

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА**

**Філологічний факультет
кафедра філософії та культурології**

**ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ:
ІДЕЙНО-БОГОСЛОВСЬКІ ВИТОКИ
ТА ПРАКТИЧНІ ВИМІРИ**

**Кваліфікаційна робота
Рівень вищої освіти – другий (магістерський)**

Виконав:
студент 6 курсу, 605 групи
Палагнин Мирослав Васильович
Керівник:
докторка філософських наук,
доцентка **Горохолінська І. В.**

*До захисту допущено
на засіданні кафедри
протокол № _____ від _____ 2022 р.
Зав. кафедрою _____ проф. Рупташ О.В.*

Чернівці – 2022

Анотація

Політична теологія – дискусійне поняття, що формується у XX столітті на стиці кількох наукових дисциплін (теологія, політологія, соціологія, філософія). У широкому значенні вона означає вторгнення сакрального у секулярне. У вузькому значенні – це розгляд суспільно-історичних та політичних процесів під кутом зору теології.

Поняття було введено у науковий обіг К. Шміттом, який проводить аналогії між двома системами понять – метафізичних (теологічних) та державно-правових. Утім, витоки політичної теології слід шукати задовго до XX століття, в якому вона лише науково оформилася.

Ключові слова: політична теологія, влада, політика, сакралізація, секуляризація.

Summary

Political theology is a debatable concept that was formed in the 20th century at the intersection of several scientific disciplines (theology, political science, sociology, philosophy). In a broad sense, it means the invasion of the sacred into the secular. In a narrow sense, it is a consideration of socio-historical and political processes from the perspective of theology.

The concept was introduced into scientific circulation by K. Schmitt, who draws analogies between two systems of concepts – metaphysical (theological) and state-legal. However, the origins of political theology should be sought long before the 20th century, in which it only took shape scientifically.

Key words: political theology, power, politics, sacralization, secularization.

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

(підпис) М. В. Палагнин

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
-------------------	----------

Розділ 1.

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ПО ТЕМІ ТА

ОБГРУНТУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Панорама наукового висвітлення проблеми	10
1.2. Методологія й методика дослідження	20

Висновки 1	22
-------------------------	-----------

Розділ 2.

ПОЛІТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ХРИСТІЯНСТВА

ТА ПРОБЛЕМА САКРАЛІЗАЦІЇ СВІТСЬКОЇ ВЛАДИ

2.1. Поняття <i>влади</i> та <i>політичної культури</i> ; їхня значущість для політичної теології.....	24
2.2. Сакралізація влади в язичницькому суспільстві та принципова новизна біблійної політичної концепції.....	27
2.3. Формування християнської політичної концепції.....	30
2.4. Сакралізація світської влади в християнських спільнотах як інерція язичницької політичної культури	35

Висновки 2.....	41
------------------------	-----------

Розділ 3

ФОРМУВАННЯ ПРЕДМЕТУ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ В ЕПОХУ МОДЕРНУ

3.1. Ренесансний процес у Європі і проблема прав людини.....	43
3.2. Виникнення уявлень про свободу совісті та релігійну толерантність.....	47
3.3. Політична складова у секулярних релігіях XX ст.	49

Висновки 3.....	54
------------------------	-----------

ВИСНОВКИ.....	56
----------------------	-----------

Використані джерела.....	61
---------------------------------	-----------

ВСТУП

Актуальність теми зумовлена, по-перше, тим, що дослідження зв'язку між богословськими концепціями та політикою – невичерпно широке поле, і певні ділянки цієї панорами залишаються малодослідженими. Так, для багатьох усе ще залишається малозрозумілим термін політична теологія, який використовується для обговорення способів створення теологічних концепцій у сфері політики. Відомо, що «... поняття політичної теології зародилось у Стародавньому Римі як категорія, що окреслювала обов'язковий релігійний культ громадян Риму. В Середньовіччі цей термін означав моделі відносин Церкви і держави, а у XX столітті став назвою філософсько-правничої теорії Шмітта, яка відстоювала право глави держави на екстраординарні дії, якщо вони є необхідними для народного блага» [40, с. 146]. Термін цей часто використовується для позначення релігійного погляду на гостросучасні політичні проблеми: адже узгодити мудрість віків з викликами сучасності – справа не завжди проста. Хоча політичні аспекти християнства, ісламу, конфуціанства та інших релігій обговорювалися протягом тисячоліть, політична теологія стала науковою дисципліною саме у XX столітті, позаяк надзвичайно місткі в екзистенціальному вимірі концепти на зразок Добра й Зла, а також Право, Суверенітет тощо, які є фундаментальними не лише в християнстві, а й в усіх релігійно-духовних системах світу, поступово секуляризуються й невідворотно набувають політичного формату. При цьому часто втрачається пам'ять про їхнє походження та конкретно-історичну атмосферу виникнення – так, категорія совісті сьогодні багатьма сприймається як природжена, іманентна людській свідомості, «загальнолюдська», в той час, коли вона принесена Біблією, й відомі грандіозні культурні системи старожитності, в яких поняття совісті було цілком відсутнє.

З давніх часів політика була важливою складовою життя людства, і так само з давніх-давен поставало питання про те, якою вона повинна бути, на

яких засадах будуватися. «Починаючи від Конфуція та Аристотеля, суспільно-політична думка намагається дати відповідь на запитання: наскільки зміст політики, її спрямованість та конкретні дії співвідносяться з моральними принципами? Ця проблема гостро обговорювалася в період Відродження, Нового часу та у XX столітті. Без сумніву, можна стверджувати, що проблема сумісності, співіснування цих різних сфер суспільного життя належить до так званих відкритих проблем сучасного суспільства» [12]. І найбільша проблема тут – справедливість, якої потребує людське єство. Справедливість, як писав Прудон, – це центральне світило, що управляє суспільствами, полюс, навколо якого обертається політичний світ, принцип та масштаб усіх наших вчинків. Тим не менш, у реальній політиці діють жорстокі закони та правила, спостерігається запекла боротьба різних сил. Але й у цій боротьбі є межа, переступати яку нікому не дозволено. Адже у боротьбі за владу діють люди, які несуть у своїй свідомості набуті за тисячоліття закони та моральні правила. Важливість «...сучасного об'єктивного вивчення проблеми автентичної християнської спільноти у публічному просторі, висвітлення сучасних тенденцій та позицій, що дасть змогу подолати рудименти минулого, які збереглися серед значної частини суспільства у вигляді стійких упереджень і негативних стереотипів щодо пізніх протестантів зокрема» підкреслює В. Секісов [30, с. 28].

Моральні категорії «добро», «зло», «благо», «справедливість», коли вони використовуються політичним мисленням, зазвичай мають дещо інший зміст, ніж у свідомості релігійно-моральній. Особливу роль тут зіграв Н. Макіавеллі. Український дослідник П. Шевчук справедливо поділяє думку британського теолога Дж. Мілбанка, що «політична філософія Ніколо Макіавеллі має фундаментальне значення для формування світського простору, який продукує онтологію насильства. Адже Макіавеллі вважав, що класовий конфлікт усередині республіки є більш функціонально вигідний для збереження політичної свободи і порядку. Хоч філософ жодним чином не заперечував значимості більш моральних суспільних чеснот, однак його

вибір на користь постійного внутрішнього конфлікту привів до переконання, що правлячі еліти можуть і навіть мають використовувати маніпуляції як інструмент для досягнення власних цілей» [35, с. 61]. Після Макіавеллі, який фактично проголосив незалежність політики від моралі, у політичному мисленні ці категорії використовуються скоріше прагматично і часто перекручуються, тому що насамперед враховують користь чи шкоду, які приносять державі.

Між тим не можна ігнорувати тієї обставини, що людська природа включає в себе потяг не лише до добра й світла, але також до зла. Вже Отці Церкви фіксували цей розрив між ідеалом і реальністю як справжню трагедію. На жаль, у сучасну добу деякі з християн сприймають злочин у політиці як певну даність (латиноамериканська «теологія визволення»; мілітаризація Російської Православної Церкви тощо). Тривогу викликають не лише тоталітарні режими Сходу, що традиційно будувалися на деспотизмі та насильстві, але нерідко й індиферентні до релігії західні ліберали, готові зняти хрести з стародавніх церков, аби не ображати релігійні почуття іновірців-мігрантів. Домінація політичних інтересів і навіть сакралізація політики у світі (т. зв. «секулярні релігії» на кшталт фашизму та комунізму) також активно служать зміцненню та розширенню впливу Зла.

Все це слід визнати за реальні плоди прекраснодушного ренесансного гуманізму, що поставив у центр світобудови людину та її інтереси й відсунув на маргінес спрямування до Богопізнання. Останнє не включено до кола інтересів політиків, що породжує серед теологів напружені спроби поглибити теодицею і пояснити непросту проблему, чому торжество Зла в цьому світі безперервне.

Релятивність та цинізм, що панують у політиці, породжують настрої зневіри й відчаю. Звичайно, формула, яку ми зараз процитуємо, є лише риторичним запитанням: «Може, варто визнати правоту тих постмодерністів, які розглядають проблеми політичної етики як химери, залишкове відлуння притаманної модернізмові віри в прогрес та довіри до раціонального розуму?

[23, с. 171–172]. Варто було також б додати, що віра в потребу моральності в політиці народилася не в лоні психології Модерну, а значно раніше, в рамках християнської лицарської культури, що робить ситуацію ще більш глибокою. Але формат секуляризації, який ми спостерігаємо в культурі Нового часу, безумовно, впливає на ситуацію. Постмодерністська байдужість до аксіології як такої не може тут бути в пригоді.

При цьому в кожній релігійній системі виникають певні основоположні моделі, які невідворотно проєціюються в політичну сферу. Скажімо, в християнстві – це уявлення про Намісництво Христа та відповідний розподіл функцій між духовною й світською владами, що визначає такі явища, як боротьбу між папами та імператорами на Заході, цезарепапізм у Візантії, претензії московського Патріарха XVII ст. Никона на те, щоби ставити «священство» вище від «царства» або питання про взаємовідносини Церкви і національної держави в сьогоденному православному світі. Відповідно в нинішньому ісламі гостро стоїть питання про можливість повернення до халіфату з його сакралізацією світської влади, в Ізраїлі – про неприйнятність для релігійних ортодоксів політичного сіонізму, оскільки державу мав би відтворити Месія тощо. Усі ці процеси, що характеризують сучасність та майбутнє світу, їхня генеза, спрямованість та структура вивчені недостатньо, і найдоцільніше вивчати їх в системі понять політичної теології.

Політична теологія виникла зовсім недавно (1920-40 роки), але сьогодні вже спостерігається активне функціонування на її основі таких систем, як хамартіологія (вчення про гріх) та понерологія (вчення про зло), котрі фактично набули в системі сьогоденної політичної теології статусу провідних напрямів. І очевидно, що грандіозність матеріалу ставить певні кордони для цієї роботи: ми обмежимося виключно рамками християнської культури.

Мета роботи – комплексний аналіз умов формування політичної теології з акцентом на хамартіології і понерології як її ключових аспектах.

Мета дослідження конкретизується через низку завдань:

- дослідити причини зростання цікавості до політичної теології у сучасному світі;
- обґрунтувати підстави для типологічного співставлення сакрального та секуляризованого функціонування ключових концептів політичної теології;
- визначити місце та роль хамартіології і понерології у системі політичної теології.

Об’єкт дослідження – політична теологія у контексті сучасного богословсько-етичного дискурсу.

Предмет дослідження – вивчення специфіки формування політичної теології у діяхронічному аспекті.

Наукова новизна роботи полягає у тому, що в ній:

- вперше виявлено та системно проаналізовано основні ціннісно-сміслові домінанти хамартіології та понерології як ключових систем політичної теології, зі врахуванням викликів, що постали перед сучасним світом;
- систематизовано дослідження щодо політичної теології, проаналізовано її історичну ретроспективу та культурно-історичні умови формування.

Теоретичне значення роботи. У роботі ґрунтовно й доказово висвітлено вторинність секулярного переосмислення релігійних засад культури, які фактично визначають параметри існування цивілізації.

Практичне значення роботи. Дане дослідження може стати джерелом інформації для науковців – теологів, політологів, соціологів, філософів та інших гуманітаріїв, аспірантів та студентів відповідних факультетів – при вивченні проблем політичної теології, а також проблем співвідношення релігії і влади.

Апробація роботи. Результати дослідження викладені у тезах щорічної студентської наукової конференції ЧНУ на тему «Проблеми політичного життя людства в потрактуванні сучасної теології» (Матеріали студентської

наукової конференції Чернівецького національного університету (5–8 квітня 2022 року). Філологічний факультет. Чернівці: Чернівец. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2022. С. 149-150).

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, кожен із яких містить відповідні висновки, загальних висновків, списку використаних джерел (60 позицій).

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ПО ТЕМІ ТА ОБҐРУНТУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Панорама наукового висвітлення проблеми

Становлення політичної теології як наукової дисципліни пов'язують зі впливом на сучасну наукову думку видатного німецького політичного теоретика Карла Шмітта (1888–1985), який належить до групи яскравих та водночас суперечливих інтелектуалів XIX–XX століть: це такі імена, як Ніцше, Вебер, Зіммель, Гайдеггер та ін.

Шмітт починав як поет-модерніст, потім зайнявся вивченням права, у 1933–1936 роках співробітничав з нацистським режимом, попри те, що позиціонував себе як ревного католика. Як би там не було, він став мислителем, який і досі продовжує впливати на світове політичне життя; Г. Макше, учень і секретар Шмітта, називав його «Гобсом XX століття», і у принципі мав для цього підстави.

Посилаючись на «Левіафан» Т. Гоббса, Шмітт проголосив, що держава існує, аби підтримувати власну цілісність і забезпечити порядок у суспільстві в кризових ситуаціях. Але він знайшов вельми специфічний ракурс ситуації. Ще у своєму програмному есеї «Політична теологія» (1922), яке відштовхувалося від праці М. Бакуніна, де вперше було ужито цього терміну, Шмітт стверджував, що головні концепції сучасної політики є секуляризованими версіями старовинних теологічних концепцій.

Концепцію К. Шмітта, яку нерідко позначають терміном «децизіонізм» (від лат. decision – рішення), чітко й стисло викладено у праці «Політична теологія» [58], в якій окреслено історичний та структурний зв'язки між глибинними основами політичного та релігійного життя суспільства. На думку вченого, політична теологія спрямована на осмислення того

релігійного «несвідомого» й тих «онто-теологічних» передумов і смислів, які визначають спосіб нашого мислення в описах держави і права. Іншими словами, можна сказати, що політична теологія – це осмислення проблем держави та права під релігійним кутом зору: адже Церква христова, з одного боку, невід «світу цього», але з іншого – функціонує саме тут, у змному вимірі.

Проблема полягає у тому, що на рівні пересічних людей політика та теологія не мали би перетинатися, але насправді вони активно взаємодіють ще з давніх часів. І тут ми натрапляємо на парадоксальну ситуацію, про яку пише К. Шмітт: «Всі точні поняття сучасного вчення про державу являють собою секуляризовані теологічні поняття. Не лише за своїм історичним розвитком, оскільки вони були перенесені з теології на вчення про державу, причому, наприклад, всемогутній Бог стає всевладним законодавцем, але і за їх систематичною структурою, пізнання якої необхідно для соціологічного розгляду цих понять. Надзвичайний стан має для юриспруденції значення, аналогічне значенню чуда для теології» [58, р. 37]. Звісно, Шмітт не ставить знак тотожності між Богом та світським законодавцем, мова йде про інше: при існуванні двох паралельних структур (юридичної, або державно-правової і теологічної) ми можемо встановити аналогії між певними поняттями в них. Шмітт не пропонує чітких критеріїв верифікації таких аналогій, стверджуючи лише, що це стосується «систематичних структур», а також виходячи зі спорідненості двох наук – теології і юриспруденції. Важливо, що Шмітт ставить питання про базисні основи політичного, намагаючись віднайти тут бінарні опозиції, якими у моралі виступають добро-зло, в естетиці – прекрасне-потворне, в економіці – рентабельне-нерентабельне [58, р. 50]. У політиці такою парою для нього стає ворог-друг, але ця пара, на відміну від згаданих вище антагонічних співвідношень з інших сфер, не є симетричною. Так, коли ми утворюємо коло друзів, завжди є ті, хто залишаються поза ним, хто в нього не входять, але вони не обов'язково є нашими ворогами, скоріше Іншими. Ключовим у політичній сфері стає

Інший як Ворог, що призводить до зіткнення або застосування «сили закону». І політика потрібна для того, аби захищати від ворога, причому таким ворогом може бути людина сама для себе (Шмітт при цьому виходить з концепції першородного гріха). Шмітт також розмірковує про проблеми лібералізму, звинувачуючи його в аполітичності. До речі, як ми вже згадували, сам мислитель був доволі лояльним до режиму нацистської Німеччини, що згодом викликало шквал критики і щодо його ідей, і щодо його особистості.

Звичайно, спадщина К. Шмітта неоднозначна: «... формування й еволюція світоглядних установок соціальної філософії Шмітта обумовлені його правоконсервативними уподобаннями і розумінням консерватизму, яке впливає з ідеології «консервативної революції». Саме цей момент споріднює консерватизм Шмітта і фашистські програми відновлення конституційного ладу на засадах традиційних цінностей» [27, с. 33]. Тим не менш, подальша наукова література в цій галузі значною мірою спирається на спадщину К. Шмітта.

При цьому політичною теологією почали активно займатися не лише християнські мислителі, а й велика кількість політологів, соціологів, філософів та юристів. Доволі сказати, що відповідно можна зустріти цілих три види політичної теології: «юридична політична теологія» (використання політичних і правових понять у теології), «інституціональна політична теологія» (зв'язок релігії та легітимація існуючого політичного ладу) та «апелятивна політична теологія» (ідея залучення християн і церкви до підтримки соціально-політичного порядку як «християнського одкровення».

Варто також зауважити, що ім'я Шмітта найперше асоціюється з християнством. Справа в тому, що у християнській політичній думці існує традиція, яка походить від апостола Павла: обговорювати політичні помилки в термінах теології юдаїзму – з розрізненням смертного й вічного, приватного і публічного, єврейського і християнського, законної монархічної влади та тиранії. У такому ключі термін використовувався для обговорення

«Міста Божого» Блаженного Августина і «Суми теології» Томи Аквінського [59]; його уживали для опису православного погляду на симфонію світської й духовної влад [5] та в аналізі спадщини протестантських реформаторів М. Лютера та Ж. Кальвіна [26, 29 та ін.]; при цьому часто ми маємо справу з критичним підходом, а не з апологетикою. Так, висловлюється сумнів у можливості симфонії між сучасною світською державою та церквою [17]; не нівелюється реальна позиція Лютера, який «розкривається у соціокультурному контексті Реформації як украй нетолерантна людина і ксенофоб, що не приховував своєї нелюбові до мусульман, євреїв, «безбожників», закликаючи руйнувати і спалювати мечеті й синагоги» [4, с. 91]. З іншого боку, рельєфно окреслювалися й сильні сторони позиції теолога – так, Кальвін вважав за велику небезпеку, що тисячі душ можуть загинути через дитячий розум однієї людини-політика [29].

Недооцінено внесок православної думки в цій галузі. Між тим, «православна богословська думка як частина християнської теології суттєво вплинула на розвиток соціальної думки усього християнства. Саме тому вона є актуальною не лише для богословських досліджень, але й для державного управління в цілому. З метою вдосконалення державної політики у сфері релігії необхідно ґрунтовно вивчати та аналізувати християнську джерельну базу, формувати нову концепцію взаємодії науки та релігії та інтегрованого духовно-наукового світогляду. Виклики сучасного світу свідчать, що розв'язати глобальні проблеми людства і тим забезпечити міжнародну безпеку на планеті неможливо поза сферою релігії. Науковцям потрібно сформувати духовну парадигму державної безпеки України» [22, с. 45].

Разом з тим, рецепція ідей К. Шмітта вже вийшла далеко за межі ареалу християнської цивілізації, про них дедалі частіше згадують та використовують при вивченні культурного поля інших релігій. Характерна ситуація: у 50-ті роки ХХ століття гонконгський богослов Квок Пуї-лан, відомий своїми роботами з азійської феміністської теології [56], стверджував, що хоча Шмітт ввів цей термін і визначив його сучасне

використання, в Азії сформувалися власні політичні теології, причому за зовсім іншими траєкторіями. І дійсно – наприклад, у 1930-х роках XX ст. китайський протестант У Яоцзун стверджував, що для порятунку Китаю та світу необхідна соціальна революція [8]; при цьому він, по суті, успадкував цей погляд від корейських протестантів початку XX ст., що поділяли ідею корейського націоналізму [28].

Останніми десятиліттями багато писали про політичну теологію й чимало відомих нехристиянських філософів, які, втім, не схильні йти в річищі секулярної думки. Це, наприклад, німець Ю. Габермас, який твердить про «штучність» поняття нації та закликає кожного індивіда власноруч будувати свою власну долю, відцуравшись, по суті, від своїх предків та культурних традицій країни, але водночас вважає, що джерелом культурних цінностей історично була релігія, й стверджує постсекулярне повернення суспільства до неї («Громадянство і національна ідентичність», «Майбутнє людської природи», «Залучення іншого: Студії з політичної теорії» та ін. [9; 10]). Однодумцем Габермаса виступає італієць Дж. Агамбен, який у своєму творі «Прийдешне співтовариство» (1990) твердить, що в наш час усі люди і всі народи землі опинилися в положенні «вцілілих», що воно несе в собі безпрецедентну месіанську ситуацію, причому «моє», одиничне, стало реальністю; центральною проблемою етичної думки виявляється співтовариство, позбавлене «спільного» [2]. Звертає на себе увагу й подібна позиція англійця С. Крітчлі, який у своїх творах («Про демократію та розчарування: про політику опору»; «Книга мертвих філософів» та ін.) заперечує тезу, буцімто філософія починається з релігійного чи політичного розчарування [44].

З початку XXI-го століття зростає також дискусія навколо ісламської політичної теології, особливо в західних контекстах, де раніше домінувало християнство.

Водночас на межі 1990-х–2000-х років політична теологія стала важливою константою в теорії права, особливо конституційного права,

міжнародного права та історії права. При цьому термін політична теологія по-різному використовувався авторами, які досліджували різні аспекти стосунків віруючих із світом політики. Наукова література в цій дідині значною мірою спирається на спадщину Карла Шмітта (хоча його постулати часто дискутуються).

Так, характерна диференціація політичної теології між «правим» крилом, що заклопотане найперш проблемами індивідуальної «моральної реформи» («Божі війни» К. Вілкокса, 1992, «Політичний світ духовенства» Т. Єлена, 1993) і лівим крилом, зосередженим на колективному ракурсі «соціальної справедливості» («Буря, що збирається в церквах» Дж. К. Хейдена, 1969, «Священство Пророка» Г. Квінлі, 1974).

Сьогодні політичну теологію все частіше розуміють як міждисциплінарну галузь знання на стику політології, теології та філософії релігії, пов'язуючи її з вивченням сакрально-релігійних, і теологічних підстав та детермінант політики, із застосуванням теологічних ідей щодо політичної реальності та політичних ідеалів, а також з аналізом політичного виміру та церкви.

Характерна з цього погляду монографія професора Нью-Йоркського університету М. Ямпольського присвячено метаморфозам влади під час довгого переходу від абсолютної монархії до демократії. Тут на матеріалі західноєвропейської історії від Високого Середньовіччя до Французької революції досліджується процес поступового перенесення влади з персони монарха на безособову структуру відносин між суб'єктами. Модифікації влади досліджуються у культурному контексті філософії, театру та політики [41].

У монографії М. Кірвана представлено історичний огляд різних способів, у які християнська теологія та політика пов'язані одне з одним. До цього додається аналіз поточної складної ситуації, яка утворилася через прогалину, що залишилася після занепаду доктрини всепереможної секуляризації. Тут пояснено основні богословські терміни та подано

корисний глосарій. Кірван закликає віруючих і невіруючих вивчити цю нову мову, щоб отримати можливість діалогу [50, р. 87-90].

Прикметна стаття Дж. Мольтманна, присвячена сучасній політичній теології. Тут доводиться, що руйнація соціалістичного централізму командної економіки й тотального ідеологічного нагляду за народом та переваги федеративного устрою з його децентралізованими формами комунікації та різноманітністю регіональних, місцевих та особистих ініціатив ставлять вирішальне питання в політичному структуруванні сьогоденної Європи: федералізм чи централізм? [53].

Останнім часом спостерігається певна дослідницька активність в цій галузі й українських вчених. «Українська політична теологія активно розвивається у зв'язку із осмисленням подій Євромайдану і наступної кризи на Сході України. Бурхливі революційні та військові події породили розуміння, що соціальне церковне вчення та його застосування все ж таки є відмінними від більш вільної богословської рефлексії. Стало очевидним, що українська політична теологія є самостійною частиною богословського дискурсу, сама методологія якої є радикально відмінною від доктринального способу побудови соціального вчення церкви» [25, с. 96].

Найперше це низка розвідок Д. Шевчука, яка відкривається монографією «Смисл і межі політичного: філософська інтерпретація» [Шевчук Смисл]. У ній дослідник подає аналіз політичних феноменів, розглянуто їхні основні типи (антагоністичний, агоністичний, символічний). Зокрема приділено значну увагу феномену політичної теології. У статтях Д. Шевчука аналізуються: 1) формування поняття політичної теології у працях К. Шміта, Й. Метца, Я. Ассмана та ін., християнський чинник її виникнення та її роль у складанні уявлень про сучасний політичний світ [36]; 2) феномен політичної самотності в контексті самопізнання та ідентичності, її соціальні та політичні прояви, феноменологію самотності, відчуження і аномії [37]; 3) співвідношення сакрального та профанного в політиці та роль ситуації у зміні громадського простору. Згадується також про концепцію двох тіл

короля як приклад проблеми співвідношення раціонального та ірраціонального вимірів політичного життя [38].

Звертає на себе увагу й книга Архімандрита Кирила (Говоруна), яка є збіркою наукових і публіцистичних текстів автора характеру, сконцентрованих навколо ідеї формування власне вітчизняної публічної теології (або публічної еклезіології). Остання, з точки зору автора, мала би не просто теоретично вивчати західний досвід, але й осмислювати його, накладаючи на українські реалії, знайомлячи читачів різних країн з українським досвідом виховання відповідальних громадян, важливими ідеями протистояння тероризму та сепаратизму, шляхами подолання розділеного українського Православ'я [16]. З точки зору К. Говоруна, Майдан 2014 року народив громадянське суспільство в Україні [16, с. 110]. Хоча воно не є остаточно сформованим і не охоплює усю крану, але саме йому належить зіграти провідну роль у діалозі Церкви та держави, з точки зору православного дослідника.

Водночас традицією К. Шмітта українська дослідниця І. Колесник обґрунтовує як окремий напрям академічних штудій ще й соціальну теологію, спираючись на досвід «теологів-неоортодоксів» ХХ ст. Це, на її погляд, насамперед засновник теології кризи К. Барт, який стверджував, що саме соціальна політична теологія дозволяє «пояснити все життя суспільства через Христа». Крім цього, це, на думку дослідниці, сповідник погляду «Бог помер» Д. Бьонгеффер, який уважав, що «людство ХХ ст. стало дорослим, тому теологам слід говорити про Бога на «світський лад». Посилається І. Колесник і на цілий напрям в рамках західного християнського богослов'я – «нова політична теологія», біля витоків якої стояли протестантські й католицькі теологи Ю. Мольтман, Д. Зелле, І. Б. Метц, які вважали, що, внаслідок низки таких глобальних історичних подій ХХ ст., як крах нацизму, Голокост, Друга світова війна, деколонізація та національно-визвольні рухи народів Азії, Африки, Латинської Америки, а також реформи, проведені II Ватиканським собором, сформувалося прагнення надати вірі політичної

значущості в контексті історичного процесу, а такі категорії християнського богослов'я, як «гріх», «благодать», «спокута», «спасіння» мають бути уживані для «деприватизації» християнства [18].

Останнім часом заявив про себе як дослідник проблем політичної теології І. Загребельний («Апостольство меча. Християнство і застосування сили», 2017, 2020; «Міжмор'я: майже втрачений шанс», 2019; «Європейські хроніки», 2020). Дослідник торкається непростих питань, особливо актуальних для України зараз, у період війни з Росією. Він намагається зруйнувати стереотипи, пов'язані з псевдопацифізмом християнської доктрини, звертаючись як до Біблії, так і до творів Отців Церкви й широкого історико-культурного контексту. Сам автор обґрунтовує актуальність своїх досліджень, звертаючи увагу на те, що події Майдану та війни з 2014-го року актуалізували питання про теологічне осмислення війн і політичних пертурбацій, а також обов'язок християнина перед своєю батьківщиною, концепцію справедливої війни.

Подібна дослідницька увага, яка зростає в останні роки, свідчить про прагнення глибше зрозуміти зв'язок між політикою та теологічними концепціями. Проте саме політична теологія, що складається на ґрунті ідей К. Шмітта, чітко показує, що поняття «права людини», «рівність перед законом», «суверенітет» тощо прийшли в політику з релігійної сфери. Так, про рівність людей перед Законом Божим говориться вже в Новому Завіті: «Будь-яка душа буде покірна вищій владі, бо немає влади не від Бога» (Рим. 13:1). Політична теологія допомагає зрозуміти соціокультурні механізми формування політичного світу та легітимації влади, і не випадково, що хоча спочатку цей напрямок аналізував духовне життя лише християнської ойкумени, тепер увагу стали привертати і ситуації в країнах, де панують інші релігії.

У лоні традиції К. Шмітта формується хамартіологія – наука про гріх, що вивчає питання походження гріха та наслідки гріховного вчинку, оскільки тим самою людиною порушує Закон Божий (Втор. 9: 7; 1 Ін 3: 4). Суперечливість

людини відзначено в "Посланні до римлян": «... не те роблю, що хочу, а що ненавиджу, те роблю. <...> Доброго, якого хочу, не роблю, а зле, якого не хочу, роблю» (Рим. 19, 25). У змістовній статті Дж. Рона та Дж. Бігалке акцентується: «Оскільки моральна природа людини була невинною і незіпсованою, людина могла робити моральний вибір» [57]. Хамартіологія вказує, що всі ми перебуваємо в успадкованому від прабатьків або обраному нами особисто гріху. Очевидно, що саме в галузі політичного вибору та політичної активності прагнення людини до гріха чи порятунку проявляється особливо відверто й прозоро. Гріх – супутник байдужості й пасивності. Видатний сучасний теолог К. Барт вважає, що гріх людини пояснюється не-реалізацією даної їй Богом свободи, а основою різноманітних форм гріха є зарозумілість.

І, нарешті, так само розвиває концепцію К. Шмітта один з найефективніших богословських напрямів сучасної теології – понерологія – вчення про Зло. Адже насильство, вбивства, переслідування інакодумства спостерігаються у всі часи, й їхні прояви можуть бути різними, але вони залишаються вічними супутниками людства. Тим не менш, боротьба зі злом необхідна, оскільки лише вона робить людину людиною і союзником Бога в його боротьбі з сатаною. Досить послатися на Писання: «Будьте непримиренні до зла; прагнете добра»; «Не віддавайте злом за зло, а дбайте про те, що є добро в очах усіх людей»; «Не піддавайся злу, долай зло добром» (Рим. 12: 9, 17, 21). З цього погляду вирізняється дослідження А. Лобачжевського, створене й знищене ще в Польщі часів комунізму й відновлене в американській еміграції: «Political Ponerology. The Scientific Study of Evil Adjusted for Political Purposes» [51]. Автор зокрема виходить з того, що «біологічне, психологічне, моральне та економічне знищення більшості нормальних людей стає для патократів біологічною необхідністю», що особливо актуально звучить для сьогоденного українця.

Слід зазначити, що ці два напрями розробляються найбільш активно протестантами [див. детально: 49].

Отож, як пише сучасна українська дослідниця, «... в сучасних умовах, коли людство стоїть перед комплексом глобальних проблем і цивілізаційних викликів, відповідальність за світ, людське життя у всіх її проявах і вимірах стає простором, де зближуються і перехреснюються інтереси політики і релігії. Діалог між політикою і релігією набуває нового соціального звучання, а необхідність гармонізації їх взаємин усвідомлюється як одна з важливих проблем цивілізаційного розвитку» [20, с. 51].

На завершення зазначимо, що окреслена тут панорама формування предмету політичної теології у XX ст. органічно спонукає до заглиблення у витоки цієї ситуації, до з'ясування джерел та історичної динаміки означеного формування. Це визначає загальну композицію дослідження: у 2-му та 3-му розділах ми розглядаємо в історичній ретроспективі становлення політичної концепції християнства й супутню цьому процесу проблему сакралізації світської влади у християнському світі, а також формування засад політичної теології в епоху Модерну.

1.2. Методологія й методика дослідження

Методологію дослідження складають вищеназвані праці вітчизняних і зарубіжних дослідників з питань політичної теології. Роботу виконано переважно на основі методу дедукції з виділенням в якості основи руху соціально-релігійних процесів. Також у роботі використовувалися загальнонаукові прийоми аналізу та синтезу, узагальнення, екстраполявання та ін. Перед нами стояло непросте завдання – поєднати загальнонауковий підхід з методологією богослов'я, яке – в православній традиції – покладає основним предметом пізнання Бога, даного в Одкровенні, й висвітлення особистого, надприродного містичного знання Бога. Власне, тут сполучаються методології трьох теологій: природної – (інтелектуальна гіпотеза Бога), догматичної (віровчення, дане в Писанні та Переданні) й містичної – екстатичні переживання особистості.

При аналізі проблеми формування засад політичної теології в епоху Модерну варто взяти до уваги ту обставину, що для західних політологів методологія – це вчення про сукупність емпіричних методів; для нас же більш звичне розуміння методологічної бази таких досліджень, як філософствування на теми політичних теорій. Тут варто зауважити, що західні дослідники філософію політики (чи теорію політики) вважають окремою галуззю політичного знання, яке не має стосунку до методології. Окремо вони виділяють і політичний аналіз, який у нас теж відноситься до методології. Таким чином, ми маємо два різні підходи до розуміння методології всякої політичної науки, й обидва мають, на наш погляд, бути залучені в цьому дослідженні.

Основними ж методиками є наступні:

- історико-генетичний підхід (дослідження генези релігійних та політичних концептів і систем);
- герменевтичний підхід (вивчення текстуально-сміслових джерел політичної теології);
- порівняльно-історичний <компаративістський> підхід (вивчення впливу ідей основоположників політичної теології на вчених світу й України);
- історико-функціональний підхід (осмислення імпліцитних взаємозв'язків політики та теології);
- структурно-функціональний підхід до моделі влади як релігійно-соціальної системи;
- казуальний підхід, спрямований на вивчення причинно-наслідкових відносин, виявлення причин виникнення та еволюції явищ;
- структурний підхід в аналізі політичної концепції християнства, а саме – впровадження бінарної опозиції «Небо (як архетип, прообраз) і «земля (творіння, образ [Божий]), що з усією гостротою ставить питання про сакральний зміст влади правителя ойкумени, який розглядається як земний Намісник Христа.

ВИСНОВКИ 1

Панорама наукового висвітлення проблеми свідчить, що політична теологія як наукова дисципліна з'явилася у XX ст. завдяки К. Шмітту, який стверджував, що головні концепції сучасної політики є секуляризованими версіями старовинних теологічних постулатів. Подальші розвідки значною мірою спираються на цю спадщину.

Ім'я Шмітта найперше асоціюється з християнством, і більшість досліджень заглиблюють нас в історію християнської політичної думки (Отці Церкви, починаючи від Августина Блаженного; визначні теологи рангу Томи Аквінського; вчення про симфонію світської й духовної влад; аналіз спадщини протестантських реформаторів, найперше Лютера та Кальвіна, але також і сучасних теологів-протестантів на Сході (К. Пуї-лан, У Яоцзун та ін.).

Ідеї Шмітта використовують і при вивченні політичного поля інших релігій. До них звертаються нині й нехристиянські філософи, які відходять від позиції секуляризму (Ю. Габермас, Дж. Агамбен, С. Крітчлі та ін.). Дискутуються й проблеми ісламської політичної теології.

Водночас політична теологія стала важливою константою в теорії права, особливо конституційного права, міжнародного права та історії права. Сьогодні політичну теологію все частіше розуміють як міждисциплінарну галузь знання на стику політології, теології та філософії релігії, пов'язуючи її з вивченням сакрально-релігійних, і теологічних підстав та детермінант політики (М. Ямпольський, М. Кірван, Дж. Мольтманн тощо).

Спостерігається й дослідницька активність в цій галузі українських вчених (Д. Шевчук, архімандрит Кирило <Говорун>, І. Колесник, І. Загребельний та ін.).

У річищі ідей К. Шмітта формуються нові перспективні напрями досліджень: хамартіологія – наука про Гріх, та понерологія – вчення про Зло.

Методологію дослідження складають вищезгадані праці вітчизняних і зарубіжних дослідників з питань політичної теології, які узагальнено в річищі методології православного богослов'я, котре покладає основним предметом пізнання Бога через Його Одкровення та висвітлення особистого містичного пізнання Його. Використовуються також два підходи: західних політологів, для яких методологія – це вчення про сукупність емпіричних методів та вітчизняна традиція філософствування щодо політичних теорій.

Роботу виконано на основі методу дедукції – при розгляді сутності руху соціально-релігійних процесів. Також у дослідженні використовувалися загальнонаукові прийоми аналізу та синтезу, узагальнення, екстраполявання та ін. Застосовано й такі методики, як історико-генетичний підхід (при дослідженні генези релігійних та політичних концептів і систем); герменевтичний підхід (вивчення текстуально-сміслових джерел політичної теології); порівняльно-історичний <компаративістський> підхід (вивчення впливу ідей основоположників політичної теології на вчених світу й України); історико-функціональний підхід (осмислення імпліцитних взаємозв'язків політики та теології); структурно-функціональний підхід до моделі влади як релігійно-соціальної системи; казуальний підхід, спрямований на вивчення причинно-наслідкових відносин, виявлення причин виникнення та еволюції явищ. В аналізі політичної концепції християнства впроваджено структуралістський розгляд бінарної опозиції «Небо (як архетип, прообраз) і «земля (творіння, образ [Божий]), що знаменує сакральний зміст влади правителя, який історично розглядається як земний Намісник Христа.

ПОЛІТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ХРИСТІЯНСТВА ТА ПРОБЛЕМА САКРАЛІЗАЦІЇ СВІТСЬКОЇ ВЛАДИ

2.1. Поняття влади та політичної культури; їхня виняткова значущість для політичної теології

Насамперед слід обґрунтувати необхідність запровадження в нашому дослідженні поняття терміну влада. Сьогодні ми позбулись обов'язкової опори на марксистську тезу про «класову боротьбу» та «вираз класових інтересів», і поняття влади трактується як здатність здійснювати свою волю при певному опорі середовища; природу влади часто бачать в ірраціональній «волі до влади» (Ніцше, від якого цей погляд перейшов у структуралізм та в ідеологію «нових лівих»). М. Вебер диференціював легальний, традиційний та харизматичний типи влади.

Типи влади історично змінюються. Найдавніший тип – влада вождя; союз вождів, який ми спостерігаємо, наприклад, в поемах Гомера, – це воєнна демократія. У Стародавньому Єгипті тисячоліттями правила верства жерців – це називається теократією. У Аристотеля виділяються такі три основні моделі суспільного устрою, як монархія, олігархія та демократія; остання схема, повторена у XVIII ст. філософом-просвітником Монтеск'є, понині є найбільш поширеною, хоча монархічне управління в останні століття виразно здає свої позиції. Слід також зазначити, що античні концепції адаптувалися ранньохристиянською думкою з певними трансформаціями.

Не менш значуще для політичної теології й поняття політичної культури, яке також є одним з основоположних термінів у річищі нашої теми. Політична культура – це сукупність соціально-психологічних уставів та еталонів поведінки соціальних верств, груп та окремих осіб у їхній взаємодії

з діючою політичною владою; вона обіймає собою політичну аксіологію й світ ідеології, різні політичні теорії, теорію та практику права, національні відмінності, рівень науки та загальної освіти та інше. Політична культура включає в себе також рівень знань та уявлень про політику, емоційне ставлення до неї, тобто усе, що мотивує політичну поведінку громадян. Цей термін ввів у політологію американський дослідник Г. Алмонд, який прагнув у такий спосіб провести зрівняльний аналіз різних політичних систем [3].

Від політичної культури конкретного суспільства значною мірою залежать характер, спрямованість та перебіг політичних процесів у соціумі, стабільність і демократизм політичної системи тощо. Існують різні уявлення щодо визначення політичної культури. Одні дослідники вважають, що політична культура – це рівень політичних знань народних мас, їхня компетентність та ступінь їхньої включеності у політичний процес. Інші твердять, що політична культура – це конкретні політичні феномени, які самі здатні формувати механізми політичного життя. Нам здається більш переконливою друга точка зору. Політична культура є частиною загальної культури. Вона визначає різноманіття темпів, форм, напрямів та меж соціокультурної еволюції.

При цьому треба обов'язково врахувати й такий чинник, як уявлення про Сакральне, властиве тій чи іншій епосі, а також процеси десакралізації, якими, згідно М. Еліаде, неодмінно закінчується життя всякого міфу [див. докладно: 14]. Сакральним той чи інший об'єкт вважається остільки, оскільки він є точкою безпосереднього зіткнення з вищими силами, з «божественним».

За поглядом К. Ясперса, сакралізація влади можлива як у «доосьових» («архаїчних»), і у «осьових» (традиційних) культурах; крім доосьових (архаїчних) та осьових (традиційних) культур, Ясперс виділяв і третій тип: культури раціональні (сучасні), початок епохи яких ознаменувався бурхливим прогресом науки і техніки в постсередньовічній Європі. У доосьових культурах спостерігається позитивна кореляція між рівнем політичного розвитку та сакралізацією влади та її носіїв – ускладнення та

диференціація політичної системи, як правило, супроводжується зростанням сакралізації влади. У осьових культурах спостерігаються зазвичай протилежні закономірності. «Осьовий час» має фундаментальне значення для еволюції феномена сакралізації влади [46]. До цього розподілу ми ще повернемося.

Політична культура – це явище, яке існує в динаміці, в розвитку. Дуже характерний приклад – потужна зміна політичної культури в Україні. На відміну від Росії, яка стрімко повертається в еру тоталітаризму, в свідомості сучасного українця бурхливо відбувається десакралізація влади. Ще донедавна колонізоване українство в складі СРСР, як і всі інші поневолені народи цієї держави, знаходилося під масовим гіпнозом «обожнення влади». Радянські лідери, на словах вправно проголошуючи «науковий світогляд», «права люди» й «найдосконалішу в світі демократію», насправді повторювали заявлений стереотип, успадкований від царської Росії з її культом царя як «Помазаника Божого». Відповідно Генеральний секретар ЦК КПРС мислився як Верховний Законовчитель, Недоторкана Персона, Верховний Головнокомандувач і Кращий Друг усіх тощо, й користувався разом зі своїми наближеними підвищеним рівнем забезпечення життєвого добробуту й необмеженим правом карати й милувати – й вищих сановників, і простолюду. У нас же спостерігається справжній – хоча і не без певних застережень – розвій демократичних засад і активне формування демократичних інститутів, проголошуються й активно діють релігійна толерантність та політкоректність; все чіткіше визначаються риси громадянського суспільства та становлення погляду на владу і державу як апарат обслуговування потреб цього суспільства.

Звичайно ж, у форматі нашого дослідження нас цікавитиме насамперед історичне співвідношення політичної культури й характеру влади з біблійно-християнською концепцією політики. Адже рецепція Біблії кардинально змінила погляд людства на земну владу та її межі. Світ протягом двох тисячоліть усе ж таки став незрівнянно більше гуманним і толерантним;

доволі вказати, що суспільство вже не розважається публічними вбивствами на кшталт гладіаторських ігор, а найогидніші злочинці, далекі від християнства, намагаються проголосити себе моральними і гуманними.

Усе це свідчить про нерозривний внутрішній, генетичний зв'язок християнства та політичної культури як такої, а також про те, що зростання загального рівня політичної культури усе ще значною мірою визначається глибинним християнським впливом, хоча процес цей протікає зовсім не гладко.

2.2. Сакралізація влади в язичницькому суспільстві та принципова новизна біблійної політичної концепції

Сакралізація влади спостерігається протягом історії всього людства. У язичницьких суспільствах панувала у чистому вигляді саме ота ірраціональна «воля до влади», про яку говорив Ніцше. Вождь оточується аурую неприступності, не можна навіть ступити на його тінь, не те, щоби доторкнутися до нього (в основі ситуації лежало побоювання за життя лідера). Владу захоплювали найбільш потужні й brutальні особистості, які не боялися щедро лити чужу кров. На могилі вождя вершилися численні людські й тваринні жертви, над нею насипалися кургани. З первісних часів, коли панував культ вождя, вже формується модель державно-політичного устрою людства, яка виявиться надзвичайно стабільною – централізована самодержавна монархія. Вона виникає в Стародавній Месопотамії й поширюється по всьому Стародавньому світі. Основний її стрижень – примусове підкорення власного суспільства та якнайбільшого числа інших народів одноосібній царській владі, що супроводжувалося жорстокостями та несправедливостями. Характерний уривок з царського напису асиро-вавилонської доби – самовихваляння царя з приводу знищення ним близько 6 тисяч військовополонених. На Стародавньому Близькому Сході тотально панувала ідея монархії, яка впливала на єврейську, грецьку та елліністичну

політичну думку, що визначило вплив близькосхідних і грецьких політичних спекуляцій на ранньохристиянський і візантійський періоди [45]. Можна сказати, що дохристиянські уявлення про владу загалом характеризуються прагненням до її освячення: на роль «живих богів» претендували і єгипетські фараони, і асиро-вавилонські та перські царі, і римські імператори.

У Стародавньому Римі ця сакралізація монарха набула, можна сказати, граничного виразу. Тут склався культ кесаря, якого нерідко без будь-яких сумнівів зараховували до лику богів («божественний Цезар» тощо). Деякі з них не соромилися самих себе проголошувати «богами». Так, коли 22-річний імператор Калігула дізнався, що в далекій Юдеї існує Храм, в якому поклоняються Богові Неба і Землі, він наказав відправити туди власну статую: адже справжнім богом Неба і Землі мав бути саме він. Утім, поки статую довели на кораблі до Єрусалиму, Калігулу було вбито заколотниками.

Тобто, вже в Стародавньому світі відбулася сакралізація світської, в першу чергу – монархічної – влади. Сакралізація в політичному сенсі пов'язана не тільки з обожнюванням, але і з оформленням ідеї про те, що конкретна людина або група осіб, які займають особливий соціальний статус, мають екстраординарні здібності. Під сакральною владою мається на увазі влада, яка легітимізується за допомогою апеляції до надприродних сил та інстанцій. Онтологічна структура такої влади – це підпорядкування людини надприродній силі, авторитет якої переноситься на особливих людей, або цілі громадські інститути. Вони є представниками цієї надприродної сили в соціумі і в цій своїй якості як носії сакрального авторитету мають найвищу владу.

У стародавніх суспільствах паралельно діяли *fas* і *jus* – божественний суд і закони, створені людьми, але фактично перший з часом замінювався другими. Наприклад, у римлян *fas* було замінено на *jus civile* після введення законів XII таблиць. І мораль стародавнього язичницького суспільства була відносною: зло тут було таким само важливим центром, як і добро. Боги були

покровителями не тільки світлих сторін життя, а й таких речей, як вбивства, крадіжки, війни. У політиці це полягає, навіть з одночасним визнанням цінностей миру та толерантності, у культі сили та агресії.

Лише в Стародавньому Ізраїлі було вперше доведено, що мораль ефективніша в суспільному житті, ніж груба сила. Центральна ідея Старого Завіту – концепція справедливості або закону, яка чітко розділяє добро і зло з метафізичної точки зору, і це відрізняє ізраїльтян від стародавніх язичників, де добро і зло є відносними і легко взаємозамінними – залежно від настрою людини. Право Ізраїлю різко контрастує з політичною думкою Стародавнього Сходу, проїнятою ідеєю безумовної сакралізації «найсильнішого» – монархії. З іншого боку, обожнювання монарха зрештою перейшло в античний досвід (Александр Великий, Юлій Цезар).

На відміну від язичників, стародавні євреї не обожнювали ані людину взагалі, ані людину при владі. У Біблії описується, як противився пророк Самуїл бажанню народу «мати царя як у всіх людей», оскільки Царем Ізраїлю має бути Сам Бог. Але закінчилося це компромісом. Царі в Ізраїлі з'явилися, та при цьому не набули статусу самодурних тиранів, який вони «за замовчуванням» мали в язичницькому оточенні ізраїльтян. Стародавні євреї не вважали царську владу божественною і, всупереч традиційному для Сходу уявленню про безмежність влади царя, юдаїзм серйозно обмежує цю владу численними старозавітними приписами.

Щоправда, саме у Старому Завіті виступає колізія помазання царя на царство, що породило величання «Помазаник Божий». Але спочатку це й зовсім не асоціювалося зі світською владою. Тут помазання оливою виступає як символ отримання людиною вищих, небесних дарів; воно застосовувалося при зведенні на найвище служіння — первосвященника, пророка та царя.

Першим біблійним прикладом такого помазання є історія зведення Аарона в сан первосвященника (Вих. 28:41). Неодноразово у Старому Завіті зустрічаються вказівки на помазання царів (наприклад, Саула і Давида, пророком Самуїлом), тому згодом саме вираз «помазання на царство» стало

звичайним при сходження царя на престол. Пророки як вищі служителі правди також помазувалися на своє служіння (наприклад, Ілля помазав свого наступника Єлисея; 3 Цар. 19:16). Згодом юдейська релігійна думка жорстко обмежуватиме царя в його поведінці: він мусить власноруч переписати усе П'ятикнижжя й завжди носити його з собою, не мати багато майна, коней і жінок, не хизуватися і поводитися навіть скромніше, ніж звичайна людина; загалом же статус царя тут «дуже незвичний для країн Стародавнього Сходу, які іменуються найчастіше «державами східного деспотизму» [34, с. 56–57]. Завершають рух цієї ідеї книги пророків, які безбоязно таврують нечестивих царів, хоча це вкрай небезпечно – так, Ісайю було розпилено навпіл дерев'яною пилою за наказом розгніваного володаря.

Тим не менш, результати поширення біблійної картини світу кардинально міняють людську психіку та етичні норми. Коли в світогляді запановує теоцентричний монотеїзм, домінують прямі відносини «особистість – Бог», які розуміються теоцентрично, тобто на основі визнання апріорного етичного обов'язку людей тотально підпорядковувати свою поведінку та систему цінностей волі Бога.

2.3. Формування християнської політичної концепції

Від самого початку християнської проповіді була засвоєна максима Ісуса Христа щодо Царства Небесного і Царства Земного. В Юдеї, яка знемагала під гнітом римлян, з новою силою забриніли старозавітні пророцтва про Месію-Рятівника, Який має визволити свій народ від чужоземного поневолення. Були поширені воєнно-патріотичні ідеї т. зв. зелотів, які вважали, що Месія прийде з мечем, вижене римлян і посадить Ізраїль вище всіх народів світу. Відлуння цього вірування ми зустрічаємо в євангельській ситуації, коли мати синів Зведейоих просить Ісуса посадити своїх двох синів по Його праву й ліву руку, коли Ісус запанує в світі. Але Ісус кілька разів чітко підкреслив, що Його влада з владою земною не має нічого

спільного. Так, коли Його провокували сказати щось проти римського кесаря, він велів показати Йому римський динарій і спитав, чиї на ньому образ і напис. Коли сказали: Кесаря, Ісус відповів, що слід віддати кесареві кесарево (тобто податки тощо), а Богові – боже (Мт 22:21). Іншим разом він акцентував, що Його Царство – не від цього світу, тобто знаходиться в нематеріальному вимірі буття Бога (Ін 18:36).

Європейська культура творилася через діалог античних і біблійних засад. Античний поліс з його архаїчними віруваннями і моральними чеснотами, що виникли ще в гомерівську добу, не відповідав духу майбутнього: він довго не проіснував, і апостол Павло проповідував на агорі Невідомого Бога; вівтарі античних божеств впадуть і християнська проповідь докорінно змінить Грецію.

Християнство спочатку існувало як невеликі громади, ізольовані від «царства кесаря», так само як Ізраїль був духовно відокремлений від язичницького суспільства навколо нього. Але коли християнство стало масовою релігією, постало питання прав особистості та релігійної свободи.

На Заході католицька церква, канонічне право якої, як і світське право, базується на римському праві, мала величезний вплив на запровадження правового захисту свободи совісті, тому католицизм з його добре розвиненою соціальною концепцією природно вплинув на правові системи в Європі. «Така увага до поняття свободи для європейців зумовлена, зокрема, і тим, що християнська система цінностей витворювала їхні цивілізаційні соціально-культурні феномени» [11, с. 154].

Середньовіччя сформулювало в устах Церкви нову правову ідею: розділення Царства Небесного і Царства Земного. Вже рання християнська думка намагалася чітко протиставити Град Небесний і Град Земний. Так, Августин Аврелій відкидає звинувачення язичників у тому, що падіння Риму було покаранням богів за зречення поганських культів, і розгорнуто показує, що падіння Стародавнього Риму є закономірним, оскільки слід будувати не Град Земний, а Град Божий, наближати Царство Небесне. Водночас Церква

не могла бездіяльно спостерігати за беззаконням світської влади. Августин стверджує, що влада, яка не ґрунтується на християнських цінностях, – це просто зґрая злодіїв («De Civic Dei»).

І в наступні по Христі триста років суперництва між язичницьким Римом і християнською свідомістю показали, що вчення, засноване на етичних максимах, здатне знищити могутню, але цілком аморальну всесвітню імперію, побудовану на основі політичного панування і насильства.

Слід враховувати, що фундаментальне для нашої цивілізації поняття совісті, як вже раніше зазначалося, є частиною європейської свідомості з моменту поширення в світі Нового Завіту, в якому воно вживається близько двадцяти разів. Це базувалося на старозавітному понятті серця (*leb/lebab*), яке означало внутрішню сутність людини. Переворотом, здійсненим юдейсько-християнською культурою, стало утвердження нового відчуття цінності особистості та поняття її власної совісті (грец. *συνείδησης*; лат. *sonscientiam*; церк.-слов. *совѣсть*). Зміст цього слова натякає на спільне знання людини й Того, Хто більший за неї (*со-вѣсть*). Це означає відчуття Всевидючого Ока, від якого нікуди не сховатися, як наївно спробували сховатися від Бога в едемських кущах Адам і Єва.

Саме ці радикальні ідеї у морально-етичній сфері внесло християнство у суспільно-політичне життя народів світу. Сформувалося принципово нове мислення, яке, втім, сьогодні сприймається як мислення «традиційної людини» (К. Ясперс). Такому мисленню було властиве функціонування бінарних (двійкових) опозицій, діаметрально протилежні елементи яких взаємодіяли і переходили у власну протилежність. До найбільш фундаментальних бінарних опозицій такого роду належить опозиція «суще-належне», в якій відображається суперечність між фактичним, «земним» та ідеальним, «небесним». Це реалізувалося в християнській політичній думці Середньовіччя в ідеї земного, але водночас «сакрального правителя», який постає начебто як Намісник Христа.

За певною інерцією язичницьких стереотипів, з'явилася ідея сакральності влади християнських королів Європи. Ситуацію цю розгорнуто досліджено ще до формування сучасного уявлення про політичну теологію, але ці дослідження гармонійно вписуються у низку розвідок сучасної політичної теології в якості їхніх предтеч.

Така, наприклад, монографія М. Блока «Королі-чудотворці» [Блок]. Це одна з тих книг, завдяки яким у Франції народилася «нова історична наука». Дослідження присвячене феномену віри в цілющість дотику королівської руки. Блок показує тут психологічні корені походження монархії й трансформацію цих уявлень в сучасні політичні міфи. Кілька репрезентативних праць, присвячених цій темі, зібрано також у книзі «Священне тіло короля: Ритуали і міфологія влади» [31]. Тут розкривається загадкове для нас уявлення про сакральну природу верховної політичної влади. відтворено структуру образу монарха, в особистості якого злиті дві сутності: звичайної людини та правителя, наділеного Божественною благодаттю. Розглянуто сакральну та правову легітимізацію влади, ритуали та символіку процедур коронації, помазання, похорону та міфологію влади у політичній думці та мистецтві.

Особливу увагу слід звернути на те, що в церковне життя Середньовіччя перейшов обряд помазання на царство, узятий зі Старого Завіту. Помазання на царство – у православ'ї, католицизмі та англіканстві обряд, у якому монарх, що вступає на трон, помазується для викладання йому дарів Святого Духа. Помазання включалося до складу складного богослужбового чину коронації. У Візантії та взагалі у православній традиції вживалося помазання миром, у західному християнстві – освяченою оливою.

У Візантії обряд помазання починається з імператора Мануїла I Комніна (1141). До завоювання Константинополя хрестоносцями в 1204 р. помазання здійснювалося освяченим єлеєм, потім було замінено на миропомазання, що відбулося на вінчанні Феодора I на Великдень 1208 р. Зміна матеріалу обряду помазання та включення його до св. Літургії

спричинило помітну відмінність від західного помазання. Миропомазання стало обрядовим виразом церковної підтримки імператорського служіння, а Патріарху воно надало особливе становище посередника в передачі Божественної благодаті, не дозволяючи йому претендувати на перевагу.

У розвиненому візантійському і російському чині вінчання на царство миропомазання відбувалося після коронації, під час наступної літургії (перед причастям), тоді як у західних чинопослідуваннях (включаючи чин коронування англійських королів, що зберігся з Середніх віків), воно передуює коронації. У візантійській традиції, особливо ж у Росії, помазання почало розглядатися як надання монарху ще й права управління Церквою.

Усе це було фактичним відходом від поняття про неможливість ототожнення Небесного Града з Градом Земним і спричинило серйозні деформації висхідних християнських установ у цьому питанні.

Найважливішим моментом тут була ситуація, коли духовна особа претендувала на титул та виконання функцій Намісника Христа. Спочатку це був Папа Римський, наприкінці Середньовіччя його досвід спробував повторити Патріарх Московський (про це детально буде далі).

Сказане можна віднести й до православного світу, й до католицьких країн, хоча статус Церкви на Сході й Заході доволі-таки різнився. Якщо на Заході Папа Римський намагався диктувати імператорам, то християнський Схід часто отримує дорікання за «цезарепапізм» – тут імператор фактично керував Церквою, й якщо він впадав у єресь, то це тягло за собою тяжкі потрясіння – на зразок іконоборства. Утім, звичайно, і на Заході бували різні ситуації, зокрема тут Церква протягом Середньовіччя тяжіла до тоталітарного диктату й однозначного засудження вільнодумства. Але в той же час саме католицизм вперше поставив в епоху Реформації питання про право на свободу совісті і зумів навіть сьогодні залишатися в певній гармонії з ліберальною правозахисною думкою. Отож, саме Церквою – й на Сході, й на Заході – було закладено основи тієї політичної культури, яка відрізняє суспільне життя християнського світу від інших цивілізацій. Саме Церква

впливає на те, що «в середні віки суспільно-політичні доктрини набули етико-правових форм» [15, с. 135]. Тому європейське Середньовіччя слід розглядати, відкинувши просвітницькі таврування цієї великої епохи як буцімто суцільної духовної темряви й марновірства. Варто навести думку сучасного французького філософа О. Бульнуа, який стверджує, що саме Середньовіччя поставило ті екзистенціальні питання, які епоха Модерну та Постмодерну тільки перетасовує [7].

Водночас в лоні Середньовіччя продовжували існувати й навіть виявляти агресивність деякі суттєві язичницькі уявлення про владу та її духовну природу.

2.4. Сакралізація світської влади в християнських спільнотах як інерція язичницької політичної культури

Попри глибоку християнізацію європейського життя в епоху Середньовіччя, слід відзначити й живучість деяких духовних установок язичництва в лоні християнської цивілізації. Тут, поруч з такими характерними явищами, як, скажімо, двовір'я у східнослов'янському світі, спостерігається ще й більш глобальні явища. Так, можна впевнено твердити про незнищенність стародавнього римського культу Держави та Цезаря. Це виразно проявилось на Заході, де імператори Священної Римської імперії германської нації й окремі національні лідери-королі постійно воювали з Римом за право керувати Церквою на своїх землях, привласнюючи собі, подібно до старозавітного Саула, прерогативу священства. Не менш виразно виступила ця ситуація у Візантії, якій, як вже мовилося, на Заході прийнято дорікати за цезарепапізм – фактичне керування імператором Церквою.

Звичайно, король чи імператор не мислиться божеством, як володарі язичницької пори, він покликаний бути таким собі медіатором між людьми та Богом Біблії, але певна аура святості його усе ж таки оточує.

Про візантійську модель сакралізації світської влади написано безліч досліджень. Але всі вони сходяться на тому, що усе ж таки тут ідеалом виступала симфонія (від грецьк. συμφωνία) – суголосність церкви і світської влади. Симфонія передбачала взаємодію з Церквою у всіх сферах влади – виконавчої, судової, законодавчої, на меті тут було створення умов для вільного церковного життя, для спрямування людей до спасіння у Вічності. Але на практиці це часто виливалося у змагання між царем та главою Церкви, у постійне вирішення питання, що вище – «священство» чи «царство»?

Погляд на володаря як на земне втілення сакрального архетипу Христа Боголюдини зумовив Його потрактування в якості Намісника Христа. При цьому титул Намісника Христа сформувався в рамках візантійської політичної думки і лише пізніше набув розвитку в римо-католицькій публіцистиці. У річищі християнській цивілізації така модель сакралізації влади існувала у двох варіантах: а) духовна особа претендує називатися Намісником Христа (Папа Римський, патріарх Московський); б) на цей титул претендує світський володар (імператор Священної Римської імперії, візантійський імператор, московський цар).

З ідеєю «намісника Христа» в латинському світі в XI–XIII ст. спостерігався граничний по ступеню конфліктності випадок сакралізації влади в християнській Європі, коли Папи Римські та німецькі імператори Священної Римської імперії одночасно прийняли титул «намісника Христа», копіюючи, по суті, візантійську модель, де імператор також проголошувався «намісником Христа» і в цій якості мав найвищу сакральність, займав чільне місце в ієрархії посередників між світом сакрального і світом профанного.

Хрестоматійний приклад – змагання папи Григорія VII з імператором Священної Римської імперії Генріхом за право поставляти єпископів у німецьких землях. Ситуація закінчилася печально для Генріха: 1077 року він пережив т. зв. «каноське приниження», простоявши три дні босоніж на снігу

й з мотузкою на шиї під воротами замку Каносса, де перебував Папа, який заборонив богослужіння в німецьких землях як кару за строптивість Генріха.

Особливо ж показовим є розуміння харизми влади, точніше, співвідношення світської та духовної влад – царя та Патріарха – у Московії, де Патріархію було встановлено вкрай незаконним і навіть обурливим чином.

Московська патріархія, з погляду церковного права, є дочірньою Церквою Київської Митрополії. Лише переміщення Митрополита Петра Володимира-на-Клязьмі до Москви після фізичного розорення Києва монголами дало московітам підстави твердити про якусь «спадкоємність». Насправді ж фізичне переміщення Глави Церкви в якісь зарубіжні землі ніде й ніколи не ставало підставою для оголошення цих земель начебто вже довічним місцем перебування духовного лідера. Римські Папи перебували в авіньйонському полоні з 1309 р. по 1377 р., проте Франція не стала від того країною перебування римського Понтифіка. Нинішній Далай-лама втік від комуністичної окупації Тибету в Індію, де перебуває донині, але Індія не стала через те новим центром тибетського буддизму. У Московії між тим глава церкви перебував лише у сані Митрополита й Патріаршого (константинопольського) екзарха. Однак ідеал симфонії тут достатньо швидко – й фактично до наших днів – був непоправно зруйнований.

Характерно також, що, на противагу Європі, де XVI століття, століття Реформації, ознаменувало початок занепаду «намісницької моделі» влади, у Московському царстві тільки-но розпочинається утвердження цієї моделі. Російський варіант намісницької моделі сакралізації царської влади як влади вселенської став хронологічно останнім в історії християнської цивілізації.

Усе почалося в часи Івана Грозного, який був справжньою «ренесансною людиною», але не терпів щонайменших проявів самостійності й незалежності в своїх підданих. Коли Митрополит Філіпп спробував засудити безчинства і терор, які запровадив цар, аби залякати свій народ і спаралізувати його волю до життя, цар наказав Малюті Скуратову задушити владу. З того моменту московська Церква – за дуже нечисленними

винятками – перетворилася на покійного виконавця царської волі. Тим не менш московським володарям дуже хотілося для пишноти мати ще й «ручного» Патріарха; статус Митрополита, на їхній погляд, не пасував московській величі й обмежував можливості маніпулювання в православному світі.

І ось коли, після падіння Візантії, константинопольський Патріарх Єремія приїхав за підтримкою до своїх духовних дітей у східнослов'янські землі, то в Україні його прийняли з належною повагою та вдячністю за відновлення православної ієрархії. А ось у Москві справи склалися зовсім інакше.

На московському престолі тоді царював Борис Годунов. Він почав вимагати від царгородського першоієрарха поставити на Москві Патріарха. Це протирічило усім церковним канонам, і Єремія відмовився. Та цар Борис два роки тримав його у неволі, погрожуючи втопити в Москві-річці, якщо царську забаганку не буде виконано. Нарешті 1589 року Єремія мусив погодитися, але лише на словах. Томоса Москва так і не отримала.

Отож Московський Патріархат постає як результат брутальних і насильницьких дій царя Бориса Годунова. Згодом він хитрощами та силою підібгав під себе й материнську Київську митрополію; сталося нечуване: Церква-донька проголосила себе Церквою-матір'ю щодо власної матері.

Новостворена Патріархія між тим не втрачала енергії в справі боротьби за лідерство у Московському царстві. Важливим етапом в історії Московської патріархії були реформи Патріарха Никона 1653 р., який виправив чин літургії й церковну літературу за грецькими та українськими зразками. Це призвело до розколу в Московській Церкві й напруженості в стосунках між Патріархом Ніконом та царем Олексієм Михайловичем. Тоді з новою гостротою постало питання, вперше усвідомлене ще в Ізраїлі часів пророка Самуїла: що вище – «священство» чи «царство»? Подальший розвиток подій продемонстрував повну перемогу царя над Патріархом Ніконом, якого було позбавлено сану, ще й за участю п'яти православних

Патріархів світу, які після падіння Візантії дуже залежали від підтримки московських тиранів.

Дану ситуацію не можна оцінити інакше, як прихований вплив язичницької політичної традиції, причому володарі самопроголошеного Третього Риму орієнтувалися на римський культ Держави й Цезаря, а не на християнський ідеал.

Цей приклад не вичерпує низки явищ такого роду. Але ми обмежимось ним з погляду на об'єм даної розвідки, оскільки вважаємо його, так само, як і епізод «каноського приниження», надзвичайно репрезентативними, які змальовують характерні перипетії змагань світської та духовної влад за домінацію в суспільстві. При всій різниці результатів, неважко вловити, що ситуація в обох випадках усе ж таки типологічно подібна. Більш того, вона нагадує й дуже віддалене в часі і просторі, але однотипне змагання брахманів і кшатріїв у Стародавній Індії за право керувати країною.

У будь-якому разі, функціонування даної моделі протягом майже двох тисячоліть та її реалізація в таких різних політичних утвореннях, як Священна Римська імперія та Московське царство, дозволяє по-новому оцінити соціополітичну еволюцію всієї християнської цивілізації в цілому, і, насамперед, достатню поверховість і тенденційність звичного для нас протиставлення християнських Заходу і Сходу.

Подібні явища переконливо свідчать, що раціонально-логічне мислення неспроможні до кінця нівелювати діяльність «архаїчних» пластів свідомості, які у критичні моменти буття суспільства раптом впевнено заявляють про себе.

Отож на практиці співвідношення духовної й світської влад було у Середньовічній – та й у пізнішій Європі достатньо хитким. Не випадково видатний опонент комунізму М. Бердяєв вважав, що історія людства не знає реально існуючих християнських держав («Проблеми християнської держави»). Символічно держави могли називатися християнськими, але насправді такими не були. Ознаками формально християнських держав

виступали віросповідне панування, клерикалізація, ієрократичне підпорядкування, відсутність свободи віросповідання. При цьому віросповідною може бути і світська держава, підпорядкована сатанократичній ідеї. За Бердяєвим, завданням Церкви має бути не прагнення її віросповідного панування, а християнізація суспільства. Ідеальна модель християнського суспільства реалізується в приблизних, деформованих реальних варіантах. Досконалість – прикмета Небесного Царства, а не Земного Граду, і тому так важко (точніше – неможливо) досягнення цього ідеалу у земному соціумі.

ВИСНОВКИ-2

Формування предмету політичної теології у XX ст. органічно спонукає до заглиблення у витoki цієї ситуації, до з'ясування джерел та історичної динаміки явища. Насамперед потребують уваги такі дефініції, як влада та політична культура; не менш важливі й терміни Сакральне, сакралізація та де- сакралізація; слід взяти до уваги класичний розподіл типів влади на теократію, монархію, олігархію, демократію тощо.

Методологічною основою тут виступає вчення К. Ясперса про специфіку сакралізації влади в «доосьових» («архаїчних») і у «осьових» (традиційних) культурах; крім них філософ виділяв і культури раціональні (сучасні), що виникли у контексті бурхливого прогресу науки і техніки в постсередньовічній Європі.

Усе це існує в динаміці, в розвитку, але вирізняється й доволі чітка типологія. Так, сакралізація влади спостерігається протягом всієї історії людства, але тут спостерігається еволюція від примітивного обожнення вождя до централізованої самодержавна монархії у Стародавньому світі. Ця модель влади тотально панувала на Стародавньому Сході та Заході, де язичницькі володарі претендували на роль «живих богів».

Однак стародавні євреї не обожнювали ані людину взагалі, ані людину при владі; вони не вважали царську владу божественною і, всупереч традиційному для Сходу уявленню про безмежність влади царя, юдаїзм серйозно обмежує цю владу численними старозавітними приписами. Щоправда, саме тут виступає колізія помазання царя на царство, що породило величання «Помазаник Божий». Але спочатку це й зовсім не асоціювалося зі світською владою. Тут помазання оливою виступає як символ отримання людиною вищих, небесних дарів. Біблійна модель кардинально змінює людську психіку та етичні норми. Християнська політична концепція будувалася на максимі Ісуса Христа щодо Царства

Небесного і Царства Земного; перше – не від цього світу, знаходиться в нематеріальному вимірі буття Бога.

Було впроваджено нове для язичницького світу поняття совісті – відчуття присутності Всевидючого Ока. Водночас на Заході католицька церква, канонічне право якої, як і світське право, базується на римському праві, мала величезний вплив на запровадження правового захисту свободи совісті, тому католицизм з його добре розвиненою соціальною концепцією природно вплинув на правові системи в Європі.

Це визначило функціонування бінарної опозиції земного, але водночас «сакрального правителя», Намісника Христа, З'явилася ідея сакральності влади християнських королів Європи. У Середньовіччя перейшов обряд помазання на царство, узятий зі Старого Завіту. Помазання на царство – у православ'ї, католицизмі та англіканстві – обряд, у якому монарх, що вступає на трон, помазується для викладання йому дарів Святого Духа. Претендувала на титул Намісника Христа і духовна особа – Папа Римський, досвід якого спробував повторити патріарх Московський.

Усе це було фактичним відходом від поняття про неможливість ототожнення Небесного Града з Градом Земним і спричинило серйозні деформації висхідних християнських установ. Сакралізація світської влади в християнських спільнотах була визначена інерцією язичницької політичної культури.

Подібні явища переконливо свідчать, що раціонально-логічне мислення неспроможне до кінця нівелювати діяльність «архаїчних» пластів свідомості, які у критичні моменти буття суспільства виразно заявляють про себе. Водночас де сакралізація погляду на світську владу свідчить, що зростання загального рівня політичної культури усе ще значною мірою визначається глибинним християнським впливом, хоча процес цей протікає зовсім не гладко та нерівномірно.

ФОРМУВАННЯ ЗАСАД ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ В ЕПОХУ МОДЕРНУ

3.1. Ренесансний процес у Європі і проблема прав людини

Кінець епосі обожнюваних правителів у цілому поклав Новий час. Але процес десакралізації влади в розвинених європейських суспільствах Нового часу розвивався нерівно й неоднозначно, і політично-теологічна думка цієї епохи являє дуже складну й динамічну картину. Достатньо вказати, що невідворотного характеру цей процес набув лише в епоху промислової революції XVIII–XIX ст. Тим не менш у суспільствах, що тяжіють до архаїки та регресу, сакралізація влади та Верховного Вождя спостерігається достатньо часто. Культ Гітлера і Сталіна у XX ст. – тому яскраве свідoctво; недарма публіцистика вільного світу цієї пори на весь голос говорить про неочікуване відновлення варварства в такій культурній країні, як Німеччина й пробудження звірячих рис людини в більшовистській Росії. Більше того, подібні явища не зникли й по сьогодні. Так, тиран Мугабе, що лише кілька років тому залишив керівництво країною Зімбабве, мав офіційний титул «повелителя усіх лісних звірів і усіх риб у морі». Типологічно подібна сакралізація спостерігається в Росії Путіна, хоча останньому поки що титулу повелителя тваринного світу ще не надано.

Епоху Нового часу звичайно починають відлічувати з XVII ст. Але є й думка, що починається ця епоха з Відродження, або, італійською мовою, Ренесансу, що приходить на зміну Середньовіччю. Інколи Відродження розглядають як заключний етап Середньовіччя, а інколи, навпаки, «відродженням» іменують Зріле Середньовіччя – XII ст.; при цьому відлік Нового часу починають з явищ ренесансного типу.

Змінюється тип культури: вже не релігія визначає суттєві напрямки духовного пошуку; культура починає секуляризуватися, тобто звільнятися від церковного впливу

Проте загальноприйнятий погляд, згідно до якого Ренесанс – це особливий культурний період, який тривав у Європі протягом XV–XVI ст., а Новий час починається з XVII ст. Однак саме з часів Ренесансу в Європі починається рух за духовне й суспільно-політичне розкріпачення особистості, за повне підкорення природи людині, розвиток усіх можливостей науки й техніки, що забезпечують людське володарювання у світі. Цей рух, внутрішньо цілісний і практично спрямований, і є суттю Нового часу. Він набирає сили протягом останнього пів тисячоліття, і наше сьогодення самоусвідомлює себе якраз у цьому вимірі.

Процес поступового розкріпачення особистості стикався з традиційними соціальними установами, згідно до яких суспільство розподілялося на певні верстви. У Західній Європі, наприклад, за звичаєм, найповажнішим класом людей вважалося духовенство. Решту населення складали дворянство (синоніми: аристократія, лицарство) та простолюди. За часів феодального панування аристократія фактично присвоїла собі панівну роль у суспільстві, утискуючи кріпаків і часто прагнучи нейтралізувати авторитет церкви. У кожній національній державі Заходу – Італії, Іспанії, Франції, Англії та ін. – дворянство також намагалося обмежити якомога більше й централізовану владу короля. Навпаки, королі, які потерпали від аристократичної сваволі, спиралися на народ і духовенство.

Ці процеси стимулюють політичну думку Європи, прагнення усвідомити закономірності процесів, що розгорталися навколо й не вкладалися в традиційні схеми.

Особливою масштабністю та новизною позначені концепції визначних мислителів епохи Відродження, які намагалися осмислити структуру суспільства, виходячи з того, що вона – зовсім не вираз божественних законів, а творіння людини.

Епоха Відродження – що не завжди береться до уваги – хронологічно співпадає з рухом Реформації, який далі, у XVII ст., викличе хвилю Контрреформації, й цей період релігійної турбулентності кардинально вплинув на зміну політичного клімату в Європі. Зокрема саме епоха Реформації завдала нищівного удару по моделі «намісницької влади». Почалася десакралізація світського володарювання, хоча протестантські государі формально брали на себе титул глави тієї чи іншої конфесії. Однак Реформація лише підірвала, але не повністю знищила психологію сакралізації влади монарха. Знищити їх повністю вона в принципі не могла, оскільки протестантські суспільства в основі своїй залишалися християнськими, тобто справді релігійними. Так, в одній із «передових» країн Нового часу, Англії, Реформація дала поштовх процесу десакралізації королівської влади; католицькому королю Карлу II навіть відрубали голову, але незабаром монархія була відновлена, хоча королі відтак мали бути лише протестантами, а їхні права стали сильно обмежені конституцією. І ще навіть на початку XVIII ст. хворі люди зверталися до монарха за зціленням шляхом накладення рук. У католицькій Франції цей обряд зник лише разом із самою монархією після Великої Революції. Але тільки в останні десятиліття XVIII ст., коли в специфічних історико-культурних умовах цінності протестантизму виявилися переведеними з релігійно-сакрального плану в етичний, рештки віри в чудодійність королівського дотику згасають.

Процес десакралізації влади в Європі Нового часу був тісно пов'язаний із рухом дехристиянізації, ревізуванням церковного майна і підривом авторитету церкви (секуляризація) та соціо-економічною модернізацією. Характерно, що політика з часів Відродження фактично позбавляється будь-якого лицарства, усякого натяку на духовність; у трактаті Макіавеллі «Князь» державний лідер подається як особа, якій дозволено будь-який гріх, зло й підступ, якщо вони слугують піднесенню власної держави. Політика втрачає рештки християнського духу й перетворюється на «брудну справу».

Свою чергою, дехристиянізація сприяла виникненню такого феномену, як квазірелігійність, що лягла в основу специфічної «неосакралізації» влади в умовах індустріального суспільства. Це феномен, безпосередньо пов'язаний з появою так званих «світських» (секулярних) релігій», тобто квазірелігій тоталітарних суспільств на кшталт фашизму та комунізму. Останні номінально усувають з картини світу Трансцендентне як таке, але одночасно вводять певний його ерзац, орієнтуючи своїх adeptів на побудову земного ідеального суспільства зусиллями людських розуму і волі в профанному, земному світі, який відтепер проголошується єдиним існуючим та реально суттєвим для людства.

У цій ситуації, коли в картині світу немає місця ані для язичницьких божеств, ані для Бога Біблії, ані для вільної людини-індивідуума, тоталітарний правитель – володар абсолютного знання й досконалої мудрості. Він може видатися більше подібним до обожненого язичницького володаря, ніж до сакралізованого правителя часів Середньовіччя. Адже, якщо надприродні сили "скасовуються", правитель, що спирається на «громадянську релігію», сам виявляється найвищою всесвітньою інстанцією для своїх підданих. Але це є квазіобожнювання, бо в основі його лежить квазірелігія; це якась подоба, але не тотожність, не прямий аналог обожнювання імператора в архаїчних суспільствах.

Тип культури відбиває характер релігійних систем, що панують у тих чи інших суспільствах. «На перетині» цивілізаційних моделей політичної культури та релігійних систем виникають цивілізаційні моделі ідеології як форми обґрунтування влади. Відповідно, у політичних системах різних цивілізацій по-різному втілюється такий важливий аспект ідеології насамперед доіндустріальних, а також деяких індустріальних суспільств, як сакралізація влади та її носіїв. Водночас і в окремо взятому суспільстві, і на рівні цивілізацій сакралізація влади має свою динаміку, пов'язану насамперед із процесами, що протікають у духовно-релігійній сфері.

3.2. Виникнення уявлень про свободу совісті та релігійну толерантність

У добу Відродження й, далі, у XVII ст. у контексті релігійних борінь Реформації та Контрреформації в рамках християнської цивілізації почав поволі розростатися дискурс безрелігійності, який у XVIII ст. вже відверто вийшов назовні та визначив ідеологію французьких просвітників та супутню їй розгорнуту програму атак на християнство, його метафізику й етичну систему. «Хоч Реформація не була причиною секуляризації європейської культури, адже комплекс причин цього довготривалого процесу об'єктивувався протягом кількох століть через богословські дискусії Середньовіччя, філософську традицію та прагнення до раціоналізації християнства, різноманітні соціальні та політичні процеси, однак так склалося, що саме вона – Реформація – стала її рушійною силою» [11, с. 177–178].

Відтак у центрі гуманістичної свідомості поставлено вже цілком світське законодавство, а питання свободи совісті з часом втрачає відтінок святості і переходить під юрисдикцію держави. Більше того, в епоху Модерну, яка розпочинається в цю пору, поступово формуються «світські релігії» – як частина утопічного проекту Людини-Титана, покликаною «перебудувати світ». Для індивідуальної совісті, яка в християнстві є одною з основоположних максим, вже начебто не залишається місця. Адже совість у християнстві – це постійна рада людини з Богом, а відтак – начебто й немає з ким радитися.

Цікавою є концепція Дж. Мілбанка щодо співвідношення модерну, секулярного, влади та релігії. З його точки зору, секулярну автономію вигадали мислителі доби модерну, намагаючись створити таку теорію, в якій передумовою би виступало «не-існування Бога», але існування людської влади, відділеної від сфери релігійного [52, с. 10]. Це і стало поштовхом для

подальшого усунення релігії в сферу приватного життя, а політика дедалі більше почала розвиватися без огляду на мораль.

Згідно з ученням Католицької Церкви, справжнє джерело прав людини – не просто воля людей, державний порядок або будь-яка цивільна влада, але взаємодія волі самої людини і Всемогутнього Бога. У Новий час, паралельно з посиленням секуляризації, католицизм, беручи до уваги поганий досвід репресій проти дисидентів, поступово переходить до діалогу з секулярним суспільством, де запановує дух свободи та ідея, що має здійснюватися боротьба за свободу. Це спостерігається в усіх країнах західної культури, і не лише в католицизмі, але також у протестантів і в концепції Контрреформації єзуїтів. Більше того, це знайшло певне відлуння й у політичних і секуляристських програмах.

Останні не лише принципово відмінні від християнської доктрини, але й внутрішньо нею обумовлені. У XIX ст. у свідомості багатьох провідних інтелектуалів Європи – від Л. Фойєрбаха й К. Маркса до Ф. Ніцше – остаточно затвердився атеїзм, що, втім, не вилилося у створення якоїсь нової аксіології, а набуло характеру перелицювання традиційних християнських понять. Скажімо, у Фойєрбаха Свята Трійця переосмислювалась як «відображення» земної сім'ї, у Фрейда Бог поставав як така собі «доросла проекція» дитячої залежності від всемогутнього батька; Ніцше взагалі оголосив «смерть Бога». Матеріалісти здійснили нехитре рокування, замінивши Всемогутнього й одвічно існуючого Бога-Творця на всемогутню й одвічно існуючу Матерію-Творця (Природу), яка буцімто сама собою породжує й вдосконалює форми буття; прагнення християн шляхом самовдосконалення увійти в Царство Небесне замінилися на утопічну перспективу побудови такого собі «земного раю» – майбутнього «світлого суспільства».

Канадський дослідник історії секуляризації Заходу Ч. Тейлор називає наступне XX ст. «секулярною епохою» [32]. Секуляризм у його розумінні – це руйнування релігійної картини світу, зниження соціального статусу

Церкви й водночас створення передумов для нових духовних рухів, релігійних і світських. Словом, у XX ст. релігійна свідомість сильно поступилася секуляризму та атеїзму. У XX ст. відбулася вже гранично гостра й конфліктна переоцінка цінностей, властиві такі антирелігійні рухи, як лібералізм, націоналізм, фашизм, що намагалися використати на свою користь розвиток науки і техніки, освоєння космосу тощо.

Проте рух європейської релігійності на цьому ніяк не завершився. Нинішню ситуацію в «постсекулярній» та «постхристиянській» Європі можна визначити як епоху, коли віра, котра зазнала була в минулому столітті занепаду, переживає неочікуваний підйом. За такою логікою, XXI ст. постає як століття відродження релігії в добу глобалізації. Однак слід враховувати, що постмодерністське мислення нашого часу широко відкрите й для експансії не-християнської релігійності, в тому числі й політеїстичної, що знаходить свій вираз у відомій програмі New Age.

Однак найбільшу загрозу традиціям християнської духовності несуть не ці архаїчні язичницькі системи, а т. зв. «секулярні релігії», які незмінно вимагають відмови від метафізичного виміру буття, сліпої віри в своїх керманичів та колосальних, нечуваних досі в історії, людських жертвоприношень.

3.3. Політична складова у секулярних релігіях XX ст.

Феномен секулярних релігій, що шириться у XX ст., актуалізує різні аспекти політичної теології. У добу, коли тоталітарними режимами було проголошено «смерть релігії», виникають політичні симулякри, що за своєю суттю копіюють ті самі релігійні системи, що вони заперечують. Це обіймається поняттям «секулярні релігії», а також їх синонімами – політичні, або світські релігії (М. Хайер, Е. Вогелін), соціальні релігії (А. Вебер), громадянські релігії (М. Еліаде), ерзац-релігії (Ф. Верфель) та ін., але

сутність лишається тією самою – ідеологія, що претендує на місце релігії, або політична псевдорелігія.

У науці давно вже утвердилося переконання, що, скажімо, фашизм і комунізм – це світські релігії, тому обмежуся посиланням на кілька досить репрезентативних публікацій. Дж. Грей вважає однорідними суто релігійні уявлення есхатологічного характеру (скажімо, віра в апокаліпсис) і віру просвітників чи комуністів у прогрес і краще життя в майбутньому світі [48]. Секулярною релігією називає радянську систему В. ван ден Беркен [43, р. 21], а В. Хархун пише про «релігіоморфну характеристику радянської тоталітарної цивілізації» [33, с. 118]. Е. Джентіле стверджує: «Нацизм, фашизм і романтичний націоналізм зробили вирішальний внесок у сакралізацію політики»; але демократія, соціалізм і комунізм також сприяли народженню нового світського культу» [47, с. 229].

Фашизм і комунізм можна ідентифікувати за самою їхньою сутністю як травестійне перевертання Біблії, її пафосу створення «нової людини», але тут, кажуть психологи, запанував чистий підлітковий негатив – все вивернуто навиворіт. Трансцендентальний Бог був замінений Матерією; Царство Боже – на культ політичної держави та її лідера. «Вибраний народ» починає розглядатися з расистської або класової точки зору («арійсько-тевтонський / *undermenshowe*; пролетаріат і його партія / всі інші). З'явилися постаті власних предтеч – Ніцше/Сен-Сімон, Фур'є, Оуен. Праці засновників нових вчень – Маркса, Енгельса, Леніна та Гітлера – отримали статус «одкровення», «святого письма». Церкву замінила Єдино Мудра й Всепереможна Партія – фашистська чи комуністична; збори нових вірян дуже нагадують протестантські богослужіння. З'явилися свої житія й мученики, свої зразки для наслідування й майже іконні за стилістикою зображення подвижників нової віри. Був створений корпус агіографічної «навчальної літератури» і низка власних мучеників; запрацювали паломництва до музеїв і мавзолеїв, вшановувалися моці та реліквії засновників та сповідників тощо.

Почали також швидко формуватися свої ереси – у комунізмі, наприклад, це опортуністи соціал-демократи, потім – вчення Троцького, усілякі «догматики», маоїсти та ревізіоністи. Боротьба з метафізичним Злом замінилася на заклик нищити земних ворогів ідеї світлого майбутнього – ворожих чи за расовим, чи за класовим принципом. Цей ряд можна безкінечно продовжувати.

Продовжуючи цю тему, варто додати, що, очевидно, ідеологія стає релігією у будь-якому тоталітарному суспільстві. Католицький філософ і богослов Р. Гвардіні ще у 1930-ті роки вказував на антихристиянський характер нацистської пропаганди. При подібному на перший погляд використанні таких понять, як «провидіння», «доля», «зірка», «щастя», він фіксує тут їхній псевдорелігійний характер і несумісність ідеологем, що ними позначаються, зі вченням Христа. До цієї ж низки феноменів він відносить зображення Гітлера як «чудотворця», який прийшов «ощасливити» німецький народ. Секулярною релігією назвав фашизм М. Бабік [42].

Думається, що перетворення будь-якої тоталітарної ідеології на секулярну релігію є неминучим. Окреслені вище паралелі легко впізнаються в інших, східних державах з подібними режимами. Так, на японському плакаті початку 1940-х років ми бачимо своєрідну «Трійцю», що складається з Гітлера, імператора Хіроїто та Муссоліні, а радісні діти дякують їм за своє щасливе дитинство. Сучасне зображення покійного лідера Північної Кореї невідворотно нагадує типово іконографічні зображення.

Строго кажучи, секулярні релігії успадковують ті тоталітарні моменти, які той само католицизм у своєму лоні старанно дезавуював; сумління сучасних людей відходить на маргінес, у приватні стосунки; тому світська релігія-сурогат так ревно і агресивно ненавидить систему культурної релігії, від якої вона відокремлена. Тому в суспільстві, що перебуває під диктатурою «світської релігії», фактично знищено поняття совісті й моралі. Так, Ленін підкреслював: морально те, що вигідно пролетаріату. На цій основі неможливо по-справжньому розвинути самостійні духовні пошуки, творчі

поривання; взагалі дискредитується цінність особистості: людина від самого початку не має права на власну думку. Ситуація, об'єктивно кажучи, дуже схожа на схоластичне визначення Сатани як «мавпи Бога»: Творець – творить, Майстер (диявол) – намагається скопіювати і навіть відтворити його задуми, хоча плід цих зусиль лише безплідний, а «спокуслива» подоба – це симулякр, що намагається замінити реальність.

Нині світ ще не остаточно позбувся тоталітарних тенденцій, і завдання сучасності – усіляко сприяти розвитку демократичних напрямків розвитку. І важко не погодитися з Д. Шевчуком, що «актуальність розгляду політичної теології в її історичному розвитку та сучасних трансформаціях зумовлена необхідністю філософського осмислення проблеми розділення політичної та релігійної сфери (відділення Церкви від держави) в сучасних демократичних суспільствах» [36, с. 177-178]. Це переосмислення є особливо цінним для України, яка донині бореться з залишками тоталітарного минулого, яка пройшла через випробування радянських часів з культом вождя, яка на власному досвіді знає, що таке «громадянська релігія».

Політична теологія допомагає краще зрозуміти соціальні процеси, особливо в епохи, які проголошено нібито «безрелігійними», як це було у XX столітті, чи постсекулярними, як це зазвичай визначається у XXI столітті. Згадаємо лише одне ім'я зі сфери політичної теології – автора, чия концепція допомагає набагато краще зрозуміти і сам феномен «секулярних релігій» і те, з яких саме причин сьогодні так багато говорять про нібито «смерть релігії» у XXI столітті. Йдеться про Дж. Мілбанка, котрий говорить, що світські соціальні теорії являють собою викривлені християнські теологічні концепти, і сама дефініція «світський» також має християнську генезу. Цікаво, що соціологію, яка здійснює ті дослідження, яким ми звично довіряємо, є, з точки зору Дж. Мілбанка, «квазітеологією»: вона пояснює культурно-історичні процеси та сутність самого соціуму, замінюючи роль Церкви та богослов'я [52, с. 81]. Дослідник акцентує, що соціологи зазвичай зосереджуються на соціальних процесах, нерідко нівелюючи релігійні, що

призводить до упередженої та необ'єктивної картини. З нашої точки зору, позиція Мілбанка є цілком переконливою, і це пояснює кардинальну різницю у сучасних публікаціях, які спираються на соціологічні дослідження, в одних з яких стверджується безумовна смерть релігії, а в інших – її небувалий розквіт.

Отже, лише аналіз та усвідомлення історичних уроків дають можливість побудувати більш гармонійне суспільство та подолати розрив, який існує між теологією та філософським аналізом політичних викликів сьогодення.

ВИСНОВКИ 3

Епоха обожнюваних правителів закінчилася у Новий час, який зазвичай відлічують з XVII ст., хоча епоха Модерну, з якою його пов'язують, закорінена вже у Ренесансі. Та невідворотного характеру процес десакралізації влади набув лише в часи промислової революції XVIII–XIX ст. Утім у суспільствах, що тяжіють до архаїки, сакралізація влади спостерігається донині.

Процес розкріпачення особистості в Новий час зруйнував старовинну ієрархію верств (духовенство, дворянство та простолюди) під сакралізованою владою монарха. Це стимулює політичну думку Європи. Ідеї ренесансного гуманізму трансформувалися в горнилі Реформації та Контрреформації, зруйнувавши модель «намісницької влади». Це було пов'язано з наростанням дехристиянізації та секуляризації; політика втрачає етичну основу й перетворюється на «брудну справу», її механізми використовуються для прощтовхування в життя різних варіантів утопічного міфу Модерну про Людину-Титана, яка мусить перелаштувати світ. Це призводить до появи «світських релігій» на кшталт фашизму та комунізму, котрі усувають Трансцендентне, орієнтуючи на побудову ідеального земного суспільства. У такій ситуації тоталітарний правитель є найвищою інстанцією для своїх підданих. Для індивідуальної совісті фактично не залишається місця.

Однак у країнах Заходу католицизм, врахувавши негативний досвід репресій проти дисидентів, переходить до діалогу з секулярним суспільством. Подібне спостерігається й у протестантів і навіть у секуляристських програмах. Тому коли у XIX ст. у свідомості багатьох провідних інтелектуалів Європи затвердився атеїзм, це не вилилося у створення якоїсь принципово нової аксіології, а набуло характеру перелицювання традиційних християнських понять. Скажімо, у Фойєрбаха Свята Трійця трактована як «відображення земної сім'ї», у Фрейда Бог поставав як «доросла проекція» дитячої залежності від всемогутнього батька;

Ніцше взагалі оголосив «смерть Бога». Матеріалісти замінили Всемогутнього й одвічно існуючого Бога-Творця на всемогутню й одвічно існуючу Матерію, яка сама собою породжує й вдосконалює форми буття.

Наступне ХХ ст. іменують «секулярною епохою». Західна модель неочікувано широко реалізувалася як на православному та ісламському Сході (СРСР), так і в величезному регіоні розвиненої язичницької культури (Китай та Індокитай). У тоталітарних системах не лише прагнуть використати розвиток науки і техніки. Тут ще й активно перелицьовувалася біблійна ідея «обраного народу» («арійці», «нова спільнота – радянський народ»); прагнення християн шляхом самовдосконалення увійти в Царство Небесне замінилися на утопічну перспективу колективної побудови майбутнього «земного раю» (комунізму чи Тисячолітнього Рейху); виникли власні Писання («Капітал» чи «Майн Кампф») й Передання, власні предтечі, мученики й сповідники, святі гроби, мощі й ритуали; служба Бога трансформувалася у партійні збори тощо.

Проте нинішній глобалізований «постсекулярний» та «постхристиянський» світ переживає неочікуваний підйом релігійності, хоча постмодерністське мислення широко відкрите й для експансії нехристиянської релігійності, в тому числі й політеїстичної, що знаходить свій вираз у відомій програмі New Age.

ВИСНОВКИ

Вперше дефініція «політична теологія» була вжита М. Бакуніним наприкінці XIX століття, але у науковий обіг термін потрапив у XX столітті, коли політична теологія складається як наукова дисципліна завдяки Карлу Шмітту. Він стверджував, що головні концепції сучасної політики є секуляризованими версіями старовинних теологічних постулатів і проводив певні аналогії між метафізичною (теологічною) та політико-юридичною сферами (Бог у секулярній сфері та законодавець – у світській, бінарна опозиція ворог-друг як базисна основа політичного життя тощо).

Ідеї Шмітта виявилися полемічними, і знайшли різні інтерпретації у його послідовників або ідейних противників. Більшість досліджень, що наслідують методологію Шмітта, зосереджені на історії християнської політичної думки, але ідеї фундатора політичної теології використовують і при вивченні політичного поля інших релігій (наприклад, ісламської). До них звертаються нині й нехристиянські філософи, які відходять від позиції секуляризму. У лоні традиції К. Шмітта формуються такі перспективні напрями досліджень, як хамартіологія – наука про Гріх, та понерологія – вчення про Зло. Саме цих два аспекти політичної теології стали наріжними каменями при розгляді цієї теми, оскільки політичне життя, розглянуте під релігійним кутом зору, невіддільне від концептів «гріх», «добро», «зло», «совість» тощо.

Сьогодні політичну теологію все частіше розуміють як міждисциплінарну галузь знання на стику політології, юриспруденції, теології, соціології та філософії релігії, пов'язуючи її з вивченням сакрально-релігійних і теологічних підстав та детермінант політики. Головними складовими тут залишаються політика і релігія, розглянуті через призму певної аксіологічної системи.

Нині маємо чимало праць, присвячених різним концептам політичної теології. Зазвичай тут простежується дві антагоністичних тенденції. Перша

ґрунтується на намаганні розглядати сакральне й секулярне у певному синтезі (це може призводити до політизації релігії, як у К. Шмітта, або теологізації політики, як у Дж. Мілбанка). Друга – чітко розрізняє політико-юридичну сферу та релігію (теологію), користуючись секулярною мовою для аналізу соціальних процесів (теологія визволення, нова політична теологія, публічна теологія).

Вітчизняні вчені, акцентуючи свою увагу на політичній теології, цікавляться, окрім теоретичних засад цієї дисципліни, насамперед проблемами державної безпеки України, формуванням громадянського суспільства, налагодженням діалогу між владою та релігійними інституціями в умовах війни (К. Говорун, І. Загребельний, Д. Шевчук тощо).

У цілому можна стверджувати, що термін «політична теологія» є неоднозначним, і його смисл багато в чому залежить від тієї сфери, до якої належить дослідник. Через це ми бачимо дуже різні інтерпретації поняття у теології, політичній філософії, юриспруденції, політології тощо.

Утім, основи політичної теології почали складатися задовго до ХХ ст., коли виникає цей концепт, що актуалізує вивчення ідейних передумов її формування, з'ясування джерел та історичної динаміки явища. Насамперед потребують уваги такі дефініції, як влада та політична культура; не менш важливі й терміни Сакральне, сакралізація та десакралізація; слід взяти до уваги класичний розподіл типів влади на теократію, монархію, олігархію, демократію тощо.

Історія людства демонструє численні факти і теорії, що стали базисом для формування ідей політичної теології: громадянська релігія Римської імперії, вчення Августина Блаженного про два гради, феномен цезарепапізму, теорія Т. Гоббса, політичні аспекти вчення М. Лютера та інших діячів Реформації тощо.

Сакралізація влади спостерігається протягом всієї історії людства, причому тут спостерігається еволюція від примітивного обожнення вождя до централізованої самодержавна монархії; ця модель влади тотально панувала

на Стародавньому Сході та Заході, де язичницькі володарі претендували на роль «живих богів». Лише стародавні євреї не обожнювали ані людину взагалі, ані людину при владі; вони не вважали царську владу божественною, і юдаїзм обмежує цю владу численними приписами. Втім, саме тут виник звичай помазання царя на царство, що породило титул «Помазанник Божий». Але тут помазання оливою виступає не як освячення земної лади, а як символ отримання людиною небесних дарів. Біблійна модель кардинально міняє людську психіку та суспільно-етичні норми. Християнська політична концепція будувалася на максимі Ісуса Христа щодо Царства Небесного і Царства Земного; перше – не від цього світу, знаходиться в не-матеріальному вимірі буття Бога. Було впроваджено нове для язичницького світу поняття совісті – відчуття присутності Всевидючого Ока.

Тим не менш, завдяки певній інерції язичницької політичної культури, у християнській Європі спостерігається функціонування бінарної опозиції земного, але водночас «сакрального» правителя – Намісника Христа, сформувалася ідея намісництва – сакральності влади християнських королів та імператорів. У Середньовіччя перейшов узятий зі Старого Завіту обряд помазання на царство для отримання дарів Святого Духа. Претендувала на титул Намісника Христа і духовна особа – Папа Римський, досвід якого невдало спробував повторити Патріарх Московський Нікон у XVII ст. Усе це було фактичним ототожненням Небесного Града з Градом Земним і спричинилося до серйозної деформації висхідних християнських установ і свідчило, що раціонально-логічне мислення неспроможне до кінця нівелювати діяльність «архаїчних» пластів свідомості. Епоха обожнюваних правителів закінчилася у Новий час, та невідворотного характеру процес десакралізації влади набув лише в еру промислової революції XVIII–XIX ст.; утім у суспільствах, що тяжіють до архаїки, сакралізація влади спостерігається донині.

Процес розкріпачення особистості в Новий час зруйнував старовинну ієрархію верств (духовенство, дворянство та простолюди) під сакралізованою

владою монарха. Це стимулює політичну думку Європи. Ідеї ренесансного гуманізму трансформувалися в горнилі Реформації та Контрреформації, зруйнувавши модель «намісницької влади». Це було пов'язано з наростанням дехристиянізації та секуляризації; політика втрачає етичну основу й перетворюється на «брудну справу», її механізми використовуються для реалізації різних варіантів утопічного міфу Модерну про Людину-Титана, яка мусить перелаштувати світ.

Водночас саме десакралізація світської влади свідчить, що розвиток політичної культури значною мірою визначається глибинним християнським впливом. Адже на Заході саме католицька церква, канонічне право якої, як і світське право, базується на римському праві, мала величезний вплив на запровадження правового захисту свободи совісті, тому католицизм з його добре розвиненою соціальною концепцією природно вплинув на правові системи в Європі. Він, врахувавши негативний досвід репресій проти дисидентів, переходить до діалогу з секулярним суспільством. Подібне спостерігається й у протестантів, і навіть у секуляристських програмах.

Тому коли у XIX ст. у свідомості багатьох провідних інтелектуалів Європи затвердився атеїзм, це не вилилося у створення якоїсь принципово нової аксіології, а набуло характеру перелицювання традиційних християнських понять. Наприклад, у Фойєрбаха Свята Трійця трактована як «відображення земної сім'ї», у Фрейда Бог поставав як «доросла проекція» дитячої залежності від всемогутнього батька; Ніцше взагалі оголосив «смерть Бога». Матеріалісти замінюють Всемогутнього й одвічно існуючого Бога-Творця всемогутньою й одвічно існуючою Матерію, яка сама собою породжує й вдосконалює форми буття.

Західна модель такого рокування неочікувано широко реалізувалася у XX ст. як на православному та ісламському Сході (СРСР), так і в величезному регіоні розвиненої язичницької культури (Китай та Індокитай). Формуються «світські релігії» на кшталт фашизму та комунізму, які усувають Трансцендентне, орієнтуючи на побудову ідеального земного

суспільства. Тоталітарний правитель є найвищою інстанцією для своїх підданих; для індивідуальної совісті не залишається місця. У тоталітарних системах не лише прагнуть використати розвиток науки і техніки. Тут ще й активно перелицьовувалася біблійна ідея «обраного народу»; прагнення християн шляхом самовдосконалення увійти в Царство Небесне замінилися на утопічну перспективу колективної побудови майбутнього «земного раю»; виникли власні Писання й Передання, власні предтечі, мученики й сповідники, святі гроби, мощі й ритуали; служба Божа трансформувалося у партійні збори тощо.

Сьогодні, коли Україна бореться за побудову справді демократичного суспільства, намагаючись позбутися залишків тоталітарного минулого, політична теологія допомагає в осмисленні історичних уроків.

ЛІТЕРАТУРА

1. Августин Блаженний. Про місто Боже. Проти язичників. / Пер. з лат. П. Содомори // Патріярхат. 2005. № 4. С. 20-24.
2. Агамбен Дж. Друг. Чотири есеї про політику / Пер. О. Тимофєєва. Дніпро, 2022. 92 с.
3. Алмонд Г., Вєрба С. Громадянська культура // Політологія. Навчально-методичний комплекс. К.: Центр навчальної літератури, 2004. С. 372–375.
4. Арістова А. Мартін Лютер: трагедія реформатора // Українське релігієзнавство. 2017. № 84. С. 89–94
5. Бальжик І. А. Світська та церковна влада в концепції «симфонія влад» // Актуальні проблеми держави і права. 2003. Вип. 21. С. 51–54.
6. Блок М. Короли-чудотворцы. (Пер. с франц.) Москва: Школа, 1998. 712 с.
7. Бульнуа О. «Що нового? Середньовіччя» // Філософська думка. 2010. № 1. С. 114–136.
8. <В>У Яоцзун Вєньцзи [Збірник творів У Яоцзуна]. Шанхай: Християнська рада Китаю та патріотичний рух трьох самооцінок. 386 с.
9. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства: Зб. ст. / Під ред. В. ван Стінбергєна: Пер. з англ., передмова та примітки О. Іванєнко. К.: Український Центр духовної культури, 2005. С. 49–70.
10. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Пер. з нім. А. Дахнія. Львів: Астролябія, 2006. 416 с.
11. Горохолінська І. Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. 424 с.
12. Гук О. Концептуальні підходи до проблеми взаємовідношення етики та політики (порівняльний аналіз) // Демократичне врядування.

Науковий вісник. 2009. Вип. 3. Режим доступу:
<https://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2022/jan/26523/guk.pdf>.

13. Документи Руху трьох я: вихідні матеріали для вивчення протестантської церкви в комуністичному Китаї. Нью-Йорк: Національна рада Церков Христових у США, 1963. С. 13–14.

14. Еліаде М. Трактат з історії релігії. Тт. 1–2. К.: Дух і літера, 2016. 520 с.

15. Жоль К. К. Философия и социология права. К.: Юринком Интер, 2000. 480 с.

16. Кирило (Говорун), архімандрит. Українська публічна теологія. Київ [Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості]: Дух і Літера, 2017. 144 с.

17. Кирило (Говорун), архімандрит. Чи можлива візантійська «симфонія» у наш час? Електронний ресурс. Режим доступу:
https://www.google.com/search?q=%D0%BA%D1%80%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0+%D1%96%D0%B4%D0%B5%D1%97+%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%BE%D1%97+%D1%81%D0%B8%D0%BC%D1%84%D0%BE%D0%BD%D1%96%D1%97&rlz=1C1GCEA_enUA967UA967&oq=%D0%BA%D1%80%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0+%D1%96%D0%B4%D0%B5%D1%97+%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%BE%D1%97+%D1%81%D0%B8%D0%BC%D1%84%D0%BE%D0%BD%D1%96%D1%97&aqs=chrome..69i57j33i160l2.32258j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8.

18. Колесник І. Соціальна теологія: виклики доби глобалізації // Український історичний журнал. 2018. № 6. С. 182–204.

19. Кормич А. І. Історія вчень про державу і право. К.: Правова єдність, 2009. 312 с.

20. Лазор К. П. Інституційний та функціональний вимір взаємодії політики та релігії // Актуальні проблеми політики: зб. наук. праць, Одеса: Одеська юридична академія, 2012. С. 44–52.

21. Лобачжевский Э. М. Политическая понерология. Наука о природе зла, приспособленного к достижению политических целей. [Пер. з польськ.] Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.amazon.fr/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D0%B8%:.%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F%D0%BF%D0%BE%D0%BD%D0%B5%D1%80%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F%D0%90%D0%BD%D0%B4%D0%B6%D0%B5%D0%B9%D0%9C%D0%9B%D0%BE%D0%B1%D0%B0%D1%87%D0%B5%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9/dp/B07JX7C6CZ>.

22. Мартишин Д. Взаємовідносини держави та церкви: огляд богословської літератури // Державне управління та місцеве самоврядування. 2018. Вип. 4 (39). С. 45–51.

23. Нагорна Л. Моральність у політиці як проблема дієздатності // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2013. Вип. 47. С. 171–185.

24. Палагнин М. Проблеми політичного життя людства в потрактуванні сучасної теології // Матеріали студентської наукової конференції Чернівецького національного університету (5–8 квітня 2022 року). Філологічний факультет. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2022. С. 149-150.

25. Подорожній Ю. А. Українська православна політична теологія Г. Коваленко і Б. Огульчанського // Філософія ФіП. 2017. № 6. С. 91–99.

26. Присухін С. І. Філософсько-правова думка епохи Відродження і Реформації // Юридична наука. 2014. № 3. С. 124–132.

27. Рахмайлов Є. В. Децизіонізм як соціально-філософська протокверсія фашистської диктатури і контрверсія нормативізму (К. Шмітт – Г. Кельзен) // Філософія. Грани. 2014. № 10 (114). С. 33–38.

28. Рю, Де Янг. Походження та характеристики євангельського протестантизму в Кореї на рубежі XX століття // Історія Церкви. 77 (2). С. 371–398. Енциклопедія site:uk.wikicsu.ru.
29. Себайн Дж. Г., Торсон Т. Л. Історія політичної думки. К.: Основи, 1997. С. 323–337.
30. Секісов В. Ю. Політична теологія Стенлі Гауерваса: критичний аналіз. Дисс... канд. філософ. наук. Спец. 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2021. 177 с.
31. Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. Москва: Наука, 2006. 484 с.
32. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ. О. Панич. К.: Дух і Літера, 2018. 616 с.
33. Хархун В. Ідеологія як релігія: концепція «релігієподібного комунізму» у західній і пострадянській гуманітаристиці // Сіверянський літопис. 2008. № 4. С. 116–122.
34. Чікарькова М. Ю. Філософія влади в Біблії у контексті сакралізації монарха в Стародавньому світі // Наука. Релігія. Суспільство. 2008. № 4. С. 54–60.
35. Шевчук Д. М. Смысл і межі політичного: філософська інтерпретація: монографія. Острог: Видавництво Національного ун-ту «Острозька академія», 2014. 374 с.
36. Шевчук Д. Історичні трансформації та сучасні концепції політичної теології // Наукові записки НаУОА. Серія: Культурологія. 2012. Вип. 10. С. 176-187.
37. Шевчук Д. До проблеми соціально-філософського аналізу феномену політичної самотності // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наук. пр.]. 2013. Вип. 29 (42). С. 286–293.

38. Шевчук Д. Політика і сакральне: проблема взаємозв'язку // Наукові записки НаУОА. Серія: Культурологія. Вип. 13. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. С. 108–120.
39. Шевчук П. В. Політична теологія радикальної ортодоксії. Дисс... канд. філософ. наук. Спец. 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2020. 194 с.
40. Шепетяк О. М. Політична теологія в контексті трансформацій європейського суспільства // Соціологічні тренди ХХІ століття: теоретичний концепт та практика інновацій. Тези доповідей Всеукраїнської науково-практичної конференції (Київ, 28 листопада 2019 р.). С. 143–146.
41. Ямпольский М. Физиология символического. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. Пер. з англ. Москва: Новое литературное обозрение, 2004. 800 с.
42. Babik M. Nazism as a Secular Religion // History and Theory. 2006. Vol. 45. № 3. P. 375–396.
43. Bercken W., van den. Ideology and atheism in the Soviet Union. Berlin–NY: Mouton de Gruyter, 1989. 191 p.
44. Critchley S. The book of dead philosophers. NY: A Division of Random House, 2008. 265 p.
45. Dvornik F. Early Christian and Byzantine political philosophy: Origins and backgrounds. Vol. 2. Washington: Dumbarton Oaks Studies Nine, 1966. 522 p.
46. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich: Artemis-Verlag, 1949. 322 s.
47. Gentile E. Fascism as Political religion // Journal of Contemporary History. 1990. April. Vol. 25. № 2. P. 229–251.
48. Gray J. Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii. Kraków: Znak, 2009. 368 s.

49. Grudem A. W. Systematic Theology, Second Edition: An Introduction to Biblical Doctrine. S. l. Zondervan, 2020. 3 471 p.

50. Kirwan M. Political Theology: an Introduction. Minneapolis: MN: Fortress Press, 2009. 192 c.

51. Lobaczewski A. M. Political Ponerology. The Scientific Study of Evil Adjusted for Political Purposes. Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.cassiopaea.org/cass/political_ponerology_lobaczewski.htm.

52. Milbank J. Theology and social theory. Beyond secular reason. Oxford: Blackwell, 1993. 239 p.

53. Moltmann J. Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times // Scottish Journal of Theology. 1994. Vol. 47. № 1. P. 19–42.

54. Political theologies: public religions in a post-secular world / Ed. H. de Vries, L. E. Sullivan. NY, 2006. 230 p.

55. Pui-lan K. Introducing Asian Feminist Theology. Massachusetts: Sheffield academic press, 2000. 136 p.

56. Pui-lan K. Postcolonial Imagination and Feminist Theology. Massachusetts: Westminster John Knox Press, 2005. 252 p.

57. Ron J., Bigalke Jr. Hamartiology. Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.academia.edu/40769536/Hamartiology>.

58. Schmitt C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Trans. G. Schwab. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985. P. 36–52.

59. S. n. Політичні та правові ідеї християнства. Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.google.com/search?q=%C2%AB%D0%9C%D1%96%D1%81%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE+%D0%91%D0%BE%D0%B6%D0%B5%C2%BB+%D0%91%D0%BB%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE+%D0%90%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0%2B%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%96%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%BD%D0%B0+%D1%82%D0%B5%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D1%96%D1%8F&rlz=1C1G>

CEA_enUA967UA967&biw=1097&bih=535&ei=iPngYtG9DuyRrgTw8rigDw&ved=0ahUKEwjRoby81Zj5AhXsiIsKHXA5DvQQ4dUDCA4&oq=%C2%AB%D0%9C%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE+%D0%91%D0%BE%D0%B6%D0%B5%C2%BB+%D0%91%D0%BB%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE+%D0%90%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0%2B%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%96%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%BD%D0%B0+%D1%82%D0%B5%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D1%96%D1%8F&gs_lcp=Cgdnd3Mtd2l6E Aw6CAghEB4QFhAdOggIABCiBBCLAZoFCCEQoAE6BwghEAoQoAFKBAhB GABKBAhGGABQAFjHgwf65gBaABwAXgAgAGTAYgB_xaSAQQyLjIzmaE AoAECOAEBuAECwAEB&sclient=gws-wiz.

60. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press (Editor A. H. Armstrong), 1970. 726 p.