояние властей / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2008. – 416 с.

Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна наш спільний дім» / Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій [Електронний ресурс]. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: http://vrciro.org.ua/ua/documents/535-uccro-peacebuilding-strategy-ukraine.

Тацюн Р.И. Библейский нарратив примирения Иосифа и братьев как образец для лидерства в контексте миротворчества в современной Украине / Р.И. Тацюн // Філософія і політологія в контексті сучасної культури / Ред. О. С. Токовенко. – Дніпро., 2017. – Вип. № 5 (20). – С. 48-59.

_____. Богословие социального и политического примирения во свете библейского концепта Юбилейного года / Р.І. Тацюн // Modern Science. Moderní věda. Scientific journal vědecký časopis. – Praha, 2017. – No 5. – С. 137–144.

Телушкин, Й. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. — М.: Мосты Культуры, 2000. — 583 с.

Теория литературы. Учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: В 2т. / Под. ред. Н.Д. Тамарченко. – Т.1: Н. Д. Тамарченко, В. И. Тюпа,

С. Н. Бройтман. Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика. – М.: «Академия», 2004. – 512 с.

Тора с комментариями РАШИ. Т.1. Берешит. – М.: ЛЕЙХАИМ, 2010. – 876 с.

Тисельтон Э. Герменевтика. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.

Филоненко А. Богословские аспекты примирения // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. – Львів: Колесо, 2016. – С. 29-39.

Філіпчук, В. 2016. "Міжнародна миротворчість та війна на Сході України: чи є точки дотику?". URL: http://icps.com.ua/assets/ uploads/images/images/eu/t_mirotvorchist a5.pdf (дата звернення 28.11.2019).

Хеслер И. Что значит «Проработка прошлого»? Об историографии Великой Отечественной войны в СССР и России / И. Хеслер // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – 2005. – Специальный выпуск, Изд. 2. – С. 156-169.

Химка І. Україністи та Бандера: розбіжні погляди / І. Химка // Критика. – Число 3-4. – 2010. – С. 12. (С. 10-12)

Жижек С. Чтобы спастись из ловушки / Журнал Livejournal, 11 октября 2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://ek-21.livejournal.com/45385.html

Черенков М. Коментарі / Газета «День». Український шлях до примирення [Електронний ресурс]. – 2014. – Режим доступу: https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/ukrayinskiy-shlyah-do-primirennya

Шевель О. Чи є вихід? Війни памяті у пострадянській Україні в порівняльній перспективі / О. Шевель // Україна Модерна – 2016. Режим доступу до ресурсу: http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/shevel-memory-wars .

Шеховцов А. Украинская революция – европейская и национальная // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры [Электронный ресурс]. – 2013. - № 2. – Режим доступа: http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss20/02Shekhovtsov.pdf

Шмид В. Нарратология. – М.: Язык славянской культуры, 2003. – 312 с.

Шнеерсон М.-М. Уроки Торы: Т. 2. — М.: ЛЕХАИМ, 2003. — 352 с.

Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания (неопубликованная статья по теме Церковь и общество) / Ф.Ф. Райчинец. – К., 2012. – Личный архив преподавателя Украинской евангельской теологической семинарии Ф. Ф. Райчинца.

Що об'єднує та що роз'єднує українців // Фонд Демократичних Ініціатив. – 25 грудня 2014 – 15 січня 2015. Режим доступу: https://dif.org.ua/article/shcho-obednue-ta-rozednue-ukraintsiv .

Яцишин У. Роль церкви і духовенства у виборчому процесі України // Збірник наукових праць «Українська національна ідея: релігія та перспектива розвитку»; ред.-упоряд. Я. Турчин. – Львів: Львівська Політехника, 2011. – С.180.

Як змінилося ставлення населення України до Росії та населення Росії до України // Київський Міжнародний Інститут Соціології. – лютий 2015 року. Також див.: Що об'єднує та що роз'єднує українців // Фонд Демократичних Ініціатив. – 25 грудня 2014 – 15 січня 2015. Режим доступу: https://dif.org.ua/article/shcho-obednue-ta-rozednue-ukraintsiv.

Agyenta A. «To see your face is like seeing the face of God». A Narrative Study of the Story of the Fraternal Strife and Reconciliation Between Jacob and Esau (Genesis 25-33): A dissertation presented in partial fulfilment of the requirements for the Doctor's Degree in Theology. – Leuven, 2006. – 349 p.

Agyenta A. To See Your Face is like seeing the Face of God. A narrative Study of the Story of Fraternal Strife Between Jacob and Esau (Genesis 25-33). Unpublished dissertation.

_____. When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies. The Problem of the Conclusion to the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33,1-17) / A. Agyenta // Ephemerides theologicae Lovanienses. – 2007. – No. 83/1. – P. 127-133.

Alter, R. The Art of Biblical Narrative. – New York: Basic Books, 2011. – 251 p.

Atkins K. Paul Ricoeur (1913-2005) / Philweb Bibliographical Archive. Режим доступу: http://www. Phillwebb.net/ History/Twentieth Century/ Continental/ Phenomenology/ Ricoeur/Ricoeur htm.l

Bole W. Forgiveness in International Politics: An Alternative Road to Peace. – Washington D.C. : United States Conference of Catholic Bishops, 2004. – 208 p.

Borg M. Conflict holiness and politics in the teachings of Jesus. – Harrisburg: Trinity Press International, 1998. – 305 p.

Balch D. L. Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter. – Chico: Scholars Press, 1981. – 165 p.

Botha N. Reconciliation as narrative: Witnessing against a too easy and a too difficult reconciliation / N. Botha. – 2008. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/266866605_Reconciliation_as_narrative_Witnessing_against_a_too_easy_and_a_too_difficult_reconciliation

Bovati P. Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. – 474 p.

Callahan J. Narrative Theology / J. Callahan. – 2001. – Режим доступу: https://www.academia.edu/38693379/Narrative_Theology

Coats G. W. Strife and Reconciliation: Theme of a Biblical Theology in the Book of Genesis / G. W. Coats // Horizons in Biblical Theology. – 1980. – No. 2. – P. 27.

Cohn R. L. Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis / R. L. Cohn // Journal for the Study of the Old Testament. – 1983. – No. 8. – P. 3-16.

Comstock G. L. Two Types of Narrative Theology / G. L. Comstock // Journal of the American Academy of Religion. – 1987. – No. 4, (Vol. 55). – P. 688.

Cone J. H. Black Theology and Black Power. – New York: Orbis Books, 1997. – P. 143-153.

Crites S. The Narrative Quality of Experience, in S. Hauerwas (ed.), Why Narrative. Readings in Narrative Theology. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishingcompany, 1989. – P. 65-88.

Davis P. H. Богатые и бедные // Словарь «Иисус и Евангелия» / Гл. ред. Д. Грин. – М.: ББИ, 2003. – С. 58-64.

De Gruchy J W. The Dialectic of Reconciliation. Church and the Transition to Democracy in South Africa / The reconciliation of peoples: challenge to the Churches / Baum, G & Wells, H (eds). – N.Y: Orbis books, 1997. – P. 16-29.

Duffy M. Conversation Peace: Autobiography and the Healing of Memories / M. Duffy // Theology and Conversation: Towards a Relational Theology / ed. Jacques Haers and P. De Mey. – Leuven: Leuven University Press, 2003. – P. 847-857.

Elliott, J.H. 1 Peter: a new translation with introduction and commentary. – USA: Doubleday, 2000. – 956 p.

Falconer A D (ed.) Reconciling memories. – Dublin: The Columbia Press, 1988. – 138 p.

Fiddes P.S. (ed.), The Novel, Spirituality and Modern Culture. – Cardiff: University of Wales Press, 2000. – 200 p.

Frei H. The Eclipse of Biblical Narrative. A Study Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. – New Haven and London: Yale University Press, 1974 – 355 p.

Goldberg M. Theology and Narrative: A Critical Introduction. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. – 292 p.

Green, J. 1 Peter. The two horizons New Testament commentary. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007. – 320 p.

Hauerwas S. A Peaceable Kingdom: A Primer In Christian Ethics. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. – 175 p.

_____. Character, Narrative, and Growth in the Christian Life / The Hauerwas Reader // John Berkman and Michael Cartwright (ed.). – London: Duke University Press, 2001. – P. 221-254.

_____. The Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic. – Notre Dame: University Notre Dame Press, 1981. – 293 p.

_____. Truthfulness and Tragedy. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. – 256 p.

_____. Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection. – Notre Dame: Fides Publishers, 1974. – 264 p.

Hauerwas S., Jones G. L. (ed.), Why Narrative? Readings in Narrative Theology. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishingcompany, 1989. – 366 p.

Hirsch H. Genocide and the Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995. – 256 p.

Hughes R. Pro-Justices Ethics: from Lament to nonviolence. – New York: Peter Lang Publishing, 2009. – 265 p.

Jacobs A. What Narrative Theology Forgot / A. Jacobs. – 2003. – Редим доступу: https://www.firstthings.com/article/2003/08/what-narrative-theology-forgot

Jensen M. Some Implications of Narrative Theology for Ministry to Cancer Patients / M. Jensen // The Journal of Pastoral Care. – 1984. – No. 38. – P. 216-225.

Lederach J. P. The Journey Toward Reconciliation. – Scottdale: Herald Press, 1999. – 206 p.

Lucie-Smith A. Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon. – Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007. – 233 p.

Luntley M. Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned. – London: Routledge, 1995. – 248 p.

Matthews V. H. The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative / V. H. Matthews // Journal for the Study of the Old Testament. – 1983. – Vol. 20 Iss. 65. – P. 25-36.

Matthey J. Come Holy Spirit, heal and reconcile: Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 9-16, 2005. – Geneva: WCC Publications, 2008. – 360 p.

McClendon J. W., Jr. Biography as Theology. – Nashville: Abingdon, 1980.

_____ Witness: Systematic Theology. Vol. 3. – Nashville: Abingdon Press, 2000. – 467 p.

Meiring P. G. J. Truth and Reconciliation. The South African Experience / P. G. J. Meiring // The Expository Times. – 2002. – 114 (3). – P. 75-80.

Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences / ed. by Hinchman L. P., Hinchman S. K.. – N. Y. : State University of New York, 2001. – 383 p.

Michaels, J. R. «Петра Первое Послание» // Словарь Нового Завета «Том 2: Мир Нового Завета» / гл. ред. К. Эванс. – М.: ББИ, 2010. – С. 585-593.

Messenger J (ed). Mission in context: transformation, reconciliation, empowerment : an LWF contribution to the understanding and practice of mission. – Geneva: The Lutheran World Federation, Department of Mission and Development, 2004. – 59 p.

Müller-Fahrenholz G. The art of forgiveness: theological reflections on healing and reconciliation / G. Müller-Fahrenholz. – Geneva: WCC Publications, 1997. – 118 p.

Nagel T. The View from Nowhere. – New York: Oxford University Press, 1986. – 239 p.

Niebuhr H. R. The Meaning of Revelation. – New York: Macmillan, 1941.

Rahner K. Poetry and the Christian / K. Rahner // Theological Investigations. – 1966. – Vol. 4. – P. 358–359.

Parchami, A. Hegemonic peace and empire: the Pax Romana, Britannica and Americana. – New York: Taylor and Francis e-Library, 2009. – 272 p.

Redfort D. B. A Study of the Biblical Story of Joseph: (Genesis 37-50). – Leiden: Brill, 1970. – 273 p.

Ricoeur P. Imagination, Testimony and Trust / P. Ricoeur // Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy / ed. Richard Kearney and Mark Dooley. – London: Routledge, 1999. – P. 12-18.

_____. Lectures on Imagination. – Chicago: (unpublished), 1975

_____. The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language. – London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2004. – 447 p.

_____. Time and Narrative. Vol. 1,2,3. – Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988. Translated by Kathleen Blarney and David Pellauer.

Sacks J. Not in God's Name: confronting religious violence. – New York: Schocken Books, 2015. – 289 p.

Sahaya T. T. Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12-50: A dissertation presented in partial fulfilment of the requirements for the Doctor's Degree in Theology. – Vienna, 2016. – 225 p.

Schreiter R. J. Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order. – Maryknoll, New York: orbis Books, 1992. – 83 p.

_____. Sharing memories of the past: the healing of memories and interreligious encounter / R. J. Schreiter // Currents in Theology and Mission. – 2008. – No. 35. – P.110-117.

Shriver D. W. Jr. The Long Road to Reconciliation: Some Moral Stepping-Stones / After the Peace: Resistance and Reconciliation / Rothtein R. L. (ed.). – London: Lynne Rienner Publishers Inc., 1999. – P. 207-223.

Ska J. L. «Our Father Have Told Us»: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. – Rome: Subsidia Biblica – 13, 2000. – 129 p.

Sloan R. Юбилей // Словарь «Иисус и Евангелие» / Гл. ред. Д. Грин. – М.: ББИ, 2003. – С. 777-778.

Stassen, G. Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context. – USA.: InterVarsity Press, 2003. – 530 p.

Stradling R. Multiperspectivity in History Teaching: A Guide for Teachers. – Strasbourg: Council of Europe, 2003. – 64 p.

Stroup G. The Promise of Narrative Theology. – Atlanta: John Knox, 1981. – 287 p.

Suchocki M. The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology. – New York: Continuum, 1995. – 168 p.

Taylor G. H. Ricoeur's Philosophy of Imagination / G. H. Taylor // Journal of French Philosophy. – 2006. – Vol. 16, No. 1-2. – P. 93-104.

Thiselton A. New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992. – 702 p.

Toulmin S. Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity. – New York: The Free Press, 1990. – P. 75. (221 p.)

Tutu D. No Future Without Forgiveness. – London: Rider, 1999. – 221 p.

Vanhoozer K. J. Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 302 p.

Volf M. The end of memory: remembering rightly in a violent world. — Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006. — 244 p.

_____. Consider Forgiveness : YouTube. – USA: Fretzer Institute, 2009. – 8,25 m.

Walton K. Thou Traveller Unknown: The Presence and Absence of God in the Jacob Narrative. – Milton Keynes: Paternoster, 2003. – 238 p.

Waxman M. History of Jewish Literature. Part 1. – USA: Bloch Publishing Company, 1930. – 629 p.

Wells H. Theology for Reconciliation: Biblical Perspectives on Forgiveness and Grace / The Reconciliation of Peoples. Challenge to the Churches / G. BAUM & H. WELLS (eds.). – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009. – P. 1-15.

Wink W. The Bible in Human Transformation. Toward a New Paradigm for Biblical Study. – Philadelphia: Fortress Press, 1973 – 96 p.

_____. Engaging the Powers: Discernment and Resistance in World of Domination. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – 424 p.

Wolterstorff N. Until justice and peace embrace. – Grand Rapids, Mich.: William B Eerdmans, 1983. – 208 p.

Yoder, J.H. The Christian Witness to the State. – Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 2002. – 90 p.

_____. The politics of Jesus. – USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. and The Paternoster Press, 1994. – 257 p.

Zampaglione, G. The idea of peace in antiquity. – USA: University Notre Dame Press, 1973. – 333 p.