

Рецензія на книгу *Містичне як політичне. Демократія і не-радикальна ортодоксія*

Містичне як політичне. Демократія і не-радикальна ортодоксія. Аристотель Папаніколау. Київ: Дух і літера, 2021. 360 с. ISBN 978-966-378-866-1. 240 грн.

Павло ШЕВЧУК

Українська євангельська теологічна семінарія, Київ, Україна

ORCID: 0000-0002-3657-8758

Монографія американського православного богослова грецького походження Аристотеля Папаніколау є достатньо змістовною та глибокою, адже в ній не лише розкривається історія розвитку православної політичної теології, але й здійснюється критичний аналіз сучасних концепцій. Однак автор не зупиняється лише на огляді ідей сучасних богословів, а розвиває власну концепцію політичної теології, у центр якої ставить ідею обоження (*teosis*). На відміну від звичного розуміння цього поняття, яке часто асоціюється з аполітичністю, виходом зі світу, усамітненням та особливими практиками монахів ісихастів, Папаніколау вносить нову перспективу в осмислення процесу преображення. Спілкуючись з Богом, людина змінюється: усувається прірва між нею й Богом, і вона уподібнюється Христу в тому, як Він полюбив людину та віддав життя за неї – отже, ми покликані бути відкритими до служіння ближньому, а тому вступати в політичні відносини задля забезпечення блага ближнього. Тож аскретика з такої перспективи сприймається не лише як шлях до здобуття близькості в спілкуванні з Богом, але й як можливість “прибрати будь-які перепони в спілкуванні з Богом та відкрити здатність служити ближньому” (23).

У першому розділі, “Православна політична теологія протягом століть”, Папаніколау здійснює історичний огляд теополітичної думки від ранньої церкви до найсучасніших течій у богословському просторі. Автор прослідковує еволюцію розвитку ставлення християн до державних структур від сприйняття Царства Божого як антипода земного царства в уявленні перших християн до пізнішої теології Євсевія Кесарійського, який бачив християнізовану імперію як образ Небесного царства. Саме Євсей, розвиваючи концепцію субординаційної тринітарної теології, закладає основу симфонічної моделі взаємин держави та церкви, згідно з якою імператор-християнин покликаний впроваджувати на землі

новий вимір Царства Божого та його істини в усі сфери суспільства (49). Показуючи розвиток політичної думки в патристичний період у Східній церкві, автор коротко підсумовує політичні мотиви в теології Афанасія Олександрійського, Василя Великого, Григорія Ніського, Григорія Нізіанзіна та Іоана Золотоустого. Останній вносить ідею виховної функції держави, яка регулюватиме суспільне життя за допомогою страху перед покаранням та підштовхуватиме людину до добра й істини. Автор вказує, що завершення формування концепції симфонії здійснив імператор Юстиніан: розмежувавши функції влади та церкви, імператор отримує роль захисника істини, покликаною забезпечити єдність і гармонію в державі. Симфонічна парадигма була нормативною для православ'я майже до середини XIX століття й досі залишається єдиновірною для російського православного простору. Також зазначено, що спроби осмислити західні ідеї лібералізму з християнської перспективи в Російській імперії з'явилися лише на початку XX століття та здійснювалися такими релігійними філософами, як Володимир Соловйов й отець Сергій Булгаков, які висунули власні концепції соціальних перетворень.

Варто зауважити, що Папаніколау в своїй роботі намагається, можливо, несвідомо, виправдати православну теологію за століття бездіяльності в царині богословського осмислення соціально-політичних процесів. Щоб пояснити періоди мовчання богослов'я в добу османського поневолення грецького світу, а пізніше й за часів підвладного становища російського православ'я, автор наголошує на відсутності передумов для розвитку політичної теології. Однак ці апології видаються доволі слабкими, оскільки такі виклики навпаки мали б підштовхувати до переосмислення статусу-кво й здійснення соціальних трансформацій. Проте, на жаль, вихід за межі парадигми безапеляційної покори владі так і не відбувся, що сьогодні має трагічні наслідки, які виявляються в бездіяльності протестантських церков та в прямій підтримці РПЦ військової агресії Росії проти України.

У другому розділі, "Євхаристія та демократія", автор окреслює дискусію між православними американськими богословами Стенлі Хакарасом і Вігеном Гурояном. Перший висловив думку, що модель симфонії може бути накладена на американський контекст демократичного устрою (101), адже церква й держава, хоч і розділені інституційно та виконують різні ролі, можуть співпрацювати, взаємодоповнюючи одна одну. Гуроян, зі свого боку, радикально протистоїть цій перспективі, наголошуючи на неможливості прийняти розділення церкви й держави, тому що в такий спосіб секулярна система обмежує покликання церкви (115). Названа позиція є співзвучною євхаристійній еклезіології католицького богослова Вільяма Кавано, згідно з якою всю реальність потрібно об'єднати через євхаристійну практику. Це характерно для нього як представника радикальної ортодоксії, що відкидає будь-які поділи між секулярним та сакральним. Церква ж як євхаристійна спільнота і є справжньою політикою, всередині якої здійснюються істинні практики примирення та любові. Автор описує опозиційність Кавано в ставленні до ліберальної держави, що використовує насилля як інструмент централізації, роблячи людей залежним від неї (124). Кавано вважає, що церква не повинна ідентифікувати себе зі світською владою, бо в такий спосіб вона втрачає свою сутність. Відстоюючи ідею, що церква зобов'язана займати позицію

контрполітики (126), адже світська політика не може відображати істинний характер євхаристійної спільноти, Папаніколау справедливо критикує Кавано за його особливий акцент на протистоянні державі та створенні альтернативних їй церковно-політичних спільнот, що врешті породжує сектантські мотиви в самоідентифікації церкви (133). Головна теза, з якою не погоджується автор у контексті євхаристійної еклезіології, полягає в доведенні, що, визнаючи відділення церкви від держави, а також релігійний плюралізм, церква не обов'язково зраджує своїй природі та місії. Папаніколау наголошує на свободі вибору кожної людини, а отже, на потребі в легітимації інших світоглядів, що дає можливість для вільної дискусії й переконання. Зі свого боку, ліберальна держава покликана забезпечувати можливість для вільного вибору людини прийняти або ж відкинути реальність бого-людського спілкування.

У третьому розділі, “Особистість і права людини”, автор висвітлює дискусію навколо питань антропології та ліберального поняття прав людини. Папаніколау описує православну критику дискурсу прав людини через особливий акцент на автономії, самодостатності й свободі, що передбачає нетейстичне розуміння антропології. Водночас він здійснює спробу узгодити ліберальну антропологію з персоналістською онтологією Христа Яннараса та Іоана Зізіуласа, які наголошують на унікальності й цінності людської особистості. Досліджуючи їхні концепти, Папаніколау доводить, що їхня риторика не суперечить дискурсу прав людини (220), хоч вона й не може відобразити повноту православної антропології. Він аргументує, що принцип обоження тягне за собою підтримку дискурсу прав людини, адже вона допомагає “структурувати суспільні відносини в такий спосіб, щоб люди в них розглядалися як унікальні та незамінні, що нагадує сакраментальну спільноту” (228).

У четвертому розділі, “Бого-людське спілкування й загальне благо”, автор намагається пояснити, що ці два поняття можуть гармонійно співіснувати в межах православного дискурсу. Однак для пояснення цієї тези він обирає розгляд та критику неправославних богословів Стенлі Хауерваса та Джона Мілбанка, відомих своєю яскравою критикою ліберальної держави. Зокрема, Хауервас наголошує, що церква покликана насамперед проповідувати альтернативний цьому світу мирний наратив, який за своєю природою не здатен легітимізувати ліберальну державу. Богослов доводить, що участь у наявних політичних структурах не може вважатись справжньою політикою, адже вона нерозривно пов'язана з насиллям (236). Церква не повинна оцінювати, які політичні режими є більш або менш християнськими, але покликана встановлювати мирне царство, залишаючись “профетичним критиком насилля” (237). Папаніколау в свою чергу ставить Хауервасу багато риторичних запитань, натякаючи, що його позиція є надто радикальною, але не подає системної критики на його погляди. Однак більш широкий аналіз ми знаходимо в описі ідей Мілбанка, який, з одного боку, підтримує демократичні поняття рівності, гідності людини, але, з іншого боку, відкидає поняття природних прав, терпимості та діалогу. Основним об'єктом його критики виступає лібералізм, що вибудовує свій дискурс на вродженій схильності людини до насилля. Натомість Мілбанк пропонує альтернативний погляд на реальність, яка є насамперед мирною, і саме цей християнський наратив (міф) він пропонує перетворити на загальнолюдський

дискурс про реальність, що покликаний охопити все суспільство шляхом ненасильницького переконання. Папаніколау у відповідь зазначає, що такий погляд виключає можливість людини не вірити в Бога, а отже, церква не мислиться як така, що може співіснувати з простором альтернативним до неї. На думку Папаніколау, теологія навпаки повинна пропонувати шлях спільного життя, заснованого на взаємній повазі суспільних груп, тому він відстоює необхідності існування інакшого (секулярного) простору, у якому “жодна теологічна перспектива не визначала б динаміку політичної, культурної та економічної сфер політичної спільноти” (251). Однак варто зауважити, що погляд Папаніколау на здатність ліберальної демократії забезпечити рівноправний діалог різних світоглядів, де жоден з них не мав би домінуючої позиції, видається надто оптимістичним. Історія другої половини ХХ століття показує, що демократичні режими не є світоглядно нейтральними, адже в них проявлялись як войовнича секулярність, так і прихильність влади до тих або інших ідеологічних конструктів, які, зі свого боку, схильні до нав’язування власних перспектив у публічному просторі. Тож наразі актуальним залишається питання щодо того, чи справді демократичні межі сприяють конструктивному діалогу, чи ж вони, створюючи ілюзію свободи слова, тільки легітимізують секулярний поділ між церквою та суспільством?

Повертаючись до теми загального блага, Арістотель Папаніколау також веде діалог із Гремом Вордом, Еріком Грегорі та Чарльзом Метьюзом, які частково підтримують демократичні принципи, але намагаються внести в цей дискурс трансцендентний вимір (231). Автор, зі свого боку, приходять до висновку, що ми не можемо прямо посилатись на християнську метафізику, яка визначала б християнську державу й культуру. А отже, ми повертаємось до потреби в концепції загального блага як спільного ґрунту. Папаніколау пропонує розуміти загальне благо насамперед як можливість для рівноправного діалогу, і в цій дискусії християни мають право вносити альтернативний ліберальному реляційний погляд на людину (274). Він наголошує, що для християн важливо усвідомлювати відмінність між церквою та політичною спільнотою – це допомогло б зберегти конструктив у рівноправній дискусії довкола загального блага (276).

У п’ятому розділі, “Говоріння правди, політичне прощення та свобода слова”, Папаніколау розкриває, чому проголошення правди є важливим на шляху до прощення й примирення. Важливо віддати належне автору за його нетривіальний погляд на складний процес прощення, який для нього означає не просто забуття того, що зробив кривдник, але “означає побачити його поза реальністю скоєного злочину – тоді стає можливим відновлення спілкування...” (307). Переносячи ідею прощення на відносини між національними групами, богослов робить наголос на важливості проголошення публічних вибачень народів-агресорів за злочини й несправедливість, скоєних у минулому. Таку публічність він порівнює з таїнством сповіді, яка, хоч і не відображає ідеалу бого-людського спілкування, але спрямована на досягнення її мети.

Однак сьогодні, переживаючи жахи війни, яку веде Росія проти народу України, тільки публічних чи особистих вибачень для справжнього прощення, схоже, буде зовсім недостатньо. Ті, хто пережив трагедію війни й страждання від агресії, не зможуть цими вибаченнями повернути до життя своїх родичів, свої домівки та

попереднє життя, тому вони й не чекають їх. Після вже скоєного злочину прощення стане можливим лише за умови плати ціни за ту шкоду, біль і страждання, які були нанесені. Як сказав Закхей після зустрічі з Христом: “І якщо кого чим скривдив, повертаю вчетверо!” (Лк. 19:8). Тож відшкодування за несену кривду повинно бути насамперед фінансовим: вимога виплачувати репарації наступні 20–30 років, накладення економічних санкції, що роками залишатимуть країну-агресора в ізоляції від цивілізованого світу. Та навіть якщо публічне народне покаяння відбудеться, постійне нагадування про минулі злочини повинно стати невід’ємною частиною інформаційного простору, щоб запобігти романтизуванню війни в наступних поколіннях. А втім, у цьому процесі важливо не припуститися помилок Версальської системи, яка призвела до реваншистських настроїв серед німецького народу в міжвоєнний період. Тому приклад зі створення комісії примирення, яка побудувала б конструктивний і справедливий діалог між жертвою та агресором, видається важливою ланкою на шляху до порозуміння після конфлікту.

Отже, робота Арістотеля Папаніколау безумовно є дуже цінною не лише як спроба узагальнення й нової візії православної політичної теології, але й як праця, що вносить нові смисли в глобальний теополітичний дискурс. Книгу “*Містичне як політичне: демократія та не-радикальна ортодоксія*” можна рекомендувати як вступ до вивчення політичної теології в духовних закладах освіти та як матеріал для обговорення в контексті суспільно-політичних студій.

Pavlo SHEVCHUK

Ukrainian Evangelical Theological Seminary, Kyiv, Ukraine

ORCID: 0000-0002-3657-8758

Надійшла до редакції / Received 06.04.2022

Прийнята до публікації / Accepted 31.04.2022