

УДК 32:141.4

Дмитро Шевчук

ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

У статті аналізується феномен політичної теології та її вплив на формування уявлень про політичний світ. Звертається увага на історичні трансформації політичної теології під впливом християнства та новочасного процесу секуляризації. Також розглянуто сучасні концепції політичної теології, які представлені в працях К. Шміта, Й. Метца, Я. Ассмана та ін.

Ключові слова: політична теологія, політична філософія, трансценденція, іманенція, секуляризація.

Д. Шевчук. Исторические трансформации и современные концепции политической теологии

В статье анализируется феномен политической теологии и ее влияние на формирование представлений о политическом мире. Обращается внимание на исторические трансформации политической теологии под влиянием христианства и процесса секуляризации в Новое время. Также рассмотрены современные концепции политической теологии, которые представлены в работах К. Шмитта, И. Метца, Я. Ассмана и др.

Ключевые слова: политическая теология, политическая философия, трансценденция, имманенция, секуляризація.

D. Shevchuk. Historical transformations and contemporary conceptions of political theology.

The article is devoted to analysis of the phenomenon of political theology and its influence on imaginations about political world. Author pays attention to the historical transformations of political theology that had being influenced by Christianity, and process of secularization in modern times. It's also investigated the contemporary conceptions of political theology in works of Carl Schmitt, J. Metz, J. Assmann and others.

Key words: political theology, political philosophy, transcendence, immanence, secularization.

Проблема трансценденції та іманенції в політичній сфері відсилає до смислового розгортання сакрального та профанного як онтологічних відношень політичного світу. Досвід трансценденції – один із фундаментальних досвідів людини і сягає найдавніших часів. У ньому відображається прагнення людини пізнати найглибші й найфундаментальніші основи світобудови. Це тяжіння пережити “миттєвість екстазу, що торкає в нас певні глибинні струни” [1, с. 16]. Людина прагне піднятися над собою, знайти фундамент буттєвості у вищому началі. Досвід іманенції натомість відображає прагнення злитися зі світом, знайти в самому собі сили діяти в ньому; це покладання на внутрішнє відчуття буття. Цей досвід також сягає глибинних основ людської екзистенції.

Прояви трансценденції та іманенції у світі політики стають передумовами витворення політичної теології, аналіз історичних та сучасних трансформацій якої дозволяє зрозуміти як особливості відношення між політикою та релігією, так і більш фундаментальні онтологічні засади політичного світу. Загалом такий аналіз дає можливість проявити зв'язок між політичним і сакральним. У широкому сенсі політичну теологію визначають як одну із універсальних політичного світу. Наприклад, Меріо Скаттола зазначає, що усі людські спільноти мають власну політичну теологію, оскільки встановлюють зв'язок між спеціалізацією соціальних ролей та певними містичними й обрядовими формами соціального життя, а також співвідносять свою сучасність із сакральним виміром вічності [14, с. 9]. Крім того, політична теологія є одним із засобів для розуміння соціокультурних механізмів формування політичного світу та легітимачії влади. Політично-теологічні проекти демонструють особливості історіософської інтерпретації політики, оскільки тісно пов'язані із розумінням здійснення есхатологічного проекту в історії, що має відображення в політиці. З огляду на розвиток політично-теологічних проектів історію європейського людства поділяють на дві основних епохи – епоху трансценденції (умовно можна окреслити від стародавніх часів до Нового часу) та епоху секуляризації (від Нового часу до сучасності). Актуальність розгляду політичної теології в її історичному розвитку та сучасних трансформаціях зумовлена також необхідністю філософського осмислення проблеми розділення політичної та релігійної сфери (відділення Церкви від держави) в сучасних демократичних

суспільствах. Сучасність демонструє, з одного боку, падіння авторитету релігійних інституцій, які традиційно пов’язувалися із політичним життям суспільства; з іншого боку, релігійність насичує приватну сферу й виступає одним із засобів самовизначення індивіда в епоху глобальної “плинності” ідентифікацій. Усе це відбувається на тлі своєрідного “розмивання” релігійної фундаментальності під впливом утвердження демократичного плюралізму, який на перший план висуває індивідуальну автономію.

В умовах секуляризації проблема відношення між політикою та релігією становить одну із значущих дискусійних тем у межах політичної філософії. Центральною постаттю, починаючи з середини ХХ століття і до сьогодні, є К. Шміт. Саме його праця “Політична теологія”, яка є відповіддю на виклик секуляризації в політичному світі, зумовлює чималі суперечності та спонукає до обговорень між прихильниками й супротивниками ідей німецького мислителя.

“Політична теологія” – це термін, який не має одного чіткого визначення. Його дефініції часто є діаметрально протилежними, виявляючи позицію їх авторів у дискусіях щодо суті політичної теології та її значення в контексті сучасних політичних і релігійних процесів. Так, наприклад, одне із найбільш значущих визначень дає К. Шміт, згідно з яким політична теологія виявляє зміст переходу того, що сакральне, в те, що є світським. Відповідно до цього сучасна дискусія про суть політичної теології – це насправді обговорення смислу і наслідків секуляризації, прагнення визначити, що її зумовлює – штучне впровадження іманенції в політичний світ чи закономірне здійснення телеологічного задуму. У цьому контексті варто згадати найбільш цитоване в літературі твердження К. Шміта, що має значення передусім для правової та політичної теорії: “усі точні поняття сучасного вчення про державу є секуляризованими теологічними поняттями” [6, с. 57]. Політична теологія К. Шміта ставить питання про наслідки секуляризації для нашого розуміння суті політичного.

У межах сучасного культурологічного підходу до політично-теологічних проблем потрібно згадати Яна Ассмана, який висловлює дещо протилежну до Шміта тезу: усі суттєві поняття теології – це поняття політичні, які було піддано теологізації [9]. Відповідно до цього, змінюється перспектива розуміння політичної теології. Воно досягається через відмову визнавати домінування політи-

ки чи теології щодо один до одного. У праці Я. Ассмана, по суті, витворюється проект своєрідної “археології політичної теології”, що має також антифундаменталістський характер та протиставляється європоцентризму. Політична теологія найчастіше виявляє свою вкоріненість у європейську культуру; щобільше, вона постає передусім як феномен, витворений у межах католицизму. У розумінні Я. Ассмана теологія – це лише одним із способів вираження людської культури. Таким чином, політичну теологію можемо визначити лише як засіб (однак не універсальний) розуміння трансценденції та іманенції в політичному світі.

Разом з тим твердження про багатозначність терміна “політична теологія” вимагає узагальнити різні його значення. Німецький теолог Ернст-Вольфганг Бекенферде виокремив три види політичної теології, що виявляють різне семантичне значення терміна – юридична, інституційна та апеляційна [11]. Юридична політична теологія передбачає перенесення теологічних понять до сфери держави і права (про що ми згадували вище у зв’язку з К. Шмітом). Через призму політично-теологічної проблематики розглядається, зокрема, питання суверенітету. У концепціях, які презентують інституційну політичну теологію, йдеться про обґрунтування статусу, легітимації і сенсу політичного порядку. Крім того, репрезентанти цього виду (як наприклад, Ерик Петерсон у праці “Монотеїзм як політична проблема”) звертають увагу на відношення між релігійними та політичними інституціями, зокрема порушують проблему цезаропапізму та папоцезаризму. Нарешті, третій вид політичної теології – апеляційна, згідно із Е.-В. Бекенферде, відображає інтерпретацію християнського откровення з погляду мотивованого вірою ангажування християн і Церкви в політичні справи, їх сприяння утвердженню політичного порядку, який би відповідав ідеалам людської екзистенції на християнських засадах.

Узагальненим визначенням політичної теології може бути таке: політична теологія – це форма осмислення політичного світу, яка спирається на інтерпретацію феноменів політики, відсилаючись до смислового горизонту Божественного Откровення. Таке визначення ставить питання про співвідношення між політичною теорією (загалом, політичною філософією) та політичною теологією. У межах сучасної політичної філософії ми натрапляємо на декілька методологічно та метафілософськи значущих відповідей на це питання.

По-перше, варто згадати Лео Штрауса, який здійснює принципове розрізнення між політичною теологією та філософією. Суть цього розрізнення полягає в тому, що теологія є політичним вченням, яке спирається на Божественне Откровення, в той час як філософія принципово обмежується лиш тим, що доступне людському розуму [8, с. 12]. Філософ не визнає абсолютної святості і прагне раціонального пояснення, тоді як теологія визнає чудо як спосіб проявлення Божественного в історії. Проте для Л. Штрауса характерне переконання про взаємовплив між теологією та філософією. Своєрідна інтелектуальна напруга між ними визначає характер західної цивілізації. Конфлікт між теологією і філософією визначається їх взаємовиключенням: “Ніхто не може бути одночасно і філософом, і богословом, або, якщо вже на те пішло, кимось третім, хто перебуває “над сутичкою”, над конфліктом філософії і богослів’я, або синтезувати їх. Але кожен з нас може і повинен бути або одним, або іншим – або філософом, відкритим викликам богослів’я, або теологом, відкритим викликам філософії” [7, с. 294]. Можемо додати до цього, що філософія не обмежує політичний порядок здійснення у ньому божественного закону; політична філософія налаштована на вільний пошук першоначала і не закладає божественне як апіорне архе політичного. Щобільше, філософія, володіючи лише раціональними засобами осягнення пізнання дійсності, не здатна осягнути надраціональне. Своєрідною архетипною постаттю вважається Сократ, який твердив, що він займається людською мудрістю, а надлюдської (божественної) мудрості просто не розуміє (“Апологія Сократа”, 20d-e). Згідно із Л. Штраусом, позиція Сократа щодо божественної мудрості – це утримання від судження. При цьому таке утримання означає лише відкидання, а не спростування. Теологія, що займається Откровенням і його здійсненням в історії (в політичному світі), так само як і філософія, займається екзистенційно важливими феноменами (наприклад, питаннями життя і смерті).

Спільне між політичною теологією та політичною філософією можемо вбачати у їх взаємному налаштуванні на критику неавтентичних форм політичного буття. Таке розуміння дотичності між собою цих двох сфер у контексті здійснення соціально-політичної критики ми знаходимо у Платона, коли він стверджує, що “... бог творить лише справедливе і благає” (“Держава”, 380 с.). Відтак

критика політичного порядку, який негативно впливає на людську душу, повинна починатися зі встановлення відношення між людиною і богом.

Політичну теологію можна розуміти також як певну стратегію самопізнання політичної філософії, яка прагне здійснити самоокреслення власної позиції. Таке розуміння відношення між теологією та філософією зустрічаємо в працях Г. Мейєра. Зокрема, він пише: "...Лише тоді, коли політична філософія визнає... силу політичної теології, або, що рівнозначне, сама буде про неї розмірковувати, здобуде в полеміці з політичною теологією ясне бачення власного предмета і може пізнати, чим вона не є, чим не може і не хоче бути" [12, с. 183-184].

Феномен політичної теології має давню історію й сягає елінської та римської філософії. Античний феномен політичної теології виростає на ґрунті органічної єдності політики та релігії, коли не відділялася світська влада від влади релігійної. "Були часи, – зазначає Дж. Мілбанк, – коли ніякого "світського" (секулярного) не існувало. І світське не було чимось латентним, таким, що чекає свого часу, щоб у той момент, коли сакральне послабило свою хватку, заповнити все більше простору парою "чисто людського". Замість цього існував єдиний простір християнського світу з його подвійним виміром: *sacerdotium* (священство) і *regnum* (царство)" [5, с. 33]. Політична спільнота повністю ототожнюється із релігійною спільнотою. Поліс, певною мірою, уособлював церкву; деякі філософи навіть використовують термін для позначення цього ототожнення – "муніципальна релігія" або "громадянська релігія" (наприклад, А. де Токвіль).

Християнство дещо змінює відношення релігії і політики. Нове, що привноситься християнством, – це його квазіполітичність. Впливає вона із декларативного розділення релігійної і політичної сфер: "кесарю – кесарево, а Богу – боже". Саме цей принцип у межах політичної філософії визначається як висхідний для розвитку сучасної демократії, оскільки стає передумовою для утвердженні суверенності індивіда у творенні політичного порядку (зокрема, на це звертають увагу французькі дослідники М. Гоше, П. Манан). На наш погляд, утвердження квазіполітичності релігійної сфери витворює передумови здійснення іманентизації політичного, що в Новий час доповнюється процесом секуляризації. Тобто сфера по-

літики регулюється ідеєю досконалої політичної спільноти, в якій реалізовано ідеал блага, але поступово вона починає втрачати свій трансцендентний характер й стає наслідком не зовнішньої причини, а вимагає пошуку внутрішніх закономірностей, що обґрунтовують можливість її реалізації.

Квазіполітичність християнства вимагає більш детального розуміння. Йдеться про те, що, здійснюючи відділення релігійної сфери від політичної, християнство являє свою аполітичність. Але тим самим воно започатковує свою власну політику, яка виявляється через проголошення нового типу людської спільноти. Ця спільнота є досконалою, вона не є абсолютно трансцендентною, оскільки вже проявилася в історії як Церква. Французький дослідник П. Манан називає Церкву “реальною універсальною спільнотою”. Пише про це, зокрема, так: “...Ця [християнська – Д. Ш.] неполітична спільнота неминуче вступає в контакт і відносини конкуренції з усіма політичними спільнотами, не прямо, не тому, що вона хотіла б встановити політичний закон, але непрямо, оскільки вона звертається до кожного чоловіка і кожної жінки й закликає їх приєднатися до ідеальної спільноти, Церкви, яка являє собою *respublica perfecta*, тому що *respublica christiana*” [4, с. 47-48]. Політична теологія піддається суттєвим змінам, оскільки повинна звернути увагу не на благо, яке є трансцендентним і регулює політичний світ зовні, але на механізми внутрішнього управління спільнотою.

До цього додається також те, що християнство привносить есхатологічний вимір історії. Есхатон – це не просто закінчення, кінець історії, а навпаки історичний процес досягає свого найвищого смислу. Іншими словами, закладається ідея граничного здійснення, своєрідної розв’язки всього того, що відбувалося до цього часу. Есхатон свідчить про завершення періоду відчуження від Бога і початок нового віку і нового світу. Згідно з християнським віровченням ця нова епоха розпочинається із приходом Христа і здобуде свою смислову повноту в події Другого Пришестя. Ідея есхатону значною мірою пояснює подальший розвиток політичної теології та політичного месіанства як проєктів утвердження нового порядку політичного світу.

Найбільш значущою концепцією політичної теології, витвореною в межах християнського світогляду, є концепція Августина

Блаженного, що розроблена у творі “Град Божий”. Августин детально аналізує три види теології, які були характерні для античності, звертаючи особливу увагу на теологію громадянську (політичну). Концепція двох градусів виявляє політичний сенс та антропологічний горизонт поняттєвої асиметрії “християнин” – “нехристиянин”. При цьому ці поняття мають надзвичайно важливе значення для людського буття, оскільки є екзистенційними ідентифікаціями. Згадана асиметрія не виявляє антагоністичного протиставлення цих двох ідентифікаційних категорій, а швидше передбачає їх співвіднесеність між собою. Така співвіднесеність екзистенційних ідентифікацій проектується на політичний світ, виявляючи асиметричне співвіднесення двох градусів. Німецький історик Р. Козеллек так характеризує поняттєву асиметрію у творі Августина: “Обидва царства асиметрично співвіднесені між собою. Вони не є маніхейськими протилежними царствами, а творять, вплітаючись в ієрархічні закони створеного космічного устрою, процесуальне дійство, певним, проте невідомим у часі результатом якого стане перемога *civitas Dei*” [3, с. 259]. Асиметричність, яка тут згадана, виявляє відношення між теологією і політикою. Теологічні категорії постають засобом для діагностики політичного світу та забезпечують чи, навпаки, піддають сумніву легітимність влади. У подальшому розвитку політична теологія, по суті, набуває характеру концепції християнської держави, в рамках якої джерелом влади є утвердження блага, прагнення людиною Бога. Монарх, державець є намісником Бога на землі, а відтак, сила влади уособлює силу Бога.

Християнська парадигма політичної теології зазнає суттєвих трансформацій в епоху Нового часу. Новочасна політична теологія може бути визначена як “негативна теологія”, оскільки прагне витіснити сакральне із політичного світу. Здійснюється процес нейтралізації християнського есхатологічного проекту, “відбожествлення публічного життя” (якщо скористатися окресленням К. Шміта). Негативна теологія набуває форми “політичної теології відсутності”: “...в нігілістичній перспективі божественний порядок наявний лише як абсолютна відсутність, а єдиним можливим способом об’явлення Бога є його зникнення” [14, с. 124]. Людський досвід політичного світу проявляє лише іманентний вимір. Проявляється це, зокрема, у тому, що Суверен повністю розпоряджається релігійними справами. Таке право Суверен здобуває в

результаті отождолення держави і Церкви. У Новий час витворюється концепція політичної теології цілком відмінна від Августинівської, яка допускала трансцендентний характер Граду Божого і неможливість підпорядкування його граду земному. Прикладом може бути політична філософія Т. Гоббса, який у праці “Філософські основи вчення про громадянина” пише таке: “...Християнська держава і церква є одним і тим самим, цілком одна і та сама річ, що називається двома іменами через дві її основи, оскільки матерія держави і церкви одна і та сама – ті самі християни і форма, що полягає в законній владі скликати їх...” [2, с. 268].

Наслідком новочасної секуляризації є утвердження чистої процедурної раціональності, що, своєю чергою, зумовлює спрвадження легітимності до технік легальності. Цю проблему порушив К. Шміт у доповненій версії своєї праці “Політична теологія”. Зокрема, він стверджував, що політична система, яка проектується в дусу чистої процедурної раціональності, замикається сама в собі. Тобто можемо додати від себе, що в такому політичному світі панує тотальна іманенція. Така система не має можливості набути повної легітимності, оскільки політична воля тут відсилається лише до самої себе. У результаті така система потрапляє в ситуацію нігілізму, витворюється ніцшеанський світ, де “Бог помер”.

Варто також зазначити, що долання трансценденції зумовлює абстрагування. Людина як *bios politikos* репрезентується як індивід – абстрактна одиниця політичного світу, що позбавлена екзистенційних ідентифікацій. Згідно із П. Мананом, політична спільнота описується абстрактною мовою і, відповідно, людина, щоб бути добрим громадянином, змушена себе описувати за допомогою абстракцій [4, с. 50]. Потрібно згадати, що панування “дусу абстракцій” – це одна із парадигмальних тем у межах філософії культури, що продемонстровано, зокрема, філософією життя (Ф. Ніцше, Г. Зіммель та ін.) та екзистенціалізмом (Г. Марсель, А. Камю). Панування абстракцій розуміється як причина кризи культури. У контексті осмислення політично-теологічної проблематики можна проінтерпретувати таке бачення кризового стану, як витворення штучних теологічних та месіанських проєктів, які претендують на смислову репрезентацію політичного.

Сучасна політична теологія прагне подолати загрозу її спотворень. Одним із таких проєктів є політична теологія Йогана Метца.

Його політична теологія має виразний месіанський вимір, ознакою чого є її визначення як “слова Божого, що виголошене в цей час”. Поозиціонуючи політичну теологію Й. Метца в спектрі різних політично-теологічних проєктів сучасності, можемо передусім визначити її як протиставлення децизіонізму К. Шміту, який здійснює політизацію християнства, в результаті чого воно втрачає свій есхатологічний вимір. Обмеженням політично-теологічного проєкту Й. Метца є його вкорінення в католицизмі. Реалізатором цієї версії політичної теології є Церква, що має перетворитися на інституцію критичної свободи віри, відмовитися використовувати політичні засоби для досягнення власних цілей. Церква, як зауважує Й. Метц, не повинна “... реалізувати свої цілі за допомогою методів і засобів, що пов’язані із політичною владою. Її завданням є не підтвердження власного існування, а свідчення протягом всієї історії святості, що відкрита для усіх людей” [13, с. 28]. У результаті цього мають бути створені нові відносини між суспільством і релігією, що відобразатимуть відношення між есхатологічною вірою та соціальною практикою.

Політична теологія Й. Метца через виразну насиченість месіанством перетворюється на теологію революції, передбачаючи месіанську “антропологічну революцію”. Цей месіанський проєкт набуває антропологічного виміру, оскільки має інтенції перетворитися на соціально-політичну критику, вразливу на дегуманізаційні тенденції в сучасному світі, що провадять до інструменталізації людського буття. Революційне налаштування політичної теології Й. Метца допускає критику та ототожнення його із рухом лівиці. Підставою для цього може слугувати твердження Й. Метца про те, що ця революція повинна здійснюватися не згори – церковною ієрархією, а знизу – як революція “навернення сердець”, що призведе до перебудови Церкви як форми спільнотного буття. В результаті цього має здійснитися перехід від трансценденції до “теології містики”, яка актуалізує есхатологічний вимір християнства. Як бачимо, в межах цього політично-теологічного проєкту здійснюється реінтерпретація поняття революції, яке вписується в месіанський проєкт. Відповідно, політично-теологічний проєкт Й. Метца має намір стати герменевтичною основою кожної теології, закладаючи передумови для їх розуміння.

Загалом варто зазначити, що теологія революції – це один із різновидів сучасної політичної теології. Значною мірою вона набуває

характеру емансипативної програми. Визначається така теологія емансипації (трапляються також назви “теологія визволення”, “теологія миру”, “феміністична теологія”) як спосіб використання Христового вчення в практиці визволення гноблених та бідних через заангажування в громадські рухи [14, с. 233]. Емансипація в цьому випадку поєднується із есхатологією, складаючи проблему, що вимагає осмислення засобами політичної теології.

Проблеми та спотворення політичної теології пов’язані із відривом від традиції. Політична теологія починає шукати собі обґрунтування лише за допомогою філософських засобів (починає домінувати погляд, що “...в кожній справжній проблемі політичної теології ховається якесь питання політичної філософії” [14, с. 238]). Забувається при цьому, що, як свого часу зауважив Ганс Блюменберг, якщо теологічний абсолютизм застосувати до політичного абсолютизму, ми отримаємо форми політичного буття, які будуть взаємно нищитися [10]. Відділена від практики релігійного життя теологія втрачає свою сутність, відбувається відхід від життєвої традиції. Теологія замінює поняття, які походять з практики літургійного життя, символічними структурами, що пізніше використовуються також для осмислення політичного. Найбільшою загрозою спотворень політично-теологічних проєктів є витворення політичних релігій, які презентують своїм adeptам міфологічну реальність, підкорюють маси за допомогою символів.

Література:

1. Армстронг К. Краткая история мифа. – М.: Открытый мир, 2005. – 160 с.
2. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – 304 с.
3. Козеллек Р. Историко-политична семантика асиметричних протилежних понять / Р. Козеллек // Козеллек Р. Минуле майбутнє. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 215-263.
4. Манан П. Общедоступный курс политической философии. – М.: Московская школа политических исследований, 2004. – 336 с.
5. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. – 2008. – № 4 (67). – С. 33-54.
6. Шмитт К. Политическая теология. Сборник. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. – 336 с.

7. Штраус Л. Взаимное влияние философии и теологии / Л. Штраус // Введение в политическую философию. – М. : Логос, Праксис, 2000. – С. 294-309.

8. Штраус Л. Что такое политическая философия / Л. Штраус // Введение в политическую философию. – М. : Логос, Праксис, 2000. – С. 9-50.

9. Assmann J. Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. – München: Carl Hanser Verlag, 2000. – 344 s.

10. Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. – Berlin: Suhrkamp, 1988. – 707 s.

11. Bökenförde E.-W. Politische Theorie und politische Theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis // Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen. – München, Paderborn, Wien, Zürich: Wilhelm Fink Verlag und Verlag Ferdinand Schöningh. – S. 16-25.

12. Meier H. Czym jest teologia polityczna? // Teologia polityczna. – 2003-2004. – Nr 1. – S. 178-184.

13. Metz J. B. Teologia polityczna. – Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 2000. – 344 s.

14. Scattola M. Teologia polityczna. – Warszawa: IW PAX, 2011. – 254 s.