

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ШЕВЧУК ПАВЛО ВІКТОРОВИЧ

УДК 24+261.7+266

ДИСЕРТАЦІЯ
ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ РАДИКАЛЬНОЇ ОРТОДОКСІЇ

Спеціальність 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ П. В. Шевчук

Науковий керівник: доктор філософських наук Соловій Р. П.

Київ – 2020

АНОТАЦІЯ

Шевчук П. В. Політична теологія Радикальної ортодоксії. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я (041 – Богослов'я). – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2020.

Дисертаційна робота присвячена всебічному аналізу інтелектуально-богословських надбань радикальної ортодоксії, одного із найбільш впливових тео-політичних дискурсів епохи постмодерну. Констатуючи переломний етап історії західної цивілізації та її політичних систем, богослови радикальної ортодоксії висунули та обґрунтували цілісний проєкт постліберального соціально-політичного устрою, який, на їхнє переконання, містить практичні шляхи для подолання кризи неоліберального суспільства. Найбільш системні теополітичні проєкти в рамках радикальної ортодоксії запропонували Джон Мілбанк, Адріан Пабст та Вільям Кавано, тому це дисертаційне дослідження буде фокусуватися саме на їхньому богословському доробку. Характерною рисою їхніх концепцій є прагнення переосмислити суспільно-політичні процеси в парадигмі постсекулярності у такий спосіб, щоб повернути трансцендентні цінності в публічний простір. Радикальні ортодокси роблять особливий наголос на ролі громадянського суспільства в процесі утвердження загального блага на противагу тенденції довіряти її державі й ринку. Натомість Мілбанк та його однодумці пропонують вибудовувати політику «знизу», починаючи з організації місцевого самоврядування, формування кооперативів, професійних гільдій та різноманітних, ініційованих церквою, соціальних проєктів. Церква мусить перебувати в епіцентрі суспільно-політичного життя (Мілбанк і Пабст) та виступати в ролі пророка, борючись проти несправедливості та зловживання державою своїми повноваженнями (Кавано). Попри те, що теологічні ідеї радикальної ортодоксії активно вивчаються впродовж останніх десятиліть, теополітична перспектива цієї впливової богословської течії досліджується лише

фрагментарно. Богословські проєкти реформування політичного устрою, які запропонували Кавано і Пабст, є малодослідженою проблемою в західному богослов'ї, а для вітчизняного наукового середовища залишаються практично невідомими. Отож, відсутність систематичного вивчення теополітичних концепцій радикальної ортодоксії та їх критичного аналізу зумовлює актуальність цього дослідження. Акцентуючи увагу на потребі в децентралізації та активізації участі громадян у демократичних процесах, теополітична візія радикальної ортодоксії має значний конструктивний потенціал для формування вітчизняної політичної теології. В умовах поглиблення розчарування в ліберальному устрої, проєкт постлібералізму може виступити альтернативною політичною теорією, що закликає до добродесної політики та пропонує структурні реформи в політичній, економічній та освітній сферах. Постсекулярне розуміння ролі теології, що покликана осмислювати всі сфери життя людини, може сприяти переходу парадигми політичної теології від ізоляціонізму стосовно держави та суспільних інститутів до переосмисленої суспільно-політичної ролі церкви.

Об'єктом дослідження постає політична теологія радикальної ортодоксії.

Предметом дослідження є основні концепції політичної теології радикальної ортодоксії та їх критичний аналіз.

Наукова новизна дослідження. Вперше було здійснено цілісне дослідження політичної теології радикальної ортодоксії, зокрема, теополітичних концепцій її найбільш впливових представників Дж. Мілбанка, А. Пабста та В. Кавано. У межах дисертаційного дослідження було узагальнено та систематизовано основні ідеї ключових богословів течії, а також здійснений критичний аналіз їх проєктів побудови нового політичного устрою.

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

Вперше:

- зіставлення визначальних богословських інтенцій радикальних ортодоксів з іншими сучасними напрямками політичної теології, дозволило прийти до висновку, що переважна більшість актуальних теополітичних теорій зберігає дуалізм сакрального і секулярного, в той час як радикальна ортодоксія ставить собі за мету подолати його, орієнтуючись на середньорічний ідеал синтезу цих сфер;
- виявлено, що критика Дж. Мілбанком соціальних теорій заснована на демонстрації насильницької онтології секулярних конструктів, що зумовлює кризовий стан сучасного ліберально-демократичного устрою;
- досліджено сформульований Дж. Мілбанком концепт «онтології миру», у рамках якого замість традиційного нарративу непереборної конфліктності соціального влаштування, зумовленого прагненням соціальних суб'єктів до самозбереження – було запропоновано альтернативний нарратив онтологічної можливості гармонійного співіснування людства. Для Мілбанка та інших представників радикальної ортодоксії є властивою оптимістична антропологія, яка спирається на переконаність у фундаментальній доброті творіння та вродженій схильності людей до мирної і гармонійної взаємодії. Доведено, що даний погляд не має достатніх богословських та історичних підстав;
- запропоновано урівноважити оптимістичну антропологію радикальної ортодоксії богословською традицією песимістичної антропології, адже протягом історії в суспільстві спостерігаються як прояви тотального насилля, експлуатації та непримиримості, так і вияви милосердя, любові та спільної турботи про загальне благо. Обґрунтовано, що акцент на одній з цих характеристик природи людини зумовлює необ'єктивний погляд на реальність, а отже, й появу нежиттєздатної політичної теології. Запропоновано осмислювати природу людини в рамках категорій «смиреної» антропології, згідно з якою людина, що усвідомлює власну схильність до несправедливості й насилля, всіма силами прагне до мирної та гармонійної взаємодії з іншими членами суспільства;

- встановлено, що політична теологія Дж. Мілбанка володіє значним потенціалом для критичного осмислення секулярного порядку та властивого йому розділенням сакрального світу церкви та світського автономного простору державної політики, економіки та інших сфер суспільного життя. Намагаючись повернути трансцендентність в публічний дискурс, Дж. Мілбанк у такий спосіб спонукає церкву впливати на всі сфери суспільства, трансформуючи їх. Запропоновано модифікувати теорію постлібералізму, зберігаючи її ідейні та етичні основи, і доповнивши їх більш зваженим поглядом на людську природу. Даний концепт, який можна окреслити як «постсекулярний лібералізм», доповнює прагнення прибічників радикальної ортодоксії вирішити внутрішні проблеми лібералізму;
- в результаті аналізу політичної еклезіології В. Кавано та його критики інституту держави як джерела насилля виявлено, що опозиціоналізм Кавано є важливим інструментом розпізнання та превенції насильницьких проявів державної влади. Водночас обґрунтовано, що Кавано не враховує необхідності розрізнення історичних моделей державного тоталітаризму і тих форм державного устрою, які покликані обмежувати насилля та забезпечувати загальне благо. Політичну еклезіологію Кавано, що інтерпретує церкву як альтернативний політичний організм, в якому можливе здійснення справжньої ненасильницької політики, можна класифікувати як прояв ізоляціоністської теології, що веде до дистанціювання церкви від публічного простору;
- систематизовано та узагальнено критику теополітичних концептів радикальних ортодоксів та виділено декілька її напрямів. Зокрема, критику зазнає заперечення Мілбанком секулярності, як таке, що загрожує втратою нейтрального простору для діалогу (С. Шекспір, В. Хенкі, Д. Хедлі та Дж. Капуто), відстоювання ним християнства як єдиновірного метанаративу, що, на думку опонентів Мілбанка, відкриває шлях для тоталітаризму догматичного насильства (Г. Хайман, Т. Джейкобс та М. Доак),

універсалізація Мілбанком поняття влади, яка визначає всі її інститути насильницькими (Н. Лаш, Р. Доерксен), є заперечення ним ідей пацифізму (А. Паддісон). Крім цього, Н. Робертсон звертає увагу на наївність концепту онтології миру, а також на відхід Мілбанка від ортодоксального погляду на проблему зла. Виявлені основні напрями критичної оцінки теології В. Кавано з реформатської перспективи (Дж. Чаплін), що не розділяючи песимізму радикальних ортодоксів у ставленні до державних інституцій.

Уточнено, що:

- формулюючи основні ідеї «християнського соціалізму», Дж. Мілбанк виходить за межі загальноприйнятого розуміння правого та лівого політичних спектрів, обґрунтовуючи потребу у «третьому шляху» поза межами «соціалістичного» дискурсу. Мілбанк критикує історичні прояви соціалістичної політики, як такої, що намагається діяти в межах капіталістичного ринку, наголошуючи на потребі глобального перебудування «правил гри» та заміни їх принципами взаємного обміну дарами, справедливого розподілу благами та повернення в економіку ціннісних орієнтирів. Оскільки ця концепція суперечить історичному досвіду соціалістичних економік, проєкт Мілбанка видається доречнішим описувати в термінах «солідаризму», «теології справедливого обміну» або ж «посткапіталістичної економіки».

Набуло подальшого розвитку:

- вчення про політичний характер церкви, що зумовлює неможливість її індиферентності до соціально-політичної проблематики;
- визначення богослов'я як мета-дискурсу, що покликаний оцінювати та легітимізувати усі інші дискурси, включаючи політичний. Такий підхід, притаманний середньовічному богослов'ю, втратився в модерний період, але набуває нового значення у постсекулярній теології.

Ключові слова: радикальна ортодоксія, Джон Мілбанк, Вільям Кавано, Адріан Пабст, політична теологія, постлібералізм.

ABSTRACT

Shevchuk P.V. Political Theology of Radical Orthodoxy. – Qualification scientific work, a manuscript submission.

A dissertation for obtaining a degree «Candidate in Philosophy», specialization 09.00.14 in Theology (041 – Theology). – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2020.

The dissertation is devoted to comprehensive analysis of intellectual and theological achievements of radical orthodoxy, one of the most influential theological and political discourses of postmodern era. Stating the turning point in the history of Western civilization and its political systems, theologians of radical orthodoxy put forward and substantiated an integral project of post-liberal socio-political system, which, in their opinion, contains practical ways to overcome the crisis of neoliberal society. The most systematic theo-political projects within the framework of radical orthodoxy were proposed by John Milbank, Adrian Pabst and William T. Cavanaugh, therefore this dissertation research will focus on their theological works. Their goal is manifested in an attempt to rethink politics and society in a post-secular paradigm, trying to return transcendent values to public space. Theological concepts of reforming the political system proposed by W. Cavanaugh and A. Pabst are scarcely explored in Western theology, and they remain virtually unknown for the local scientific community. Thus, lack of systematic study of theo-political concepts of radical orthodoxy and of their critical analysis determines the relevance of this study. Today theo-political radical orthodox vision is extremely relevant for the Ukrainian context, particularly because of its emphasis on the need for decentralization, which promotes active participation of citizens in democratic processes. Given the dominance of post-truth and manipulative technologies in the local public space, as well as deepening frustration with the liberal system, the project of post-liberalism can become an alternative, primarily because of a proposed vision of a more virtuous politics. At the same time, structural reforms in political, economic, and educational spheres proposed by the radical orthodox are valuable. Their post-secular understanding of the role of theology, which is designed to rethink all spheres of human life, can facilitate the

change of the political theology paradigm from isolationism regarding the state and social institutions to the reconsidered socio-political role of the church.

The **object of study** is political theology of radical orthodoxy.

The **subject of study** is basic concepts of political theology of radical orthodoxy and their critical analysis.

Scientific novelty of the research. For the first time, a comprehensive study of the political theology of radical orthodoxy was conducted, in particular, theo-political concepts of its most influential representatives, namely J. Milbank, A. Pabst and W. Cavanaugh.

Within this dissertation research, the main ideas of key theologians of the given direction were generalized and systematized, as well as a critical analysis of their projects of building a new political system was performed.

Significant scientific results of the research that constitute the novelty of the dissertation are submitted to the defense and can be specified as the following findings:

For the first time:

- defining theological intentions of radical orthodoxy were compared with other modern trends in political theology, which helped to conclude that the vast majority of current theo-political theories retain the dualism of sacred and secular, while radical orthodoxy aims to overcome it, focusing on the average ideal synthesis of these areas.
- it was found that J. Milbank's critique of social theories is based on the demonstration of a violent ontology of secular constructs, which determines the crisis state of the modern liberal-democratic system;
- the concept of the «ontology of peace» formulated by J. Milbank was studied, in which instead of traditional narrative of overpowering conflict of social order caused by the desire of social actors to self-preservation, and an alternative narrative of the ontological possibility of harmonious coexistence of mankind was proposed. Milbank and other representatives of radical orthodoxy are characterized by optimistic anthropology, which is based on the belief in the fundamental goodness of creation and the innate human tendency to peaceful and harmonious interaction. It is proved that this view does not have sufficient theological and historical grounds;

- it is proposed to balance the optimistic anthropology of radical orthodoxy with the theological tradition of pessimistic anthropology, as throughout history in society there are manifestations both of total violence, exploitation, and intolerance, and manifestations of mercy, love, and common concern for the common good. It was proved that the emphasis on one of these characteristics of human nature leads to a biased view of reality, and hence the emergence of unviable political theology. It is suggested to comprehend human nature within the framework of categories of «humble» anthropology, according to which a person, who understands his or her own tendency to injustice and violence, by all means seeks peaceful and harmonious interaction with other members of society;
- it was proved that J. Milbank's political theology has considerable potential for a critical understanding of a secular order and its inherent division of the sacred world of the church and the secular autonomous space of public policy, economy and other spheres of public life. In an attempt to return transcendence to public discourse, J. Milbank thus encourages the church to influence all spheres of society by transforming them. It is proposed to modify the theory of postliberalism, preserving its ideological and ethical foundations, and supplementing them with a more balanced view of human nature. This concept, which can be described as «post-secular liberalism», complements the desire of supporters of radical orthodoxy to solve the internal problems of liberalism;
- An analysis of Cavanaugh's political ecclesiology and his critique of the institution of a state as a source of violence revealed that Cavanaugh's oppositionism is an important tool for recognizing and preventing violent manifestations of state power. At the same time, it was established that Cavanaugh does not take into account the necessity to distinguish between historical models of state totalitarianism and those forms of government that are designed to limit violence and ensure the common good. Cavanaugh's political ecclesiology, which interprets the church as an alternative political organism in which a genuine nonviolent policy is possible, can be classified as a manifestation of isolationist theology that leads to distancing the church from public space;

– the critique of the theo-political concepts of radical orthodox was systematized and generalized and several of its directions are singled out. In particular, Milbank's denial of secularism is criticized as the one that may cause the loss of a neutral space for dialogue (S. Shakespeare, W. Hankey, D. Hadley, and J. Caputo), his advocacy of Christianity as a monotheistic metanarrative, which, in the view of Milbank's opponents, opens the way for the totalitarianism of dogmatic violence (G. Hyman, T. Jacobs and M. Doak), Milbank's universalization of the concept of power, which defines all its institutions as violent (N. Lash, R. Doerksen), shows his denial of the ideas of pacifism (A. Paddison). In addition, N. Robertson draws attention to the naivety of the concept of the ontology of peace, as well as Milbank's departure from the orthodox view of the problem of evil. The main directions of critical evaluation of W. Cavanaugh's theology from the Reformed perspective (J. Chaplin) were revealed, which do not share the pessimism of radical orthodox in relation to state institutions.

It was specified that:

– by formulating the basic ideas of «Christian socialism», J. Milbank goes beyond conventional understanding of right and left political spectra, justifying the need for a «third way» outside the «socialist» discourse. Milbank criticizes the historical manifestations of socialist policy as one that seeks to operate within the capitalist market, emphasizing the need for a global restructuring of the «rules of the game» and their replacement by the principles of mutual exchange of gifts, equitable distribution of goods and return to the economy of values. As this concept contradicts the historical experience of socialist economies, Milbank's project seems more appropriate to be described in terms of «solidarity», «theology of fair exchange» or «post-capitalist economy».

It was further developed:

– the doctrine of the political nature of the church, which makes it impossible to be indifferent to socio-political issues;

– defining theology as a meta-discourse designed to evaluate and legitimize all other discourses, including political one. This approach, typical of medieval theology, has been lost in modern times, but is gaining new significance in post-secular theology.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті в українських фахових виданнях

1. Шевчук П. В. Незавершена соціальна теорія Радикальної ортодоксії: християнський соціалізм, без соціалізму. *Практична філософія*. 2017. № 4 (66). С. 165–170.
2. Шевчук П. В. Джон Мілбанк: онтологія миру як альтернатива нігілізму сучасності. *Гілея*. 2019. № 8 (147). С. 172–177.
3. Шевчук П. В. Церква як «альтернативне політичне тіло» в теології Вільяма Кавано. *Практична філософія*. 2020. № 1 (75). С. 203–209.
4. Шевчук П. В. Десакралізація держави як квазірелігійного конструкту в теології Вільяма Кавано. *Гілея*. 2020. № 152 (1). С. 229–232.

Статті в зарубіжних фахових видання та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз

5. Шевчук П. В. Радикальная ортодоксия: реинтерпретация традиции. *Науковий огляд*. 2020. № 1 (64). С. 90–101.
6. Шевчук П. В. Краткое вступление в теологию радикальной ортодоксии. *East European Scientific Journal*. 2020. № 59. С. 49–53.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
РОЗДІЛ 1. РАДИКАЛЬНА ОРТОДОКСІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ПОЛІТИКО-БОГОСЛОВСЬКИХ ТЕОРІЙ.....	24
1.1. Політична теологія: зародження та основні напрями.....	24
1.2. Проєкт радикальної ортодоксії, його місце в богословській думці пізнього модерну	38
Висновки до першого розділу	55
РОЗДІЛ 2. ТЕОПОЛІТИЧНА ДУМКА ОСНОВОПОЛОЖНИКА РАДИКАЛЬНОЇ ОРТОДОКСІЇ ДЖОНА МІЛБАНКА	58
2.1. Критика секулярних соціальних теорій	58
2.2. Онтологія миру як альтернативний метанаратив	72
2.3. Обмін дарами як основа економічних відносин	86
2.4. Відносини держава і церква в контексті постсекулярного дискурсу	97
Висновки до другого розділу.....	101
РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЄКТ ПОСТЛІБЕРАЛЬНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ У ТВОРЧОСТІ ПРОВІДНИХ ПРЕДСТАВНИКІВ РАДИКАЛЬНОЇ ОРТОДОКСІЇ	103
3.1 Постлібералізм: ідейні витoki та основні напрями	103
3.2. Мета-кризи сучасності.....	111
3.3. Ідейні основи постліберальної політичної теології	119
3.4. Освіта як засіб виховання доброчесності	130
Висновок до третього розділу	133
РОЗДІЛ 4. ПОЛІТИЧНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ ВІЛЬЯМА КАВАНО ЯК РАДИКАЛІЗАЦІЯ ПОСТЛІБЕРАЛЬНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ РАДИКАЛЬНОЇ ОРТОДОКСІЇ	137
4.1. Насильницький характер світської держави	137
4.2. Релігійне насильство як міф	147

4.3. Церква як альтернативнізм політичний організм	151
Висновок до четвертого розділу.....	161
ВИСНОВКИ	165
БІБЛІОГРАФІЯ.....	177

ВСТУП

Актуальність дослідження. В умовах сучасної кризи політичних конструктів і попередніх соціальних теорій суспільство і національні еліти намагаються окреслити ідейні контури оптимального суспільно-політичного устрою. У контексті постійних змагань різноманітних ідейно-політичних проєктів християнські політичні богослови отримують можливість запропонувати суспільству свій шлях до загальнонаціональної консолідації та побудови більш справедливого життєвого простору, який ґрунтується на християнських принципах солідарності, доброчесності й загального блага. Потреба формування власного теополітичного проєкту, що окреслить роль церкви в добу суспільних перетворень, особливо актуальна у вітчизняному контексті, адже українські церкви дедалі гостріше усвідомлюють свою відповідальність за майбутнє країни. Формування засад української політичної теології, здатної відповісти на найважливіші потреби сучасності, вимагає критичного переосмислення вже існуючих концепцій теологічної інтерпретації політичного життя. У цьому дослідженні основна увага спрямована на критичний аналіз інтелектуально-богословських надбань радикальної ортодоксії, одного з найбільш впливових теополітичних дискурсів епохи постмодерну. Богослови даного напрямку пропонують цілісний проєкт критики модерну, який породив дуалізм між вірою та розумом, світським та сакральним, а також критики богословського та політичного лібералізму. Повертаючись до спадщини святоотцівської та схоластичної традиції, представники радикальної ортодоксії здійснюють спробу актуалізувати її в контексті постмодерного дискурсу. Теології, на їх думку, повинна повернути собі роль мета-дискурсу, а також до розуміння християнського мета-нарративу як нормативного для всіх інших дискурсів. Констатуючи переломний етап історії західної цивілізації та її політичних систем, богослови радикальної ортодоксії висунули та обґрунтували цілісний проєкт постліберального соціально-політичного устрою, який, на їхнє переконання, містить практичні шляхи для подолання кризи неоліберального

суспільства. Найбільш системні теополітичні проекти в рамках радикальної ортодоксії запропонували Джон Мілбанк, Адріан Пабст та Вільям Кавано, тому це дисертаційне дослідження буде фокусуватися саме на їхньому богословському доробку. Характерною рисою їхніх концепцій є прагнення переосмислити суспільно-політичні процеси в парадигмі постсекулярності у такий спосіб, щоб повернути трансцендентні цінності в публічний простір. Радикальні ортодокси роблять особливий наголос на ролі громадянського суспільства в процесі утвердження загального блага на протигагу тенденції довіряти її державі й ринку. Натомість Мілбанк та його однодумці пропонують вибудувати політику «знизу», починаючи з організації місцевого самоврядування, формування кооперативів, професійних гільдій та різноманітних, ініційованих церквою, соціальних проєктів. Церква мусить перебувати в епіцентрі суспільно-політичного життя (Мілбанк і Пабст) та виступати в ролі пророка, борючись проти несправедливості та зловживання державою своїми повноваженнями (Кавано). Попри те, що теологічні ідеї радикальної ортодоксії активно вивчаються впродовж останніх десятиліть, теополітична перспектива цієї впливової богословської течії досліджується лише фрагментарно. Богословські проєкти реформування політичного устрою, які запропонували Кавано і Пабст, є малодослідженою проблемою в західному богослов'ї, а для вітчизняного наукового середовища залишаються практично невідомими. Отож, відсутність систематичного вивчення теополітичних концепцій радикальної ортодоксії та їх критичного аналізу зумовлює актуальність цього дослідження. Акцентуючи увагу на потребі в децентралізації та активізації участі громадян у демократичних процесах, теополітична візія радикальної ортодоксії має значний конструктивний потенціал для формування вітчизняної політичної теології. В умовах поглиблення розчарування в ліберальному устрої, проєкт постлібералізму може виступити альтернативною політичною теорією, що закликає до доброчесної політики та пропонує структурні реформи в політичній, економічній та освітній сферах. Постсекулярне розуміння ролі теології, що покликана осмислювати всі сфери

життя людини, може сприяти переходу парадигми політичної теології від ізоляціонізму стосовно держави та суспільних інститутів до переосмисленої суспільно-політичної ролі церкви.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією згідно з додатковою угодою №1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 р.

Метою дослідження є комплексний аналіз основних концептів політичної теології радикальної ортодоксії та їх критичне осмислення.

Відповідно до поставленої мети визначаються такі **дослідницькі завдання**:

– окреслити головні напрямки розвитку теополітичної думки в історичній ретроспективі та окреслити місце радикальної ортодоксії в сучасному богословському контексті.

– розкрити основні характеристики радикальної ортодоксії та її центральні богословські положення, що сформував Джон Мілбанк, Катерін Піксток та

Грем Ворд. З'ясувати стан дослідження політичної теології радикальної ортодоксії в світовому та пострадянському просторах;

- дослідити визначальні напрями критики Дж. Мілбанком секулярних соціальних теорій та визначити контури його проєкту перебудування суспільної онтології;

- здійснити аналіз концепції «християнського соціалізму» Дж. Мілбанка, її особливостей та відмінностей від секулярного соціалізму;

- висвітлити погляди Мілбанка на питання відношення церкви до держави та способу їх співіснування;

- проаналізувати генеалогію ідей постлібералізму Дж. Мілбанка та А. Пабста, висвітлити їх проєкт критичного аналізу сучасності, а також визначити ідейні основи постлібералізму як альтернативного суспільно-політичного проєкту;

- дослідити політичну теологію Вільяма Кавано, звернувши особливу увагу на його концепцію церкви як альтернативного політичного простору; описати його концепцію побудови християнських спільнот, їх внутрішньої самоорганізації та характеру взаємодії зі світом.

Об'єктом дослідження постає політична теологія радикальної ортодоксії.

Предметом дослідження є основні концепції політичної теології радикальної ортодоксії та їх критичний аналіз.

Теоретико-методологічна основа дослідження. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці Д.Щіпкова, Д. Дж. Андреа, Р.А. Девіса, Дж. К. Сміта та Г. Хаймана.

Методологічну основу дослідження становить принцип комплексного аналізу, що дозволило об'єднати як богословські, так і філософські аспекти піднятих проблем. Метод системного аналізу дозволив охопити та висловити проблематику концепцій авторів в загальному контексті соціально-політичної дійсності. В основу роботи покладено метод аналітичного вивчення джерел, що проясняє їх логіку і зміст робіт Дж. Мілбанка, А. Пабста та В. Кавано, включаючи логіко-концептуальний, порівняльний та інтерпретаційний аналіз, що сприяє не

лише виявленню та опису головних концептуальних положень політичної теології радикальної ортодоксії, але їх поясненню.

В дослідженні було використано методологічні основи діалектики, в окреслення історії ідей, становлення попередніх напрямків політичної теології; вивчені контексту виникнення та генези течії радикальної ортодоксії, а також в дослідженні ідейних витоків концепту постлібералізму .

У процесі порівняння поглядів авторів на різні питання, а також в зіставленні підходів публічної теології та радикальної ортодоксії була використана компаративістська методологія. Застосовані методологічні принципи дозволили показати цілісну картину політичної думки неоднорідної і багато в чому суперечливої богословської течії.

Дисертаційне дослідження також вимагало застосування таких загальних методологічних принципів об'єктивності та неупередженості. У свою чергу, богословський контекст дослідження вимагав використання релігієзнавчих принципів – позаконфесійності, екуменічної відкритості і толерантності. У роботі також використано такі загальнонаукові методи як аналіз, синтез, опис та узагальнення.

Наукова новизна дослідження. Вперше було здійснено цілісне дослідження політичної теології радикальної ортодоксії, зокрема, теополітичних концепцій її найбільш впливових представників Дж. Мілбанка, А. Пабста та В. Кавано. У межах дисертаційного дослідження було узагальнено та систематизовано основні ідеї ключових богословів течії, а також здійснений критичний аналіз їх проєктів побудови нового політичного устрою.

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

Вперше:

– зіставлення визначальних богословських інтенцій радикальних ортодоксів з іншими сучасними напрямками політичної теології, дозволило прийти до висновку, що переважна більшість актуальних теополітичних

теорій зберігає дуалізм сакрального і секулярного, в той час як радикальна ортодоксія ставить собі за мету подолати його, орієнтуючись на середньорічний ідеал синтезу цих сфер.

– виявлено, що критика Дж. Мілбанком соціальних теорій заснована на демонстрації насильницької онтології секулярних конструктів, що зумовлює кризовий стан сучасного ліберально-демократичного устрою;

– досліджено сформульований Дж. Мілбанком концепт «онтології миру», у рамках якого замість традиційного нарративу непереборної конфліктності соціального влаштування, зумовленого прагненням соціальних суб'єктів до самозбереження – було запропоновано альтернативний нарратив онтологічної можливості гармонійного співіснування людства. Для Мілбанка та інших представників радикальної ортодоксії є властивою оптимістична антропологія, яка спирається на переконаність у фундаментальній доброті творіння та вродженій схильності людей до мирної і гармонійної взаємодії. Доведено, що даний погляд не має достатніх богословських та історичних підстав;

– запропоновано урівноважити оптимістичну антропологію радикальної ортодоксії богословською традицією песимістичної антропології, адже протягом історії в суспільстві спостерігаються як прояви тотального насилля, експлуатації та непримиримості, так і вияви милосердя, любові та спільної турботи про загальне благо. Обґрунтовано, що акцент на одній з цих характеристик природи людини зумовлює необ'єктивний погляд на реальність, а отже, й появу нежиттєздатної політичної теології. Запропоновано осмислювати природу людини в рамках категорій «смиреної» антропології, згідно з якою людина, що усвідомлює власну схильність до несправедливості й насилля, всіма силами прагне до мирної та гармонійної взаємодії з іншими членами суспільства;

– встановлено, що політична теологія Дж. Мілбанка володіє значним потенціалом для критичного осмислення секулярного порядку та властивого йому розділенням сакрального світу церкви та світського автономного

простору державної політики, економіки та інших сфер суспільного життя. Намагаючись повернути трансцендентність в публічний дискурс, Дж. Мілбанк таким чином спонукає церкву впливати на всі сфери суспільства, трансформуючи їх. Запропоновано модифікувати теорію постлібералізму, зберігаючи її ідейні та етичні основи, і доповнивши їх більш зваженим поглядом на людську природу. Даний концепт, який можна окреслити як «постсекулярний лібералізм», доповнює прагнення прибічників радикальної ортодоксії вирішити внутрішні проблеми лібералізму;

– в результаті аналізу політичної еклезіології В. Кавано та його критики інституту держави як джерела насилля виявлено, що опозиціоналізм Кавано є важливим інструментом розпізнання та превенції насильницьких проявів державної влади. Водночас обґрунтовано, що Кавано не враховує необхідності розрізнення історичних моделей державного тоталітаризму і тих форм державного устрою, які покликані обмежувати насилля та забезпечувати загальне благо. Політичну еклезіологію Кавано, що інтерпретує церкву як альтернативний політичний організм, в якому можливе здійснення справжньої ненасильницької політики, можна класифікувати як прояв ізоляціоністської теології, що веде до дистанціювання церкви від публічного простору;

– систематизовано та узагальнено критику теополітичних концептів радикальних ортодоксів та виділено декілька її напрямів. Зокрема, критику зазнає заперечення Мілбанком секулярності, як таке, що загрожує втратою нейтрального простору для діалогу (С. Шекспір, В. Хенкі, Д. Хедлі та Дж. Капуто), відстоювання ним християнства як єдиновірного метанаративу, що, на думку опонентів Мілбанка, відкриває шлях для тоталітаризму догматичного насильства (Г. Хайман, Т. Джейкобс та М. Доак), універсалізація Мілбанком поняття влади, яка визначає всі її інститути насильницькими (Н. Лаш, Р. Доерксен), є заперечення ним ідей пацифізму (А. Паддісон). Крім цього, Н. Робертсон звертає увагу на наївність концепту онтології миру, а також на відхід Мілбанка від ортодоксального погляду на

проблему зла. Виявлені основні напрями критичної оцінки теології В. Кавано з реформатської перспективи (Дж. Чаплін), що не розділяючи песимізму радикальних ортодоксів у ставленні до державних інституцій.

Уточнено, що:

– формулюючи основні ідеї «християнського соціалізму», Дж. Мілбанк виходить за межі загальноприйнятого розуміння правого та лівого політичних спектрів, обґрунтовуючи потребу у «третьому шляху» поза межами «соціалістичного» дискурсу. Мілбанк критикує історичні прояви соціалістичної політики, як такої, що намагається діяти в межах капіталістичного ринку, наголошуючи на потребі глобального перебудування «правил гри» та заміни їх принципами взаємного обміну дарами, справедливого розподілу благами та повернення в економіку ціннісних орієнтирів. Оскільки ця концепція суперечить історичному досвіду соціалістичних економік, проєкт Мілбанка видається доречнішим описувати в термінах «солідаризму», «теології справедливого обміну» або ж «посткапіталістичної економіки».

Набуло подальшого розвитку:

- вчення про політичний характер церкви, що зумовлює неможливість її індиферентності до соціально-політичної проблематики;
- визначення богослов'я як мета-дискурсу, що покликаний оцінювати та легітимізувати усі інші дискурси, включаючи політичний. Такий підхід, притаманний середньовічному богослов'ю, втратився в модерний період, але набуває нового значення у постсекулярній теології.

Теоретичне значення дисертації полягає в актуалізації політико-богословського дискурсу загалом та конкретних концептів зокрема. Ця робота може дати поштовх до подальшого переосмислення досліджуваних проблем та віднайдення нових концептуальних підходів до вирішення соціо-політичних викликів. Підсумки дослідження можуть бути корисні для подальшого наукового аналізу кола проблем, а також для історико-філософського аналізу богословської думки кінця XX – початку XXI століття та її новітніх тенденцій.

Практичне значення виявляється у формуванні нових практичних шляхів перетворення суспільства, які можуть стати актуальними в нашому контексті. Результати дослідження можуть бути використані в навчально-педагогічній практиці у вищій школі, при складанні підручників та посібників, для читання лекцій і проведення семінарських занять з курсів політичної теології та філософії.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, яке представляє ідеї та розробки, сформульовані здобувачем самостійно. Використані в дисертації ідеї, положення чи гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, зокрема: XXII Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми гуманітарних наук у дослідженнях молодих науковців» (Київ, 8 листопада 2019), Міжнародна науково практична конференція «Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі (Одеса 19-20 липня 2019 р.), Звітно-наукова конференції студентів НПУ ім. М.П. Драгоманова «Освіта і наука» (Київ, 16-20 квітня 2018 року), Міжнародна науково практична конференція «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи» (Львів, 27-28 грудня 2019), Відкритий семінар «Religion talks» (Лювен, 7 травня 2019 р.), IV Всеукраїнська науково практична конференція «Протестантські церкви в контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій» (Тернопіль, 27-28 квітня 2017 р.), «Реформація: восточноевропейские измерения» (Острог, 13–15 квітня 2016); «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 27-28 квітня 2018).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи висвітлені у 6 статтях, 4 з яких розміщені у фахових виданнях з філософських наук, 2 – в іноземних зарубіжних періодичних наукових виданнях. Також матеріали дисертації опубліковані у збірниках наукових конференцій.

Структура й обсяг дисертації. Послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку своєю чергою визначають мета і завдання

дисертаційної роботи. Дослідження складається зі вступу, чотирьох розділів, які структуровані на підрозділи, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 194 сторінки (основний зміст роботи викладено на 176 сторінках). Список використаних джерел налічує 158 найменувань, з них – 131 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

РАДИКАЛЬНА ОРТОДОКСІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ПОЛІТИКО- БОГОСЛОВСЬКИХ ТЕОРІЙ

1.1. Політична теологія: зародження та основні напрями

Автором терміну «політична теологія» вважають німецького юриста Карла Шмітта, однак його справжнє походження залишається остаточно невизначеним. Вперше він був вжитий Михайлом Бакуніним, у праці *Політична теологія Мадзіні і Інтернаціонал* (1871)¹, в якій російський анархіст критикує італійського політика і філософа Джузеппе Мадзіні за богословські підтексти, що лежать в основі його політичної теорії. Зокрема, він вважав, що без Бога-творця не могло б існувати законів, що упорядковують реальність, даючи творінню мету існування. А без морального закону, що закладений Богом, втратили б сенс такі поняття як відповідальність, самопожертва, любов, людяність, Батьківщина, а, отже, не існувало б самого уявлення про Італію, що повинна була б виконати свою всесвітню провіденційну місію. Бакунін, у свою чергу, виступає з категоричним спростуванням цих тез, вважаючи, що фізичні і соціальні закони навпаки не могли б існувати, якщо припустити існування Бога-творця. Тільки моральний закон він вважав апіорним, однак розуміючи його лише як закладені в природі людини тваринні інстинкти. Ідею Бога він розуміє як конструкт, що слугує підтримці тиранії, а, отже, потребує деструкції задля «процвітання людства та емансипації пролетаріату»².

Шмітт, у своїй чергу, коментує цю дискусію поміж цими авторами у своїй праці *Римський католицизм і політична форма* (1928)³, виступаючи на боці Дж. Мадзіні. Він наголошує, що хоч церква і була на боці контрреволюції на початку XIX століття, наразі покликана стати на захист гуманістичних ідей. Шмітт стає

¹ Mikhail Bakounin, *La théologie politique de Maini et l'Internationale*. (Neuchatel: Imprimerie G. Guillaume Fils, 1871)

² Александр Филиппов, «К предыстории «Политической теологии» *Gefter*, Квітень, 27, 205 <http://gefter.ru/archive/14981>

³ Carl Schmitt, *Roman Catholicism and political form* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1996).

відомим завдяки своїй праці *Політична теологія* (1922)⁴, її резонансність зумовила закріплення цього терміну, що почав слугувати самоназвою окремого напрямку в теології. Однак сам Шмітт ніколи не згадував про це запозичення терміну саме у Бакуніна, хоча неодноразово звертався до його праць, цитуючи та коментуючи їх.

Центральною темою *Політичної теології* Карла Шмітта є віднайдення теологічних витоків усіх важливих політологічних понять, виходячи з переконання, що «сучасна теорія держави — це лише секуляризовані теологічні концепції»⁵. З цієї тези випливає його критика модерну та секуляризму, вважаючи останній тотальною оманю, своєрідною завісою, за якою ховається справжня структура світу. Теологія, зі свого боку, може викрити істинну сутність та структуру реальності. У своїй думці він наслідує августиніанську традицію антропологічного песимізму, що зумовлює його радикально-консервативне бачення політики. З огляду на цю передумову, його розуміння «політичного» зводиться до постійної боротьби та протиставлення «друга» та «ворога»⁶. Шмітт переносить це уявлення в геополітичну площину, розглядаючи національні держави як політичні суб'єкти, оточені ворогами, що врешті зумовлює потребу у їх внутрішній мобілізації заради протистояння на зовнішній арені. Очікуючи фінальної битви Бога проти сатани (Армагеддону), Шмітт вважав, що світ уже вступив у перманентну громадянську війну. В таких умовах, постає гостра потреба надання влади сильному суверену, який покликаний у критичній ситуації оголосити «надзвичайний стан»⁷. Так само як Бог, будучи сувереном, може запровадити таке становище, земний правитель-суверен володіє правом здійснювати радикальні заходи в умовах війни. Отже, Шмітт повертається до середньовічної традиції співвіднесення ідеї монотеїстичної влади Бога — Вседержителя з абсолютною владою суверена.

⁴ Карл Шмітт, *Политическая теология* (Москва: Канон-Пресс-Ц, 2000).

⁵ Там само, 36

⁶ Jurgen Moltmann, «European Political Theology», in *The Cambridge Companion to Christian political theology* ed. by Craig Hovey, Elizabeth Phillips (New-York: Cambridge University Press 2015), 8.

⁷ Шмітт, *Политическая теология*, 6.

Завдяки послідовнику Шмітта Клоду Леві-Стросу, який популяризував та розвинув його ідеї, вчення про необмежений суверенітет держави у умовах революції та анархії вплинуло на сучасну безпекову політику у боротьбі з тероризмом. Після теракту 11 вересня 2001 року в США було прийнято закон про патріотизм, що наділяв президента надзвичайними повноваженнями. Це створило передумови для зловживання державою своїм насильницьким апаратом проти власного населення. Зокрема, ми розкриємо цю проблему в контексті богословської думки Вільяма Кавано, який радикально протистоїть будь-якій ідеї державного суверенітету.

Хоча Шмітт і закріпив за собою термін «політична теологія», сьогодні існує значна кількість критичних оцінок його концепції суверенітету, що обумовлено дискредитацією Шмітта внаслідок його співпраці з нацистським режимом. Висловлені ним у *Політичній теології* ідеї були (у 1933 р. книга перевидавалась) сприйняті пізніше як спроба легітимізувати владу націонал-соціалістичної партії та її суверена, який щойно прийшов до влади в Німеччині. Богослов Ерік Петерсон у книзі *Монотеїзм як політична проблема (1951)*⁸ критикує теологічну візію Шмітта, наголошуючи на неможливості існування такої парадигми політичної теології. Петерсон деконструює концепцію монархії Бога, яка, на його думку, призводить до аріанської єресі, що відкидає Божественність Другої і Третьої осіб Трійці. Петерсон також заперечує співвіднесеність влади монарха з суверенністю Бога Отця, наголошуючи на абсолютній неможливості перенесення вчення про Бога на будь-які моделі суспільного устрою.

Наступним етапом розвитку теополітичного дискурсу стало народження нової політичної теології як спроби осмислити трагедію колаборації церкви з нацистським режимом та відповісти на питання «Як вірити у Бога після Голокосту?». Основний внесок у оновлення політичного богослов'я здійснили Йоган Баптист Мец та Юрген Мольтман⁹.

⁸ Erich Peterson, *Monotheism as political problem. Theologisches Tractate* (Munich:Echten, 1951).

⁹ Phillips, Elizabeth, *Political Theology: A Guide for the Perplexed* (Bloomsbury Publishing, 2012) 42.

Католицький богослов Йоган Баптист Мец, у праці *Теології світу* (1968)¹⁰ виступив проти усталеної в той час приватизації релігії та її розуміння як суто трансцендентного, екзистенційного та персоналістського явища. Він реінтерпретує політичну теологію як напрям, що покликаний формувати есхатологічне християнське послання в контексті модернізованого суспільства. Церква, на його думку, повинна стати «соціально-критичною інституцією», а теологія – рухом, що вивільняє віру та надію. Мец стверджує: «Екзистенційно-антропологічна теологія легко стає ізольованою від світу та історії, у той час, коли есхатологія не вважається більш фундаментальною для теології. Однак, тільки есхатологічний горизонт надії постає справжньою історією»¹¹. Отже, якщо «стара» політична теологія прагнула до політизації релігії та утвердження її позиції з допомогою сили, то «нова» — у центр християнської віри ставить не ідею про божественну монархію, а вчення про воскресіння Христа, який помер на хресті, страчений Римською владою. Для Меца хрест є не лише символом особистого спасіння, а обіцянкою спасіння та викуплення всього публічного простору¹².

Одним із найвпливовіших протестантських богословів другої половини ХХ ст. є Юрген Мольтман. У праці *Теологія надії* (1964)¹³ він переосмислює природу християнської есхатології, визначаючи її не як вчення про потойбічне майбутнє, але як сповіщення надії на майбутнє радикальне преображення світу. Церква не може залишатися осторонь соціальних проблем, вона має солідаризуватись з усіма бідними та пригнобленими. Як Христос був розп'ятий на хресті, переживши всі страждання й біль, так і християни покликані бути разом із людьми в їх незгодах, даючи надію на краще майбутнє та продовжуючи боротися за перетворення цього світу. Церква не проголошує жодної соціальної етики, вона сама є альтернативною соціальною реальністю, яка проголошує

¹⁰ Johann B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (München:Mainz,1968).

¹¹ Moltmann, Jurgen, *European Political Theology* in *The Cambridge Companion to Christian political theology* ed. Craig Hovey, Elizabeth Phillips (New-York: Cambridge University Press 2015) 9.

¹² Там само, 9.

¹³ Jurgen Moltmann, *Ethics of Hope*,(Minneapolis: Fortress Press, 2012).

істину та мир у світі, наповненому насиллям¹⁴. Хоч Мольтман, як і Мец, протистояв приватизації релігії, наголошуючи на потребі трансформації соціальної реальності, він усе ж підтримував ідею поділу реальності на сакральну та світську сфери, визнаючи церкву як альтернативний простір втілення миру та любові, а також виступаючи критичним опонентом влади. Мольтман стверджував: «Хрест — наш політичний критик; хрест — наша надія на політику свободи. Христос — причина нашої політичної теології»¹⁵.

Варто зазначити, що нова політична теологія стала ідейним джерелом для багатьох представників *теології визволення*. Особливе значення для формування цього радикального богословського напрямку мала праця Густаво Гутьєрреза *Теологія визволення* (1971), у якій він проголошує Божу солідарність із бідними та пригнобленими. Гутьєррез вважає, що бідність, несправедливість та гноблення є наслідками гріха, який пронизує структури, організації та установи. Спасіння ж розуміється як акт визволення у політичному, психологічному, антропологічному та духовному сенсі. Для світогляду богословів руху визначальним є наратив виходу ізраїльського народу з Єгипту, що сприймається, перш за все, політично. Бог, виводить свій народ з-під гноблення, дає можливість побудувати новий суспільний устрій, що доводить Його активну позицію у справі визволення людства¹⁶. Дослідник теології визволення Анатолій Денисенко найвпливовішими представниками течії називає також Хосе Мігуес-Боніно, Хуана Луїса Сегундо, Леонардо Бофф та Йона Собріно¹⁷.

Римо-католицька церква в особі папи Івана Павла II та кардинала Й.А. Рацінгера (пізніше папа Бенедикт XVI) піддавала нищівній критиці теологію визволення через її зв'язок із марксизмом. Також з критикою руху виступив англіканський богослов Джон Мілбанк. Він звинуватив теологію визволення в кореляціонізмі, що реінтерпретує християнство в межах панівного секулярного дискурсу. На його думку, помилка теології визволення полягає в підтримці

¹⁴ Там само, 31.

¹⁵ Jurgen Moltmann, *European Political Theology*, 12.

¹⁶ Анатолій Денисенко, *Теологія визволення: ідеї, критика, перспективи* (Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019), 47-48

¹⁷ Денисенко, *Теологія визволення: ідеї, критика, перспективи*, 40-44.

німецького (ранерівського) інтегралізму, що намагається «натуралізувати надприродне» та розуміє світ як щось зовнішнє по відношенню до церкви, а, отже, легітимізує «секулярну автономію»¹⁸. У таких умовах, теологія користується або секулярною соціологією або марксистською соціальною критикою, що унеможлиблює появу власне теологічної критики суспільства. Відтак зростає потреба критичного викриття марксистського погляду на природу людини та запропонованої марксизмом періодизації її становлення¹⁹. Отже, Мілбанк закликає до віднайдення внутрішніх теологічних ресурсів, а не використання ідеологічних конструктів для формування альтернативних соціальних проєктів.

Наступним етапом розвитку теополітичного мислення стала поява публічної теології. Вперше цей термін з'явився в 1974 році у статті Мартіна Марті про Рейнгольда Нібура. Марті вводить цей термін, через незадоволеність частим вживанням в засобах масової інформації термінів *громадянська релігія* для позначення опису релігійної приналежності в публічному просторі. Він вважав, що цей термін є надто загальними і не відображає релігійну ідентичність віруючих, їх приналежність до конкретних релігійних традицій, а також їх вплив на суспільство та політику. Напрямок публічної теології розвивався переважно у богословському середовищі Північної Америки. Серед його основних представників такі протестантські богослови як Рейнгольд Нібур, Макс Стекхаус та Рональд Тейман, Мартін Е. Марті, а також католицькі автори, зокрема, Джон Кортні Мюррей, Девід Трейсі та Річард Джон Нойхаус. Представники публічної теології основу ціль вбачають у віднайденні спільної мови публічної взаємодії, за допомогою якої можна було б побудувати суспільний консенсус щодо моральних питань. Прибічники цього богословського дискурсу наголошують, що християнське вчення про творення, гріх, спасіння, заповіт, а також есхатологія та еклезіологія можуть стати основою для розуміння природи та змісту людського життя. Завдяки правильному

¹⁸ John Milbank, *Theology and social theory. Beyond secular reason*, (Oxford: Blackwell, 1993), 208.

¹⁹ Там само, 207.

тлумаченню основних теологічних питань можливо розшифрувати глибинні смисли людського життя, що не вдається самотійно здійснити сучасній науці та ліберальній філософії.

Публічна теологія характеризується ідеєю розмежування понять держави та громадянського суспільства. При цьому останнє постає самотійним опонуючим суб'єктом. Якщо політична теологія схильна розглядати політичне життя як зосереджене на централізованій владі та тих виявах її інституційності, що покликані гарантувати публічну справедливість, то для публічної теології властиве переконання, що політичні відносини, партії та режими є необхідними, але тимчасовими елементами соціального, а, отже, не повинні перебувати у центрі уваги публічного богословського дискурсу. Пріоритетними натомість виступають релігійні, культурні, сімейні, економічні та соціальні традиції, яким уряд має стати підзвітним²⁰. Церква у свою чергу покликана стати партнером громадянського суспільства, адже так вона зможе убезпечити себе від негативних наслідків співпраці з владними інституціями в разі провалу того, чи іншого режиму. Водночас, церква не може дистанціюватися від публічного дискурсу. Однак її вплив на політичні процеси має бути не безпосереднім, а опосередкованим через благочестивих громадян, котрі можуть брати активну участь у політичному житті та державному управлінні.

У цьому контексті буде здійснено спробу типологічно розмежувати напрямки думки публічної теології, теології визволення та політичної теології. Для теології визволення центральним завданням є протест будь-якої форми пригноблення; політична теологія сфокусована на есхатологічному вимірі реальності та проектуванні майбутнього, в якому відбувається радикальне перетворення світу; публічна теологія прагне до віднайдення нового соціального консенсусу, морального оновлення суспільства та соціальних структур. Теологія визволення та політична теологія пропонують більш радикальні, революційні концепти, виходячи з глибокого відчуття кризи сучасності. Водночас публічна теологія виступає за поступове перетворення соціального устрою через зміну

²⁰ Phillips, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*, 49.

морального ландшафту публічного простору. Така поміркованість зумовлена намаганням уникнути політизації та ідеологізації релігії, а також несприйняттям будь-яких радикальних утопічних теорій, що можуть призвести до нових тоталітарних режимів²¹. Публічна теологія не протистоїть ні ліберально-демократичному ладу, ані капіталістичному устрою, намагаючись впливати на систему зсередини шляхом моральної трансформації та політичних реформ. В поглядах представників публічної теології спостерігається певний оптимізм щодо ліберально-демократичного устрою, що здатний забезпечити необхідні умови для розвитку діалогу між різними релігійними групами та спільного пошуку справедливості та миру²².

Одним із найвпливовіших представників протестантського публічного богослов'я є Рейнхольд Нібур, автор концепту «християнського реалізму». Нібур визнає цілком вірною ідею гріховності природи людини, але з цього визнання слідує реалістичний висновок про необхідність недосконалим християнським націям протистояти таким очевидним проявам зла як гітлеризм чи сталінізм. Визнання гріховності людської природи не має вести до ідей передачі власної долі у руки суверена та віддачі себе на милість його волі. Це визнання мотивує християн протистояти усім проявам і наслідкам гріховності людської природи, зокрема, тим, які виражаються в узурпації влади та зловживанні нею. Для того, щоб мінімізувати загрозу постання нових тоталітарних режимів, християни повинні активно долучитися до побудови гармонійної плюралістичної соціальної реальності, активно боротися з проявами очевидного соціального зла у своїх країнах та на міжнародній арені.

У сучасному українському контексті ідеї політичної теології актуалізує відомий православний богослов Кирило Говорун. Осмислюючи події Революції Гідності 2014 року, він констатує усвідомлення суспільством власної суб'єктності щодо до влади. На його думку, внаслідок подій на Майдані була народжена спільнота, яку можна вважати «хрестоматійним прикладом

²¹ Hak Joon Lee, «Public Theology», in *The Cambridge Companion to Christian political theology* ed. Craig Hovey, Elizabeth Phillips (New-York: Cambridge University Press 2015), 14.

²² Так само, 18

громадянського суспільства»²³. Наслідуючи традиції публічної теології, Говорун вважає, що в системі церква-держава-громадянське суспільство для церкви кращим партнером постає останнє. Однак, варто врахувати, що в українському контексті громадянське суспільство є недостатньо сформованим, самостійним суб'єктом. Хоча ми можемо констатувати його зародження на Майдані, однак поки немає достатніх підстав для висновку про загальнонаціональний масштаб впливу Революції гідності на формування громадянської свідомості українців. Громадянське суспільство також повинне характеризуватися залученням широких мас населення у процеси самоуправління, наявністю незалежних засобів масової інформації, залученістю громадян у публічний дискурс, однак у вітчизняному контексті ми можемо говорити лише про початковий етап розвитку цих процесів.

Власне, позиція Кирила Говоруна є зрозумілою в контексті його приналежності до православної традиції, яка дуже довгий час мислила себе в рамках симфонічних відносин з державою. Тому справедливим є його наголос на потребі усвідомлення церквою власної суб'єктності стосовно до держави, однак підтримка розрізнення поміж суспільством, церквою та державою, знову ж таки легітимізує секулярну автономію. У такий спосіб, церква сама себе обмежує, коли погоджується на можливість впливу та трансформування лише одного суб'єкту публічного дискурсу та його опосередкованого використання для більш глобальних цілей. В цьому контексті доречною видається перспектива радикальних ортодоксів, які наголошують, що церква повинна звільнитися від цих умовних поділів та усвідомити свою відповідальність за всі сфери суспільства. Це означає, що у захисті пригноблених, протистоянні тиранічній владі та боротьбі за соціальну справедливість церква повинна випереджувати громадських активістів, водночас її завданням є втілювати християнські принципи в публічній сфері. Згідно з парадигмою публічної теології, церква не повинна шукати каналів безпосереднього впливу на владу, адже пряме залучення церкви загрожує політизацією та дискредитацією внаслідок участі у сумнівних з

²³ Кирило Говорун, *Українська публічна теологія* (Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017), 110.

етичної точки зору політичних процесах. Однак, у такому разі, церква втрачає й можливість збільшення свого суспільного впливу через конструктивну участь у значимих суспільних процесах, виступаючи проти несправедливості та дій конкретних політичних еліт, а також проти певних політичних ідеологій, політичних програм, які церква засуджує з богословської перспективи. Така стратегія долучає церкву до небезпечних політичних дискусій, які справді можуть принести репутаційні втрати, однак, вони виправдані, якщо внаслідок цього церква здобуває впливову позицію в публічному дискурсі. Легшим шляхом для церкви видається радикальне відмежування від будь-яких політичних процесів, коли церковні керівники і громади залишають у сфері своєї відповідальності питання особистого спасіння, освячення та приватного релігійного життя. Однак, у такому випадку церква ризикує стати маргіналізованою інституцією, соціальні практики якої залишатимуться здобутком окремих закритих громад.

Ще одним яскравим проєктом богословської інтерпретації політичного постає пост-лібералізм, що формується на початку 1980-х років завдяки ініціативі ряду богословів Єльського університету, зокрема, Ганса Фрея, Пола Холмера, Девіда Келсі та Джорджа Ліндбека. Видатними діячами пост-ліберальної школи є також Джеймс Баклі, Гаретт Грін, Стенлі Хауервас, Джордж Хансінгер, Брюс Маршалл, Вільям Плечер, Джордж Страуп, Рональд Тьєман. До молодшої групи єльських пост-лібералів належать Кетрін Грін-МакКрейт, Серена Джонс, Девід Камітзука, Ян Мак-Фарланд, Джо Мангіне, Джин Роджерс та Кетрін Теннер. Також існує група богословів, що представляють інші академічні установи, але є частиною постліберальної парадигми: Вільям Віллімон, євангельський екуменіст Стенлі Гренц, Габріель Факре, баптист Джеймс Вільям МакКлендон та британські богослови Роуен Вільямс і Девід Форд²⁴. Постліберальна школа була сформована під впливом богословської думки Карла Барта та його протистояння кореляціоністським проєктам сучасної

²⁴ Соловій, Роман, *Феномен виникаючої церкви в контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасного західному протестантизмі* (Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016), 69.

теології. На формування методологічних засад пост-лібералізму також вплинув лінгвістичний поворот Людвіга Вінгенштайна.

Центральними ідеями постліберального богослов'я є намагання відійти від сучасної дихотомії консервативно-ліберальних підходів до Писання, котрі «локалізують зміст біблійного вчення в певних доктринах або світоглядних установах, що стають більш фундаментальними, ніж саме Писання»²⁵. Фрейд прагне повернути прочитання тексту Писання як реалістичного нарративу, що допомогло б відновити розуміння «розповідного характеру Писання». Джордж Ліндбек, намагаючись посилити аргументи Фрейдя, закликає здійснити культурно-лінгвістичний поворот, основна характеристика якого полягає у розумінні теології як різновиду граматики, що тлумачить теологію не як символічний набір загальнолюдського досвіду, а як «колективні правила дискурсу, відношення та дії». ²⁶ Постліберальна теологія деконструє вплив лібералізму як у богословському, так і в політичному вимірі, переосмисливши його теоретичне обґрунтування демократії, справедливості та прав людини, а також ступінь їх практичного втілення. Представники цієї течії протистоять публічному богослов'ю, що визнає та підтримує ліберально-демократичний устрій, намагаючись віднайти нейтральну моральну основу для побудови суспільного консенсусу. На їх думку, такий погляд робить соціальне життя церкви ідентичним до світського, а спроби побудувати «загальнолюдську мораль» на основі природного закону або прав людини підривають саму християнську ідентичність.

Постлібералізм охоплює широке коло проблем, однак лише частина постліберальних мислителів є політичними богословами. Хоч радикальна ортодоксія є самостійним богословським рухом, у своїй політичній теології вона розвивається в межах пост-ліберальної парадигми, перебуваючи в тісному діалозі з її представниками. Зокрема, теополітичні концепти радикальних ортодоксів виявляються дуже близькими до політичної еклезіології Стенлі

²⁵ Там само, 69.

²⁶ Там само, 70.

Хауверваса – одного з найяскравіших постліберальних політичних богословів. Водночас Хаувервас не ідентифікує себе з радикальною ортодоксією, на відміну від його учня Вільяма Т. Кавано, який став одним з найвпливовіших богословів течії, розвиваючи теополітичну тематику.

Важливе значення для формування ідейного контексту, в якому розвивається сучасне політичне богослов'я, має концепт постсекулярності. Як відомо, проєкт Просвітництва передбачав, що разом із процесами модернізації суспільства відбуватиметься його інтенсивна секуляризація. Однак після Іранської революції в 1978–1979 роках соціологи релігії почали говорити про «велике повернення» релігії в публічний простір. Яскравим виразником вказаної тенденції стала активізація євангельських консерваторів та фундаменталістів у Сполучених Штатах Америки та зростання їхнього впливу на політику республіканської партії. Оновлення католицизму, започатковане II Ватиканським собором, та діяльність папи Івана Павла II, який публічно боровся за права людини, викликали залучення багатьох католиків у різноманітні політичні рухи. Особливо важливим став досвід ідейно-політичної боротьби у Польщі, результатом чого став розпад «соціалістичної системи». Ще одним чинником ситуації постсекулярності стало постійна поява нових релігійних рухів, що викликало суспільний резонанс та інтерес до питань пов'язаних із релігією. В 1999 році американський соціолог релігії Пітер Бергер, який раніше проголошував майбутній тріумф секуляризації, змушений був визнати, що світ є «релігійним, яким і був завжди»²⁷. Однак існують і менш «сенсаційні» тлумачення постсекулярності в роботах таких соціологів релігії як Хосе Казанова або Даніель Ерв'є-Леже, які стверджують, що цей процес краще визначати не в термінах «повернення», а в термінах «постійної присутності» релігії в публічній площині, що стала менш очевидною в умовах модерну, але сьогодні знову є оприявленою²⁸.

²⁷ Peter L. Berger, «The Desecularization of the World: A Global Overview», in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999).

²⁸ Jose' Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Danie`le Hervieu-Le'ger, *Religion as a Chain of Memory*, trans., Simon Lee (Cambridge: Polity Press, 2000).

У рамках цієї дискусії Юрген Хабермас запровадив поняття «постсекулярного суспільства», яке може бути об'єднаним навколо певних універсальних «принципів, дієвих для всіх», що формуються в процесі спільного обговорення між релігійними спільнотами та секулярними осередками. На його думку, ці принципи можуть бути результатом процесу взаємного навчання та загальної згоди. Хабермас називає цей тип мислення «постметафізичним», оскільки він утверджує значимість моральних і політичних принципів не за допомогою відсилання до певного трансцендентного референта, але через іманентний процес взаємного обговорення. У такому разі, релігійні твердження можуть зіграти ключову роль у публічній дискусії, виявляючи унікальну здатність до пояснення світу та формування ідентичності, що врешті може переважати секулярну традицію.²⁹ Водночас, Хабермас зберігає розмежування сакрального та світського, наголошуючи на доцільності окреслення чітких границь між цими сферами та утримання їх в процесі взаємодії. У такому контексті він окреслює проблему наявності різних мовних систем. При цьому саме політичні теологи можуть стати перекладачами, які пояснювали б теологічні інтуїції для секулярного простору й навпаки.

Надзвичайно важливим для становлення концепцій постсекулярності є внесок Чарльза Тейлора, котрий зорієнтував увагу політичної філософії на релігійному досвіді, що є невід'ємною частиною життя людини. У своїй книзі *Секулярна доба*³⁰ Тейлор показує, як від початку Нового часу західне суспільство відходило від релігійної системи координат і ставало іманентно зорієнтованим. Жити в секулярну добу означає жити в суспільстві, у якому віра в Бога розуміється як один із потенційних варіантів вибору. Тейлор, оскільки і вищезазначені соціологи релігії, не поділяє вживання терміну «повернення релігії», наголошуючи на тому, що релігія та людська схильність до релігійного досвіду ніколи не зникали, а церкви продовжували займати центральне місце в суспільстві.

²⁹ Кристина Штекль, «Постсекуляризм как переосмысление человеческого субъекта в свете религиозного опыта», Decalog.livejournal. Червень, 10.2010.<https://decalog.livejournal.com/314809.html>

³⁰ Тейлор Чарльз, *Секулярна доба*, в двох частинах (Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018).

На протипагу концепції Юргена Хабермаса, який сприймав розрив поміж секулярним та світським як певну даність, виникає інший підхід, який намагається подолати цей розрив. Зокрема, мова йде про політичну теологію радикальної ортодоксії, а також концепції таких філософів, як Славој Жижек, Джорджо Агамбен і Ален Бадью. Радикальна ортодоксія формулює свої положення в межах цієї постсекулярної парадигми, перебуваючи в діалозі з вищезазначеними філософами. Особливо прикметною є дискусія Джона Мілбанка зі Славоєм Жижеком у їх спільній праці *Монструозність Христа: парадокс чи діалектика?* (2009)³¹, а також їх співпраця у роботі над збірником есеїв *Теологія й політика: нові дебати* (2005)³².

Підсумовуючи, можемо окреслити дві основні традиції у політичній теології. Перша характеризується розрізненням політичної та релігійної сфер та богословською критикою політичного життя. Спасіння особистості залишається приватною справою віруючого, а в аналізі соціальної дійсності використовується секулярна мова. Така позиція є характерною як для нової політичної теології й теології визволення, так і для публічної теології. Друга традиція постулює недоцільність розрізнення секулярного й сакрального. Зокрема, Карл Шмітт бачив усе теологічне як політичне, що призводить до тотальної політизації релігії. Мілбанк намагається заперечити Шмітту, наголошуючи на потребі теологізації політики, та відкидаючи ідею церкви як спільноти людей, що одночасно, але окремо є громадянами держави і вірними церкви. Мілбанк намагається об'єднати ці дві ідентичності, виступаючи проти ідеї автономності світської сфери. Такий теополітичний підхід є закономірним висновком усієї концепції радикальної ортодоксії, яка утверджує теологію як метадискурс та християнство як метанаратив. Наголошуючи, що всі суспільні науки повинні вивчатися через призму трансцендентності, а богослов'я покликане усвідомити себе як «християнську соціологію»³³, Мілбанк зазначає: «Богослов'я повинно

³¹ Žižek, Slavoj, and John Milbank. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Edited by Creston Davis (Cambridge, MA: MIT Press, 2009).

³² Creston Davis, John Milbank, and Slavoj Žižek, eds. 'Theology and the Political: The New Debate' (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

³³ John Milbank, *Theology and social theory. Beyond secular reason* (Oxford: Blackwell, 1993), 383.

запропонувати свій опис скінченних причин, що діють в історії людства, спираючись на власну, з історичної точки зору, особливу віру»³⁴. Отже, теологія має стати справжньою наукою про суспільство, відкидаючи претензії соціології, політології, гегельянства, марксизму та нігілізму на цю роль. Завдання теології не лише в осмисленні, але і в критиці та легітимації всіх суспільних знань. Отже, радикальна ортодоксія вибудовує всеосяжний проєкт політичної теології, що намагається побороти секулярні поділи, утвердивши теологізований погляд на політичну та соціальну реальність, що радикально відрізняє цю течію з-поміж її попередників.

1.2. Проєкт радикальної ортодоксії, його місце в богословській думці пізнього модерну

Радикальна ортодоксія як течія виникає в середовищі викладачів та студентів на богословському факультеті Кембриджського університету, а також її поява тісно пов'язана з коледжами Еммануель, Пітерхаус і Літл Сент-Мері. Інтелектуальним ядром течії постають Джон Мілбанк (John Milbank) і його найближчі однодумці Кетрін Піксток (Catherine Pickstock) і Грем Ворд (Graham Ward), які сформулювали магістральну лінію розвитку цього новітнього богословського напрямку. Книга Дж. Мілбанка *Теологія і соціальна теорія: по той бік секулярного* (1990) стала каталізатором початку спільної роботи Дж. Мілбанка, К. Піксток і Г. Ворда над осмисленням теології в умовах постмодерну. Офіційне оформлення радикальної ортодоксії як течії відбулось в 1997 році. Троє вищезгаданих авторів, а також інші прихильники руху зібралися в Американській Академії Релігії, де було прийнято рішення про об'єднання та затвердження назви руху³⁵. Результатом зустрічі в США стало видання програмного збірника статей учасників цієї зустрічі під назвою *Радикальна ортодоксія. Нова Теологія*³⁶, який 1999 року вийшов у світ.

³⁴ Там само, 382.

³⁵ Там само, 383.

³⁶ John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, eds, *Radical orthodoxy: A new theology* (London: Routledge, 1999).

Роботи радикальних ортодоксів викликали широкий резонанс в університетському та церковному середовищі Великої Британії, згодом їх ідеї почали поширюватись в теологічному середовищі континентальної Європи та Північної Америки. Наразі до радикальної ортодоксії, окрім вже зазначених, себе відносять такі богослови (у виносках зазначено основі праці авторів, що торкаються напрямків дослідження радикальної ортодоксії): Деніел М. Белл молодший (Daniel M. Bell Jr.)³⁷, Фредерік К. Бауершмідт (Frederick Ch. Bauerschmidt)³⁸, Вільям. Т. Кавано (William T. Cavanaugh)³⁹, Конор Канінгем (Conor Cunningham)⁴⁰, Майкл Хенбі (Michael Hanby)⁴¹, Лоуренс П. Хеммінг (Laurence P. Hemming)⁴², Д. Стівен Лонг (D. Stephen Long)⁴³, Джерард Лафлін (Gerard Loughlin)⁴⁴, Адріан Пабст (Adrian Pabst)⁴⁵, Трейсі Роуланд (Tracy Rowland)

³⁷ Daniel M. Bell Jr, *Liberation Theology After the End of History* (Routledge, 2001); *Just War as Christian Discipleship* (Ada: Brazos Press, 2009), *The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012); *Divinations: Theopolitics in an Age of Terror* (Eugene: Cascade, 2017).

³⁸ Frederick C. Bauerschmidt, *Julian of Norwich: And the Mystical Body Politic of Christ* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999); Frederick C. Bauerschmidt, *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas* (Ada: Brazos Press, 2005); Frederick C. Bauerschmidt and James J. Buckley, *Catholic Theology: An Introduction* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2016);

Frederick C. Bauerschmidt, *The Love That Is God: An Invitation to Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020).

³⁹ William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1998); *Theopolitical Imagination: Christian Practices of Space and Time* (London: T&T Clark, 2003); *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); *The Myth of Religious Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2009); *Field Hospital: The Church's Engagement with a Wounded World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016).

⁴⁰ Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London and New York: Routledge. Radical Orthodoxy, 2002); Conor Cunningham, *Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

⁴¹ Michael Hanby, *Augustine and Modernity* (London and New York: Routledge Radical Orthodoxy, 2003); *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2016).

⁴² Laurence Paul Hemming, eds., *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry* (Burlington: Ashgate, 2000); *Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002); *Postmodernity's Transcending: Devaluing God* (London: SCM Press, 2005); *Worship as a Revelation: The Past Present and Future of Catholic Liturgy* (London: Burns & Oates, 2008); *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism* (Evanston: Northwestern University Press, 2012);

⁴³ D. Stephen Long, *Divine Economy: Theology and the Market*. Radical Orthodoxy. (New York: Routledge., 2000); *The Goodness of God: Theology, Church, and the Social Order* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001); *Calculated Futures: Theology, Ethics, and Economics* (Waco, TX :Baylor University Press, 2007); *Theology and Culture: A Guide to the Discussion* (Eugene, OR: Cascade Books, 2008); *Speaking of God: Theology, Language and Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); *Christian Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2010); *The Perfectly Simple Triune God: Aquinas and His Legacy* (Minneapolis, M: Fortress Academic, 2016); *Augustinian and Ecclesial Christian Ethics: On Loving Enemies* (Minneapolis, M: Fortress Academic, 2018) ; *Truth Telling in a Post-Truth World* (Nashville, TN: Wesley's Foundery Books. 2019).

⁴⁴ Gerard Loughlin, eds., *Queer Theology: Rethinking the Western Body* (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2007), Gerard Loughlin, *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology* (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2008); Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

⁴⁵ Adrian Pabst, *Metaphysics: The Creation of Hierarchy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012); *Liberal World Order and Its Critics: Civilisational States and Cultural Commonwealths* (London and New York: Routledge, 2018); *Story of Our Country: Labor's vision for Australia* (Brisbane: Connor Court Publishing, 2019); Pabst, Adrian. *The Demons of Liberal Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2019); Ian Geary and Adrian Pabst, eds. *Blue Labour: Forging a New*

Rowland)⁴⁶, О. Саймон (Oliver Simon)⁴⁷, Джеймс К. А. Сміт (James K. A. Smith)⁴⁸ та інші.

Представників радикальної ортодоксії можна умовно розділити за напрямками дослідження, зокрема, Джон Мілбанк, Адріан Пабст і Вільям Кавано працюють над створенням релевантної політичної теології, яку ми детально розглядатимемо в нашій роботі; Деніел Белла молодший та Д. Стівен Лонг працюють над осмисленням економічної теології, а також з ідеями «теологія визволення», осмислюючи їх з власної перспективи; Конор Канінгем та Саймон Олівер активно займаються біологією та фізикою. Водночас, Джон Мілбанк, Кетрін Піксток⁴⁹ та Грем Ворд⁵⁰ продовжують роботу у сфері континентальної філософії релігії.

Крім цього, існує коло теологів та філософів, які тією чи іншою мірою поділяють деякі погляди представників радикальної ортодоксії, але безпосередньо не відносять себе до цього руху. Серед них такі відомі сучасні теологи, як Роуен Вільямс, Дональд МакКіннон, Ніколас Лаш, Девід Форд, Дженет Соскайс, Тім Дженкінс, Льюїс Аерс, Стенлі Хауервас, Девід Баррел, Майкл Баклі, Волтер Онг, Джилліан Роуз⁵¹ і інші. Радикальна ортодоксія тісно

Politics (London - New York: I.B.Tauris & Co, 2015); John Milbank and Adrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future* (London - New York: Rowman & Littlefield International, 2016);

⁴⁶ Tracey Rowland, *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*. Radical Orthodoxy (London and New York: Routledge, 2003), *Catholic Theology* (London: T&T Clark, 2017); *The Culture of the Incarnation: Essays in Catholic Theology* (Steubenville: Emmaus Academic, 2017).

⁴⁷ Simon Oliver, *Philosophy, God and Motion* (London-New York: Routledge, 2005); *Creation: A Guide for the Perplexed*. (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017).

⁴⁸ James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004) ; *Awaiting the King. Reforming Public Theology* (Ada: Baker Academic, 2017); *How (Not) to Be Secular* (Grand Rapids: Eerdmans, 2017); *Imagining the Kingdom* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013); *Desiring the Kingdom* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009); William T. Cavanaugh and James K. A. Smith, eds. *Evolution and the Fall* (Grand Rapids: Eerdmans, 2017).

⁴⁹ Catherine Pickstock, *After writing. On the liturgical consummation of philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers, 1998); *Ascending Numbers* (Oxford: Westview Press. 2001); *A Short Guide to Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2004); *Repetition and Identity: The Literary Agenda* (Oxford: Oxford University Press, 2014); *Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

⁵⁰ Graham Ward, *Barth Derrida and the language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); *Cities of God*. London: Routledge, 2000); *Theology and contemporary critical theory* (Basingstoke: Macmillan, 2000); *True religion* (Oxford: Blackwell, 2003), *Christ and Culture* (Hoboken, NJ John Wiley & Sons, 2008); *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009); *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); *Theology and Religion: Why It Matters* (Cambridge: Polity Press, 2019); John Milbank, Graham Ward and Edith Wyschogrod, *Theological Perspectives on God and Beauty* (Harrisburg: Trinity Press international, 2003).

⁵¹ Там само, 14.

пов'язана з британською теологічною традицією. Про це свідчить ряд фактів, в тому числі, і приналежність центральних фігур цього руху до англіканської Церкви. В той час деяка частина послідовників руху належить до Римо-Католицької Церкви. Англікани, що відносять себе до радикальних ортодоксів, є представниками виключно Високої Церкви Англії, належать до традиції, що бере початок від Оксфордського Руху на чолі з англіканським священником Джоном Ньюманом, який виступав за зближення англіканства з католицизмом, врешті, ставши католицьким кардиналом⁵². Варто зауважити, що серед радикальних ортодоксів існує досить сильне тяжіння до католицької теології. Джон Мільбанк зазначає: «Радикальна ортодоксія є католицькою, однак не є римо-католицькою теологією; учасником руху можуть бути як римо-католиками, так і ті, хто формально «протестантами», але теорія та практика, по суті, відповідають католицькому баченню від часів святих отців церкви до Високого середньовіччя»⁵³. В загальному, цей рух не ставить собі жорстких конфесійних обмежень і може розглядатися як надконфесійний, з вільною конфесійною орієнтацією. Гевін де Коста, характеризуючи течію, зазначає: «Це церковне богослов'я, без підзвітності перед реальною церквою»⁵⁴.

Характеризуючи внутрішню структуру радикальної ортодоксії, слід зазначити, що її було задумано як теологічну спільноту із визначеними ідейними і методологічними принципами. Передумовою до її створення поставала незадоволеність сучасним станом теологічної думки і неприйняття, так званого, «модерністсько-постмодерністського нігілістичного проєкту», що, на думку представників течії, втратив істинні християнські орієнтири. Поворотним пунктом в історії християнської західноєвропейської культури, представники течії вважають часи пізнього середньовіччя, що поклали початок новому дехристиянізованому світосприйняттю, що позбавило людину та світ трансцендентних основ. Вони наголошують на потребі повернення до принципу

⁵² Там само, 14-15.

⁵³ John Milbank, «The programme of Radical Orthodoxy», in *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry*, ed. Laurence Paul Hemming (Burlington: Ashgate, 2000), 36.

⁵⁴ Gavin D'Costa, «Seeking after Theological Vision», *Reviews in Religion and Theology*, 6 (4) (1999): 358

панування теології як мета-дискурсу, деконструюючи секулярну побудову світу, в якій «богослов'я постає дискредитованим, приватним та маловажливим заняттям на дозвіллі»⁵⁵.

Для розуміння природи радикальної ортодоксії як течії, нам необхідно з'ясувати, що її представники вкладають у визначення терміну «ортодоксія» і в якому сенсі вона названа «радикальною». Дж. Мілбанк, К. Піксток і Г. Ворд пояснюють «ортодоксію» як повернення до патристичної традиції. В більш вузькому сенсі, рух співвідносить себе з тим багатим і внутрішньо-цілісним християнством, яке було поступово витіснено із сучасного дискурсу, починаючи з періоду пізнього середньовіччя. «В такому розумінні, слово «ортодоксальний» виходить поза конфесійні межі, оскільки як біблійний протестантизм, так і посттридентський позитивістський авторитаризм католицької Церкви є результатом теологічного дискурсу, що збився зі шляху в період Раннього нового часу ...»⁵⁶. Таким чином, мається на увазі ортодоксія у широкому сенсі, вірність Традиції, яка стоїть за всіма локальними традиціями як їх спільна основа. «Радикальна» – перш за все, в сенсі повернення до коріння патристики та середньовіччя, зокрема, до августиніанської концепції знання, як божественного просвітлення, що перевищує модерністський дуалізм віри і розуму, природи і благодаті. По-друге, «радикальна» – оскільки поставлені завдання будуть здійснюватись з позицій послідовної і систематичної критики сучасного суспільства, культури, політики, мистецтва, науки і філософії з безпрецедентною зухвалістю. По-третє, радикальність виявляється у спробі переосмислення традиції»⁵⁷. Джон Мілбанк, Грем Ворд та Кетрін Піксток не називають радикальну ортодоксію школою чи рухом у будь-якому інституційному сенсі. Піксток підкреслює, що ніколи не сприймала створену течію як ексклюзивний рух, а скоріше як «вільну тенденцію»⁵⁸. Ворд, повторюючи цю думку, зазначає, що радикальна ортодоксія не має ні власного штабу, ні визначеної програми,

⁵⁵ John Milbank, Catherine Pickstok, and Gram Ward, eds., «Introduction. Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy», in *Radical Orthodoxy. A New Theology* (London: Routledge Press, 1999), 76.

⁵⁶ Там само, 78.

⁵⁷ Там само, 13.

⁵⁸ James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, 66.

скажімо, як у Єльської школи, визначаючи її як «теологічну чутливість», яку учасники поділяють більшою чи меншою мірою⁵⁹. Кетрін Піксток, в свою чергу, говорить про течію як про «дух» радикальної ортодоксії. Ця богословська течія не має чіткої доктринальної системи, під якою варто підписатися, і не є рухом або школою, до якої хтось належить або не належить. Як «теологічна чутливість» і «дух», радикальна ортодоксія пропонує набір богословських тез та постулатів, з якими багато-хто може погодитися. Як зазначає Піксток: «Радикальна ортодоксія охоплює всіх тих, хто підтримує в основному ортодоксальну теологію, але не вважає себе просто церковним і політичним консерватором»⁶⁰.

Обрана назва цього теологічного проєкту насамперед указує на бажання повернутися до витоків богословської думки. Однак це не лише протестантське «повернення до Писання», але заклик повернутися до Середньовіччя з його глобальним християнським світоглядом, коли теологічний дискурс був визначальним щодо всіх інших. Варто також зазначити, що присутній у назві термін «ортодоксія» ніяким чином не вказує на зв'язок руху з православ'ям, а ортодоксальність цих теологів скоріше говорить про їхнє бажання бути ближче до ранньої католицької традиції, про уважність до патристики, схоластики і римського обряду тощо. Наприклад, Г. Ворд пише: «Немає єдиної християнської традиції, і ми дійсно в деякому сенсі говоримо про різні ортодоксії, адже ортодоксія – це щось, що значно ширше, ніж здається на перший погляд. Це певна спадкоємність традиції...»⁶¹.

У рамках переосмислення традиції радикальна ортодоксія приділяє особливу увагу працям Платона, Аврелія Августина, Томи Аквінського та Дунса Скота, а також звертається до здобутків католицької «нової теології»⁶². Центральною фігурою для течії постає Блаженний Августин, думка якого наскрізь пронизує

⁵⁹ Graham Ward, «In Economy of Divine: Response to James K. A. Smith» *Journal of the Society for Pentecostal Studies* 25(2003): 117.

⁶⁰ Catherine Pickstok, «Reply to David Ford and Guy Collins,» *Scottish Journal of theology* 54 (2001):147.

⁶¹ Gram Ward, *Radical Orthodoxy and cultural politics. Radical orthodoxy? A Catholic enquiry*. Ed. by Laurence Paul Hemming. (Aldershot: Ashgate, 2000), 106.

⁶² Shakespeare, «The New Romantics: A Critique of Radical Orthodoxy,» *Theology* 103 (813) (2000): 167.

теологію її представників. Це яскраво простежується у статті Дж. Мілбанка «Постмодерністське критичне августиніанство», яка розкриває основні положення проєкту Радикальної ортодоксії на стадії його появи⁶³. Августиніанська теологія простежується у всіх творах Мілбанка, особливо у *Теологія і соціальна теорія: по той бік секулярного порядку* (1990). Джеймс К. А. Сміт звертає увагу на цю близькість Мілбанка до Августина, адже гносеологія, культурний аналіз та теологічне бачення останнього – перегукується з постфундаменталістським проєктом, який відкидає автономію розуму, а отже, і автономію соціально-політичної сфери⁶⁴.

Особливу увагу радикальна ортодоксія приділяє й Томі Аквінському, зокрема Джон Мілбанк та Кетрін Піксток у своїх працях прагнуть реінтерпретувати його ідеї, однією з яких є онтологія «участі» (онтологія «причетності»). Однак багато хто не погоджується з її трактуванням, звинувачуючи Радикальну ортодоксію у використанні цієї доктрини задля власної мети – заперечити будь-яку можливість існування автономії філософії від теології⁶⁵. Кетрін Піксток, у свою чергу, використовує ключові елементи теології Томи Аквінського для побудови власної євхаристійної теології, зокрема концепції «сутнісної присутності».

Представники «нової теології», які в рамках римо-католицької традиції зверталися до патристичного і середньовічного періодів та прагнуть до переосмислення традиції, особливо зацікавили радикальних ортодоксів. Зокрема, Анрі де Любак постає головним натхненником як для Джона Мілбанка, так і для Кетрін Піксток⁶⁶. Мілбанк вважає, що Анрі де Любак був навіть більшим богословським революціонером, ніж Карл Барт, оскільки, він поставив під сумнів «ієрархічну подвійність природи та благодаті як дискретних етапів», у такий спосіб, переступивши загальну систему припущень усієї сучасної теології.

⁶³ John Milbank, «Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Summa* in Forty-two Responses to Unasked Questions,» in *The Postmodern God: A Theological Reader*, ed. Graham Ward, (Malden, MA, Oxford: Blackwell, 1997) 265-278.

⁶⁴ James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, 116.

⁶⁵ Laurence Paul Hemming, «*Quod Impossibile Est!* Aquinas and Radical Orthodoxy,» In *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry*, ed. Laurence Paul Hemming (Burlington: Ashgate, 2000), 75-93.

⁶⁶ John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005).

На думку Мілбанка, саме його можна вважати першим, хто відкрив постмодерну теологію⁶⁷.

Підсумовуючи тему місця традиції в думці Радикальної ортодоксії, ми знову ж звернемося до Лоренса Пола Хеммінга, який зазначає: «Радикальна ортодоксія не прагне навчити нас, як переосмислити традицію; скоріше вона дає нам бачення того, як традиція виглядає переосмисленою»⁶⁸, а саме те, як виглядає читання «традиції в межах традиції»⁶⁹. Зауважимо, що пласт історико-філософських досліджень у творчості представників радикальної ортодоксії посідає досить вагоме місце, що обумовлено не тільки програмною реінтерпретацією традиції, а й необхідністю обґрунтування молодого руху в контексті християнської теології.

Важливою ознакою радикальної ортодоксії є категорична відмова від попередніх кореляціоністських теологічних проєктів таких богословів, як Рудольф Бультман, Пауль Тілліх, Рейнхольд Нібур та Девід Трейсі, які намагалися пов'язати християнське вчення з культурними парадигмами відповідного часу, а також осмислити еклезіологічне позиціонування в рамках певної політико-економічної системи. На думку Дж. Мілбанка, «кореляціоністська» мета цих проєктів полягала у формуванні християнського вчення так, щоб воно було загальнодоступним та прийнятим раціонально. Він відкидає ліберальний проєкт Тьобінгенської школи, що призвів до ствердження філософією своєї легітимності, яка врешті, усвідомивши власну самостійність, відділила себе від християнської теології. Отже, радикальна ортодоксія, відкидаючи численні попередні підходи, здійснює спробу вибудувати власний проєкт, який буде позбавлений секулярних поділів та інших модерних передумов. Але, водночас, теологія течії використовує інструментарій постмодерної філософії, перекладаючи власні концепти на її мову, що зрештою

⁶⁷ Milbank, «The Programme of Radical Orthodoxy,» 35.

⁶⁸ Laurence Paul Hemming, «Radical Orthodoxy's Appeal to Catholic Scholarship,» in *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry*, ed. Laurence Paul Hemming (Burlington: Ashgate, 2000) 13.

⁶⁹ John Montag, «Radical Orthodoxy and Christian Philosophy,» *Philosophy and Theology* 16, 1 (2004): 94.

свідчить про неможливість говорити про абсолютну відмову від будь-якого кореляціонізму.

Задля розуміння проєкту радикальної ортодоксії та його зв'язку з постмодерною філософією варто проаналізувати генеалогію їхньої думки, звернувшись до мислителів сучасної континентальної філософії, зокрема до таких постмодерних мислителів, як Жак Дерріда, Мішель Фуко, Мартін Гайдеггер та інші, оскільки вони діагностували кризу проєкту Просвітництва⁷⁰. Хоч основним об'єктом критики для радикальної ортодоксії є модерн та його конструкт світської автономії, але також вони критично оцінюють думку постмодерних мислителів, таких як Жан-Франсуа Ліотар, Жак Дерріда, Джон Капуто та Жіль Делез, за їхню «недостатню постмодерність»⁷¹ через їх сприйняття проєкту секуляризму. Отже, радикальна ортодоксія нібито вказує, як постмодерним мислителям бути насправді постмодерними, тобто постсекулярними і постнігілістичними. Отже, одним із своїх завдань радикальна ортодоксія вбачає викриття світського нігілізму, який, на їхню думку, значно недооцінює постмодерністська філософія.

Відомий сучасний богослов і представник цієї богословської течії Джеймс К. А. Сміт у своїй книзі *Вступ до Радикальної ортодоксії: картографування постсекулярної теології* (2004) характеризує її, використовуючи метафору симфонії, яка об'єднує в собі різні рухи (течії), що не завжди звучать в унісон, але водночас це багатоманіття створює нову гармонійну мелодію. Хоч цю композицію виконують багато голосів, вони все ж характеризуються достатньою схожістю і консенсусом, що врешті складає широку програму Радикальної ортодоксії⁷². Наразі ми виділимо п'ять основних напрямів думки течії, які є критично важливими для розуміння характеру теології цього руху та наступних тем нашого дослідження.

⁷⁰ Al Truesdale, «Radical Orthodoxy: A Brief Introduction,» *Nazarene Theological Seminary* 3 (2008), 4.

⁷¹ Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory: Creating Transcendent Worship* (New-York: St. Martin's Press, 1999), 45.

⁷² James K.A. Smith., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, 70.

1.Онтологія «причетності». Представники радикальної ортодоксії стверджують, що світ став надто спрощено-матеріалістичним, утративши будь-який сутнісний сенс свого існування, що сформувало нігілістичний клімат сучасної епохи. Саме тому Мілбанк висуває тезу про трансцендентність як єдину можливу основу внутрішньої сутності речей, яка врешті була підтримана та розширена в працях радикальних ортодоксів. Фундаментальним поняттям для них стає онтологія «причетності» (participation) в тому вигляді, в якому її розвинув Платон і переосмислили згодом отці Церкви і схоласти⁷³.

У західній християнській традиції «причетність» виражає характер взаємовідносин Бога і людини, що оскаржує ідею автономності кожного окремого індивіда, але постає вираженням Божої сутності. У релігійній антропології це поняття слід розуміти як глибокий, особистий, інтимний характер взаємовідносин людини і Бога. Розглядаючи поняття «причетності», як його розуміли Августин, І. С. Еріугена й Г. Марсель, радикальні ортодокси доводять, що всі речі існують у гармонійній співучасті з Богом і ніщо не може існувати «поза Ним»⁷⁴. Ця теза покликана спростувати секулярний поділ священного і світського, наголошуючи на неможливості існування автономного секулярного простору. Отже, світ, який охоплює всі сфери життя людства, зображується єдиною реальністю Бога. Виходячи з цього погляду на світ, що об'єднаний Божою сутністю, радикальна ортодоксія відмовляється визнавати можливість протистояння всередині цілого, що врешті є альтернативою постмодерністському концепту потрійного протистояння відмінностей. Будь-яке благо слід розуміти як причетне до вічного блага, будь-яке знання є причетним до Божого знання, адже Бог – це єдине джерело всякого блага, істини і буття. Однак, людина не можемо повністю охопити це джерело, але в змозі лише частково побачити його і очікувати на його майбутню появу⁷⁵. Посилаючись на

⁷³ Milbank, Pickstock, Ward, «Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. Radical orthodoxy. A new theology», 50.

⁷⁴ Щипков, Д.А. «Радикальная ортодоксия»: критический анализ», 53.

⁷⁵ Бинцаровский Даниил, *История современного богословия* (Минск: Полиграфкоминат им.Я.Коласа, 2016), 487.

Йогана Гамана, Мілбанк зазначає: «Тільки Бог є благо, тільки Він є істиною та буттям», а наша ідентичність «схована в Бозі з Христом»⁷⁶ (Кол. 3:3).

Представники течії хоч і відкидають уявлення про Бога як трансцендентного, за Карлом Бартом «тотально Іншого», але не погоджуються з тезою про існування чогось між Богом і людиною. Однак, згідно з їхнім баченням, Бога і творіння не можливо вважати рівноцінними. Творіння не є частиною Бога чи не може бути змішаним з Богом, проте творіння є причетним до божественного, що не робить саме творіння Богом. Дослідник Д. Бінцаровський звертається до античної аналогії, згідно з якою людина живе в променях сонця, але не в самому сонці, і тим паче не можемо бути частиною самого сонця⁷⁷.

Дж. Мілбанк говорить про християнство як про «релігію стирання меж»⁷⁸, вважаючи природу Христа прикладом поєднання божественного і людського. Однак варто зауважити, що для нього, повне змішання цих суб'єктів є неможливим, адже буття Бога вже є повноцінним, а також змішання слід розуміти як додавання чогось, що існувало «поза Ним», що суперечило б центральній тезі радикальної ортодоксії про неіснування нічого автономного щодо Бога. Водночас людська діяльність та творчість розуміється радикальними ортодоксами як причетність до Божої дії та процесу творення. Сучасні винаходи постають не суто людськими здобутками, але тими, що мають зв'язок з безкінечністю. Це робить наше творіння пов'язаним з трансцендентністю, що водночас указує на певну незавершеність і недосконалість наших творінь та знань, що мотивує людину до постійних пошуків.

Спираючись на «причетність» як онтологічну основу, Мілбанк вважає, що будь-яка наукова дисципліна має бути вписана в загальну теологічну перспективу. Отже, будь-які філософські роздуми можуть бути релевантними лише в рамках теологічного дискурсу. Однак радикальна ортодоксія не прагне до теологізації філософії, історії, соціології та інших наук. Навпаки, сутність

⁷⁶ John Milbank «The theological critique of philosophy in Human and Jacobi», in *Radical orthodoxy: A New Theology*, eds, John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward (New York: Routledge, 1999), 28.

⁷⁷ Бинцаровский, *История современного богословия*, 489.

⁷⁸ Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, 196.

таких понять, як мова, знання, тіло, естетичний досвід, політична спільнота, дружба, стають зрозумілішими лише тоді, коли їх обґрунтування походить ззовні, від трансцендентного джерела, тобто від Бога, а для розуміння цього нам необхідне теологічне обґрунтування тих наук, які займаються вивченням усіх цих речей⁷⁹.

Дж. Мілбанк намагається переосмислити розуміння буття як дару від Бога, що є невід'ємною частиною концепції онтології *причетності*. Розуміючи існування творіння як дар від Бога, його неможливо розглядати окремо від Бога. Воно не може бути довершеним без Нього, оскільки і не можемо до кінця зрозуміти, окрім як у його співвідношенні з Богом. Виходячи з цієї позиції, *сутності* (beings), що існують самі по собі, є беззмістовними. Тому, на думку Дж. Мілбанка, кантіанський і постмодерний погляд на буття спустошують смисли світу, оскільки повністю позбавляють його трансцендентного значення⁸⁰.

Мілбанк вважає, що будь-який дар має бути як активно прийнятим, так і переданим іншому. Він пропонує власне розуміння «очищення обміну дарами», що слід розуміти як взаємний і рівноцінний обмін. Мілбанк розуміє божественний дар як такий, що стає даром тільки після того, як ми його приймаємо, і є тим, що повертається до нас у процесі «давання-повернення»⁸¹. Він постійно повторюється, але ніколи не повторює попередній дар, щоб зберегти унікальну цінність кожного дарунку, а також задля того, щоб уникнути рутинізації обміну, коли дар здійснюється заради самого себе, а не заради того, хто приймає його, адже кінцевою метою дару є відносини.

Радикальні ортодокси намагаються подолати розділення між природою і благодаттю, стверджуючи, що благодать не дається людині як щось чужорідне, однак вона пронизує природу від початку. Це пояснюється заздалегідь закладеним надприродним потягом людини до трансцендентного, що доводить: природа також є даром⁸².

⁷⁹ Щипков, «Радикальная ортодоксия»: критический анализ», 54.

⁸⁰ Там само, 68.

⁸¹ Там само, 68-69.

⁸² Бинцаровский, «Радикальная ортодоксия», 489.

Мілбанк осмислює цілу низку богословських понять через призму поняття дару, зокрема він зазначає: «Творіння і благодать – є дарами; втілення Христа – є вищим даром; гріхопадіння, зло і насилля – відмова від дарів; викуплення і прощення (*forgiveness*) – безумовні дари; дар Святого Духа – *donum* (за Августином); Церква – це спільнота, що складає гармонійне поєднання різних дарів (згідно з апостолом Павлом)»⁸³. Підсумовуючи, ми знаходимо, що радикальні ортодокси сприймають дар як первинний принцип буття, а також те, що буття існує тільки через співвіднесеність з Богом та актуалізується в тілі Христа під час євхаристії.

2. Сакраментологія, естетика та літургійність. Радикальна ортодоксія намагається повернутись до передмодерного розуміння мистецтва й естетики як носія одкровення. На думку її представників, танець, образотворче мистецтво, жести, аромат постають «знаковими і символічними», «сакраментальними». Вони переходять до нової оцінки ролі літургії, що приводить нас до божественного, відзначаючи мистецтво як спосіб поклоніння його відображення. Звертаючись до Діонісія Ареопагіта, а також до Вільгельма Еймса, вони наголошують, що теологія є співпрацею між людським і божественним. Літургія ж постає найвищою спробою людини подумати про Бога.

У теології радикальної ортодоксії значна увага приділяється літургії, яка служить інструментом перенесення людини у сферу божественного. Вона наголошує на важливості пізнання Бога всіма органами відчуттів, а також на можливості поклоніння Йому найрізноманітнішими способами, такими як танець, образотворче мистецтво, жести та аромат. Такі прояви поклоніння оцінюються як важливий засіб для вивільнення божественного. Цей акцент на естетиці й мистецтві як середовищах одкровення та поклоніння, як зауважує Г. Ворд, постає новою моделлю особистості в постмодерній перспективі, що формує «оновлену гідність людської природи»⁸⁴. Оскільки для постмодерного мислення центральну роль відіграє досвід, що корелюється з християнською

⁸³ John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (New York; Routledge, 2003), 196.

⁸⁴ Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, (London: Palgrave Macmillan, 2000), 121.

практикою, яка несе в собі обов'язковий досвід покаяння і навернення, на думку Ворда, такі знання є більш глибокими, аніж набуті раціональними методами⁸⁵. Г. Ворд, спираючись на погляди Жана-Франсуа Ліотара, досліджує паралелі та взаємозв'язки естетичного і релігійного досвіду, які є глибоко афективні. Акцент на літургії та естетиці радикальної ортодоксії поділяє і відомий феноменолог сучасності Жан-Люк Маріон, який зазначає: «У богослужінні літургія переносить нас у Божественний простір, де ми можемо відчутти його всіма органами відчуттів, таких як зір, нюх, дотик і навіть смак. Це творить надзвичайну драматичність, яка перевершує навіть оперу... об'єднуючи видиме і невидиме»⁸⁶.

3. Критика модерну. Знані представники радикальної ортодоксії вбачають ключовим наслідком модерну розділення між сакральним і світським, що призвело до так званого «кінця метафізики». Однією з головних тез теології течії є повернення світу у сферу сакрального, яке здійснюється у протистоянні секулярно-нігілістичному світогляду сучасності. Дж. Мілбанк вважає, що наразі кінець модерну лише наближається, що означає крах єдиної системи істини, заснованої на універсальній раціональності, яка створила модерні дуалізми, такі як протиставлення між вірою та розумом. На його думку, модерні парадигми змусили теологію грати за їх «правилах», що врешті визначило її місце в сучасному дискурсі. Тим часом радикальна ортодоксія замість того, щоб діяти в межах цих правил, ставить їх під сумнів, підриваючи основи модерного світогляду⁸⁷.

Кетрін Піксток також відзначає низку тенденцій, що характеризують кризу модерну: людство розчароване у здатності розуму до пізнання об'єктивної картини світу; вчені ставлять під сумнів можливість існування повного раціонального осягнення природи та її законів; філософи визнають, що будь-яка думка є виявом суб'єктивності; етика постала перед проблемою неможливості

⁸⁵ Там само, 123.

⁸⁶ Jane Luc Marion, *The Crossing of the Visible* (Stanford university Press, 2004), 64-65.

⁸⁷ John Milbank, «Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Summa* in Forty-two Responses to Unasked Questions» in *The Postmodern God: A Theological Reader*, ed. Graham Ward (Malden, MA, Oxford: Blackwell, 1997), 265.

сформувати єдину моральну норму, яка могла би бути відірваною від певної традиції та світоглядної системи як власного конкретного контексту. Піксток зазначає, що ці тенденції породжують у людях почуття страху, відсутність цілеспрямованості та схильність до маніпуляцій. Емансипація породила покоління людей, що не розуміють, хто вони є; які не мають ні пам'яті про минуле, ані здатності до глибокої рефлексії заради майбутнього. У таких умовах народжується постмодерна філософія, що протистоїть будь-якій універсальній істині, що у свою чергу, схильна до тоталітарності⁸⁸.

Хоч радикальна ортодоксія зосереджується на критиці модерну, однак вона не є антимодерним рухом. Згідно з Мілбанком, антимодерність, у сенсі протестантського фундаменталізму, – це просте заперечення модерну, а отже, це мислення всередині модерної парадигми. Таким чином, радикальна ортодоксія хоч і критично ставиться до модерну, прагнучи уникнути його припущень і дуалізмів, однак було б некоректно назвати її постмодерним рухом. Мілбанк заявляє, що хоч богослови течії і виступають проти модерну, водночас вони прагнуть врятувати його, відстоюючи потребу в утвердженні альтернативної версії модерну⁸⁹.

Перебуваючи під впливом постмодерністської думки, радикальні ортодокси намагаються виправити її помилки. У розумінні Мілбанка, постмодернізм доходить висновку: оскільки ми не можемо обґрунтувати істину абсолютно, це означає, що істини не існує взагалі. Отже, у контексті постмодернізму відсутність істини розглядається як єдина істина. Радикальна ортодоксія визнає, що ми не можемо претендувати на знання абсолютної істини, але доходить висновку, що істину потрібно розглядати через призму часу та вічності. Мілбанк пише: «Ми визнаємо можливість досягнення істини через участь в акті віри в цю нескінченну істину. Гріхопадіння відбулося через те, що люди намагалися пізнати істину задля себе самих, тому в цьому контексті раціоналізм – це зло.

⁸⁸ Pickstock, «Is Orthodoxy Radical?», 70.

⁸⁹ Milbank, «The programme of Radical Orthodoxy», 4.

Але Бог сам зійшов на землю і сам став істиною для нас, відлуння якої звучить і досі, зосереджуючись у Церкві»⁹⁰.

Варто також зазначити, що радикальна ортодоксія не поділяє постмодерністського уявлення про світ, який заснований на конфліктності та постійній конкурентній боротьбі поміж відмінностями, що врешті породжує і забезпечує роботу ринку. Постмодерні богослови, водночас, лише додають, що Бог охоплює ці відмінності або що Бог виявляється нам в цьому різноманітті. Радикальні ортодокси, у свою чергу погоджуючись з останньою тезою, стверджують: оскільки Бог створив цей світ на добро, а отже, відмінності можуть існувати в гармонії одна з однією, незважаючи на те що земне існування пошкоджене гріхопадінням. Ця гармонія залишається загадковою і ніколи не може бути зрозумілою, адже походить від трансцендентного Бога. Таким чином, богослови течії наполягають на розумінні локальних відмінностей у їх цілісності «як часткових прагнень до чогось більшого»⁹¹. Отже, радикальна ортодоксія виступає проти постмодерного уявлення про конфліктність відмінностей, наполягаючи на потребі гармонійного співіснування відмінностей, але водночас прагне говорити мовою зрозумілою в контексті постмодерну, вступаючи в полеміку з його представниками.

4. Утвердження постсекулярного дискурсу. Радикальні ортодокси, продовжуючи деконструкцію модерних дуалізмів, прагнуть усунути розмежування світського і сакрального, ставлячи під сумнів саме поняття «секулярний устрій». Представники цієї течії намагаються спростувати тезу про можливість об'єктивного опису і пояснення людського життя без посилення на трансцендентне. Вони поділяють уявлення Дж. Мілбанка про те, що саме поняття «світський» є модерним міфом⁹². Отже, радикальна ортодоксія має надію, що після того, як теоретичні основи секулярності будуть деконструйовані, богослов'я отримає нові можливості широкого висвітлення християнського

⁹⁰ Там само, 5.

⁹¹ Pickstock, «Is Orthodoxy Radical?», 70.

⁹² Milbank, John, *Theology and social theory. Beyond secular reason*, 91.

погляду на реальність у публічному просторі. Другий розділ нашого дослідження розкриватиме цю тему більш комплексно.

5. Критика культури та проєкт її трансформації. Радикальна ортодоксія висловлює нетрадиційний погляд на Боже Одкровення для світу, яке слід розуміти як особливий тип взаємовідносин Творця і творіння, в яких відбувається божественне саморозкриття, що виявляється через матеріальні речі (зокрема, через мистецтво), а також через викуплення та перетворення цього світу як на соціально-політичному, так і економічному рівні. Радикальна ортодоксія наголошує на тому, що участь у бутті Бога переливається у сферу людської культури та перетворюється на сферу поезису⁹³. Проєкт культурної трансформації – це участь людини у процесі відтворення первинного задуму Бога щодо творіння. Ми також простежуємо інший аспект трансформації в Грема Ворда, яку він називає «культурною політикою», або «конструктивною культурною критикою»⁹⁴. Ворд стверджує, що одним із аспектів місії церкви постає «читання знаків часу»⁹⁵, намагання вкласти в них якомога більше культурного значення, зокрема, в розумінні тілесності, сексуальності, стосунків, бажань, живопису, музики, міста, природи, політики, та спробувати прочитати ці терміни через граматику християнської віри; граматику, яка могла би бути підсумованою для різних віросповідань⁹⁶. Він наголошує, що один із напрямів місії церкви полягає у виконанні ролі християнського «культурного критика». Загальною для учасників радикальної ортодоксії є розуміння, що справжня політика – це і є еклезіологія, наголошуючи у такий спосіб на політичному характері церкви. Богослови течії стверджують, що сфера культури, мови, історії та людських взаємодій з природою також належить до процесу спільного пізнання божественного. Як людина, беручи участь у божественному творінні через слово Сина, так і людські соціальні обміни можуть відображати обміни всередині Трійці.

⁹³ James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, 79.

⁹⁴ Graham Ward, «Radical orthodoxy and/as Cultural politics», in *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry*, ed. Laurence Paul Hemming (Burlington: Ashgate, 2000), 97-111.

⁹⁵ Там само, 103.

⁹⁶ Там само, 103.

Висновки до першого розділу

Підсумовуючи загальний вступ до критичного аналізу теології радикальної ортодоксії, варто наголосити, що ступінь інтенсивної роботи її представників та рівень інтересу світової богословської спільноти до їх творчості, очевидна новизна деяких підходів до проблем сучасного суспільства та широта питань, що вони їх порушили, дозволяють говорити про радикальну ортодоксію як про нову і добре обґрунтовану теологічну систему, що набуває ще більшого впливу в сучасному богословському дискурсі.

Окреслюючи стан дослідження політичної теології Радикальної ортодоксії, можемо виділити декілька груп джерел та літератури. Першу групу становлять тексти головних теоретиків політичної теології радикальної ортодоксії, які виявляють різноманіття позицій всередині цієї течії. Це тексти Дж. Мілбанка, В. Кавано та А. Пабста, а також окремі роботи інших представників цієї течії, таких як Грем Ворт та Кетрін Піксток. Важливим внеском у розкриття сутності теології течії стала узагальнююча праця представника радикальної ортодоксії Джеймса К. А. Сміта *Знайомлячись із радикальною ортодоксією: картографування постсекулярної теології* (2004), а також збірники програмних статей представників течії, що носять назву *Радикальна ортодоксія: католицьке дослідження* (2000) під редакцією Лоуренса П. Хемінга і *Хрестоматія Радикальної ортодоксії* (2009) під редакцією Олівера Сімона та Джона Мілбанка.

Наступною групою джерел є критичні праці богословів з перспективи різноманітних традицій. Першою слід зазначити реформатський погляд на теологію радикальної ортодоксії, що висвітлений у збірці «Радикальна ортодоксія і реформатська традиція» (2005), де особливо цінні критичні рефлексії висловили такі богослови як Ганс Буршма і Джонан Чаплін. Католицьку критичну перспективу висловлено в статтях Марі Доак та Ніколаса Лаша. Збірка «Бідність радикальної ортодоксії» під редакцією Лізи Ішервуд та Марко Зломістік окреслює менонітську перспективу осмислення теологічних

концепцій течії. Паддісон відстоює пацифістичні позиції Джона Йодера, на противагу мілбанкіанській концепції допустимості насильницької протидії заради захисту найслабших.

Творчий доробок радикальних ортодоксів викликав жваву реакцію серед широкого кола богословів та філософів, які пропонують власні самостійні дослідження теологічних концептів течії, критично обговорюючи ідеї представників радикальної ортодоксії та аргументацію на користь цих ідей. Серед них варто назвати Девіда Дж. Андреа, Ніко Ворстера, Алекса Деагона, Річарда Девіса, Гевіна Хаймана та Стівена Шекспіра. В контексті осмислення проєкту послібералізму, що пропонують радикальні ортодокси, наразі джерел надзвичайно мало. Опублікованими є лише короткі критичні рецензії Роуена Вільямса та Джонатана Коула.

Третю групу джерел становлять релевантні для досліджуваної тематики праці політичних богословів доби пізнього модерну та постмодерну, таких як Рейнхольда Нібура, Юргена Мольтмана, Йоана Баптиста Меца, Карла Шмітта, Джона Говорда Йодера і Джона Капуто. А також важливими для нашого дослідження є праці політичних філософів таких як Чарльз Тейлор, Юрген Хабермас, Алістер Макінтайр, Жак Елул, соціологів Пітера Бергера і Хоссе Казанову. В контексті розгляду політичної антропології фундаментальними є праці Аврелія Августи і Томи Аквінського, що започаткували основні парадигми розвитку теополітичної думки, дискусія між якими актуалізована у творах представників радикальної ортодоксії.

Останню групу джерел представляють праці, присвячені вивченню теології радикальної ортодоксії, що наявні в українському науковому середовищі. Важливою працею для розуміння всього контексту постмодерної та постсекулярної теології є монографія Романа Соловія *Виникаюча церква* (2016), один з підрозділів якої присвячений теології радикальної ортодоксії. Юрій Чорноморець у своїх статтях «Необхідність української Радикальної ортодоксії» (2011) та «Яким буде християнське соціальне вчення в XXI столітті?» (2011), розглядає політичну теологію досліджуваної течії, актуалізуючи її в

українському контексті. Також варто відзначити статтю Анатолія Денисенко «Місія «Радикальної Ортодоксії» як богословська деконструкція поняття «секулярний»» (2012), яка окреслює загальні характеристики радикальної ортодоксії, висвітлюючи її основні богословські положення. Серед російськомовних праць варто виокремити дисертаційне дослідження Даниїла Щіпкова, який досліджує критику Джоном Мілбанком секулярних соціальних теорій, що висували соціологи Нового часу. Однак в нашому дослідженні було висвітлено здебільшого ті аспекти критики Мілбанка, які не були розкритими в дослідженні Щіпкова. Також слід зазначити ґрунтовну статтю Олега Давидова, яка присвячена політичній проблематиці в теології Джона Мілбанка, а також один з розділів *Історії сучасного богослов'я* (2016) українського історика і богослова Дмитра Бінцаровського.

Отже, наявні критичні дослідження політичної проблематики радикальної ортодоксії розкривають її сутність досить фрагментарно, тоді як в українському контексті вивчення теології течії обмежується лише скромним переліком праць.

РОЗДІЛ 2

ТЕОПОЛІТИЧНА ДУМКА ОСНОВОПОЛОЖНИКА РАДИКАЛЬНОЇ ОРТОДОКСІЇ ДЖОНА МІЛБАНКА

2.1. Критика секулярних соціальних теорій

Джон Мілбанк, британський філософ, теолог, культурний критик, поет і професор Ноттінгемського університету, ідейний лідер руху Радикальної ортодоксії, висуває цілісний проєкт переосмислення теології в постмодерному контексті, що посідає помітне місце в західному теологічному дискурсі. Ключовою для розуміння теології Мілбанка постає його деконструкція секулярності, яку він здійснює у своїй книзі *Теологія та соціальна теорія: по той бік секулярного* (1991)⁹⁷, аналізуючи процес утворення автономного світського простору та поступової десакаралізації світу, що сприяли витісненню церкви і теології на периферію публічного дискурсу. Як стверджує автор: «Колись ніякого світського не існувало»⁹⁸, тому він відстоює думку, що поняття секулярної автономії було штучно сконструювали мислителі доби модерну. Основою для її формування стали ідеї філософів Гуго Гроція, Томаса Гоббса і Джона Локка. Зокрема, перший з них здійснює спробу вибудувати соціальну теорію, виходячи з передумови «якби Бога не існувало», намагаючись віднайти простір «чистої влади» або «чистого людства»⁹⁹, що мав бути відмежованим від релігійної сфери. Мілбанк доводить, що світський простір почав редукувати священне до області приватного життя, обмежуючи релігію.

Мілбанк здійснює широке дослідження причин зародження і розвитку світських соціальних теорій та демонструє, що такі теорії були побудовані на основі деформованих християнських теологічних концепцій і практики. Він стверджував, що секулярні соціологічні теорії фактично є єретичними теологічними концептами. Насамперед Мілбанк звертається до поняття «світський», яке має безпосереднє християнське походження. Цей патристичний

⁹⁷ Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1993).

⁹⁸ Там само, 9.

⁹⁹ Там само, 10.

і середньовічний термін (у сенсі «мирський») означав період між гріхопадінням і *есхатон*ом. Отже, все людське життя в цьому проміжку часу є світським. У такий спосіб Мілбанк продовжує традицію Карла Шмітта у знаходженні теологічних коренів сучасних понять. Однак особливу увагу Мілбанк приділяє дослідженню генеалогічних витоків сучасної соціології, яку він розглядає не як наукову дисципліну, але як світоглядну, філософську або навіть теологічну точку зору. Соціологія постає для нього як квазібогослов'я, що намагається пояснювати суспільні й історичні процеси та природу самого суспільства, замінюючи роль церкви і теології¹⁰⁰.

Соціальні науки, на думку Мілбанка, обмежені мисленням у контексті секулярності й, відповідно, керуються її методами, що заважає формуванню об'єктивної картини світу. Критикуючи соціологічні теорії автор піддає сумніву їх секулярні основи. Він наполягає на тому, що в своєму аналізі соціальних процесів, світські соціологи здебільшого ігнорують релігійні чинники, а також значення індивідуальних ініціатив, зосереджуючись лиш на дослідженні соціальних факторів. Отож, він доводить, що ця тенденція веде до обмеженого та необ'єктивного погляду на соціальні процеси, адже поняття «соціальне» не може виступати відокремленим суб'єктом, але існує в нерозривному зв'язку з «релігійним». Зауважимо, що, на відміну від багатьох інших релігійних критиків соціології, Мілбанк не наполягає на тому, що ця наука є редуційною. Однак теолог висуває набагато радикальнішу думку про те, що «немає нічого суто «соціального», що можна виділити з комплексу культурних, політичних і релігійних реалій. Релігія може і, безперечно, мусить брати участь у формуванні соціальної структури»¹⁰¹.

На протиположність сучасному засиллю секуляризму, Мілбанк наголошує на тому, що теологія має повернути собі роль метадискурсу, а всі суспільні науки мусять вивчатися через призму трансцендентності. Теологія ж має, усвідомивши себе як «християнську соціологію»¹⁰², стати справжньою наукою про суспільство,

¹⁰⁰ Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 81

¹⁰¹ Там само, 89

¹⁰² Там само, 383

відкидаючи претензії секулярної соціології, політології, гегельянства, марксизму та нігілізму на цю роль. Завдання теології полягає не лише в осмисленні, але й у критиці та легітимації всіх суспільних знань. Це стосується як питання соціальних відносин, економічної організації, політичної системи, так і питання естетики. Мілбанк зазначає: «Богослов'я мусить запропонувати свій опис скінчених причин, що діють в історії людства, спираючись на власну, з історичної точки зору, особливу віру»¹⁰³. Отже, Джон Мілбанк висуває цілісний критичний проєкт, що намагається побороти секулярні поділи, утвердивши теологізований погляд на політичну і соціальну реальність, закликаючи до переосмислення ролі та завдань теології.

На противагу світській соціології, Мілбанк наводить історичний приклад середньовічного міста, в якому створення гільдій і корпорацій було натхнене християнськими принципами, а політичне життя пронизане релігійними нормами, символами і ритуалами. Через механізми встановлення справедливих цін і благодійності формувалася середньовічна економіка тієї епохи. У цих умовах поняття «соціальне» не було відокремленим суб'єктом, бо «світське» було пронизане релігійними цінностями та принципами. Як середньовічна релігія по своїй суті вже була соціальною, так і середньовічне суспільство було наскрізь пронизане релігійністю.

Окремим напрямом критики Джона Мілбанка секулярних соціальних теорій доби модерну є обґрунтування тези про те, що в корені цих конструктів лежить *насильницька онтологія*. Важливо відзначити його аналіз книги *Левіафан* (1651) Томаса Гоббса, в якій автор доводить, що всі люди у своєму житті шукають користі, перш за все для себе, нехтуючи інтересами інших. Саме це, на думку Гоббса, зумовлює постійні конфлікти та конкурентну боротьбу, яку автор називає «війною всіх проти всіх»¹⁰⁴. Отож, конфліктність і схильність до ненависті й насилля починають розумітися як природні якості людини. Намагаючись вирішити цю проблему, Гоббс відстоює ідею сильної держави, яка

¹⁰³ Там само, 382.

¹⁰⁴ Гоббс, Томас. *Левіафан* (Київ: Дух і літера, 2000), 20.

буде обмежувати гріховність людини, стримуючи насилля за допомогою сили, у такий спосіб примушуючи людей до миру.

Мілбанк зазначає, 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 ніяким 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. Мілбанк стверджує, що філософія Макіавеллі – «це відновлення язичницького політичного та філософського концепту, який постає цілісною системою з власними цілями і цінностями»¹⁰⁵. Інакше кажучи, саме виникнення такого альтернативного міфу на противагу християнству є новим виміром розуміння політичного простору й історії взагалі. У своїх працях Макіавеллі зазначав: «Для організації республіки і встановлення в ній законів необхідно, щоб усі люди були поганими, а також використовували свою злість щоразу, коли матимуть таку можливість»¹⁰⁶. Розмірковуючи над постаттю правителя, Макіавеллі писав: «Набагато безпечніше бути тим, кого будуть боятися, аніж тим, кого любитимуть»¹⁰⁷. Згідно з його теорією, політик не зобов'язаний заохочувати людей до творення добра, але він сам може діяти так, як забажає, виходячи за будь-які морально-етичні межі заради досягнення власних цілей. Аналізуючи ідеї Макіавеллі, Джон Мілбанк визначає їх у категоріях етичного нігілізму, за якими війна і конфлікти постають первинними характеристиками суспільства і єдиним способом його регулювання.

Засновник лібералізму Джон Локк, сформулювавши концепт «суспільного договору», заклав розуміння суспільства, яке складається з окремих індивідів,

¹⁰⁵ Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 23.

¹⁰⁶ Niccolò Machiavelli, Bernard Crick, eds. *The discourses* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1970.), 38.

¹⁰⁷ Niccolò Machiavelli, Quentin Skinner, and Russell Price, *Machiavelli: the prince* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 17.

що отримують особисті свободи та певні переваги, такі як: особиста безпека і невтручання в приватні справи, можливість продавати, укладати договори, навчатися й обирати житло. Все це в обмін на регулярну сплату податків і делегування управлінських функцій окремим особам — створює організм ліберальної держави. Поняття соціального договору визначає: згоду людини поступитися частиною своїх свобод і підпорядкування владі правителя, судді або приєднання до рішення більшості в обмін на захист своїх прав. Мілбанк у цьому контексті зазначає, що така теорія вибудувала ідентичність держави на основі того, що Гоббс назвав необмеженим правом держави «берегти і контролювати своє власне штучне тіло»¹⁰⁸. У цьому разі існує парадокс, оскільки абсолютний суверен, який мусить підпорядковуватися принципам верховенства права, врешті змушений дотримуватися свободи ліберального суспільства. Критикуючи ліберальний устрій, Мілбанк зазначає, що оскільки в контексті сучасної ліберальної держави задля встановлення миру потрібна лише сильна держава, а не обов'язковий консенсус більшості населення, то підкреслюється той факт, що існує суттєва прихована спорідненість між абсолютизмом і сучасним лібералізмом¹⁰⁹. На думку Мілбанка, цей ліберальний зв'язок між політикою держави й егоїстичними членами суспільства мав ключове значення для побудови насильницької онтології ліберальної держави, адже насильство лежить в основі цього суспільного устрою. Він прирівнює його до злочинної організації, що зберігає місцеві вуличні банди під своїм контролем задля утвердження своєї влади і легітимізації потреби свого існування. Мілбанк радикально протистоїть такій онтології, адже вона абсолютно суперечить християнській практиці примирення, а не лише забезпечення відсутності зовнішнього конфлікту¹¹⁰.

Мілбанк доводить, що в основу лібералізму покладена замаскована натуралізація вродженої гріховності людини, переконуючи, що вона за своєю

¹⁰⁸ Томас Гоббс, *Левіафан* (Київ: Дух і літера, 2000), 71.

¹⁰⁹ Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 31.

¹¹⁰ Там само, 24.

природою егоїстична, конфліктна та потребує захисту від інших та самої себе. Отже, в основі цієї теорії лежить уявлення про людство, яке є апріорі дисгармонійним і перебуває в постійному страху перед загрозою. Відповідно це призводить до постійної «боротьби за співіснування». Адже, як вважає Мілбанк, суспільний договір ніколи не може стати справжнім фундаментом для об'єднання людей та встановлення справжньої справедливості¹¹¹. У сучасних демократичних суспільствах саме думка більшості, а не трансцендентна істина, визначає соціальний порядок. Через це актуалізується питання маніпуляції як найефективнішого способу управління і побудови суспільства. Згідно з ліберальною теорією, за визначенням Мілбанка, ринкова економіка стає формою «божественного впорядкування» хаосу та побудови і загальної гармонії. Отже, «прихована рука» ринку в цьому контексті сприймається єдиною силою, що керує історією¹¹².

Філософія Фрідріха Ніцше та його послідовників, на думку Мілбанка, є апогеєм насильницької онтології модерну, адже вони сприймали реальність як анархію, яку неможливо контролювати, окрім як підпорядкувавши її «волі до влади». Ніцше стверджував, що насильство лежить в основі нашого буття, по суті володіючи нами, що приводить нас до розуміння поняття «відмінність», яка, згідно з Ніцше, залишається єдиною істиною, яку людство пізнало по-справжньому. Аналізуючи ніцшеанський погляд на насильство, стає зрозумілим його ставлення до християнства як ворога, оскільки воно унікальне тим, що відмовляється від реальності, в основі якої лежить конфлікт¹¹³. Мілбанк особливо стурбований уявленням Ніцше про природу «відмінностей», оскільки цю нігілістичну онтологію пропагують багато постмодерністів¹¹⁴. Хоч Мілбанк і поділяє критику постмодерністів стосовно модерну, але водночас він звинувачує їх у причетності до використання онтології насилля. На його думку, постмодернізм не може уникнути цієї парадигми, адже побудований на основі

¹¹¹ Milbank, John, «Liberality versus Liberalism», in *The Future of Love: Essays in Political Theology* (London: SCM Press, 2009), 245.

¹¹² Milbank, *Theology and Social Theory*, 41-45.

¹¹³ Там само, 261-2.

¹¹⁴ Там само, 278.

онтологічного пріоритету «первинного хаосу», який, на думку постмодерних мислителів, можна впорядковувати¹¹⁵.

Мілбанк доходить висновку, що насильницька онтологія, що виходить з песимістичної антропології, приводить до посилення насильницького апарату держави, що зі свого боку виявляється у авторитаризмі та репресіях. Також варто відзначити, що такий погляд на людину і суспільство певною мірою легітимізував маніпулятивні технології, що створило сьогodнішню реальність епохи пост-правди. Отож, видається, що зазначені тенденції спонукали мислителів радикальної ортодоксії шукати відповідь у категоричному спростуванні такої антропології та спробі запропонувати радикальну альтернативу.

У цьому контексті буде розглянуто деякі критичні оцінки вищезазначених ідей, які вибудовуються навколо центральної тези – захисту секулярності й незгоди з універсалізацією Мілбанком насильницького (нігілістичного) характеру секулярних дискурсів. Зокрема, Стівен Шекспір, відомий дослідник і критик Радикальної ортодоксії з Ліверпульського університету, у своїй статті «Нові романтики: критика радикальної ортодоксії» висловлює незгоду з категоричним протиставленням проєкту Мілбанка – секулярності, наголошуючи на тому, що він не здатний оцінити позитивний вплив та здобутки світських теорій, вважаючи християнство єдиною самодостатньою традицією, яка не визнає будь-яких інших дискурсів, ідентифікуючи їх як неодмінно язичницькі¹¹⁶. Він характеризує теологію Мілбанка як спробу естетизувати християнські наративи (творення, гріхопадіння та історію Христової спокути) в намаганні подолати хибні дуалізми між предметом і об'єктом за допомогою романтизації дискурсу¹¹⁷. Шекспір визначає теологію Мілбанка і радикальної ортодоксії загалом як ексклюзивістську, недіалогічну та недостатньо самокритичну течію.

¹¹⁵ Debra Dean Murphy, «Power, politics and difference: A feminist response to John Milbank», *Modern theology*, 10, 2 (1994):134.

¹¹⁶ Steven Shakespeare, «The New Romantics A Critique of Radical Orthodoxy Theology», *Theology* 103 (163)(2000):167.

¹¹⁷ Там само, 167.

Вейн Хенкі й Дуглас Хедлі у своїх працях також наголошують на необхідності існування автономії світського порядку, що постає нейтральним простором, у якому може знайти місце кожен, на відміну від «тиранізуючої теології», яку пропонує Мілбанк і вся радикальна ортодоксія. На їхню думку, світська автономія була характерною для всієї історії філософії, а не лише для періоду модерну. Наразі автономний світський простір, відмежований від конфесійної теології, є платформою для діалогу між віруючими та нерелігійними людьми¹¹⁸. Поява світської, автономної філософії стала причиною переосмислення традиційної апологетики, що врешті вплинуло на формування природного богослов'я¹¹⁹.

Постмодерний філософ і богослов Джон Д. Капуто виступає проти догматизму Мілбанка, хоч останній і критикує модерн за його претензію на об'єктивний опис реальності, однак сам Капуто не відкидає поняття світської автономії, вважаючи постмодерн іншим шляхом продовження Просвітницького проєкту. На його думку, «секулярність» потрібна людству як противага задушливим тенденціям в «ортодоксальності», з якими так довго боролись прихильники ліберальних цінностей.

Американський теолог Девід Джоель Андреа у своєму дослідженні також висловлює критичну оцінку соціальної теорії Мілбанка, наголошуючи, що насильницький характер лібералізму не можна вважати абсолютним. На його думку, «ідея причетності секуляризму до насильницького прочитання світу може бути доведеною лише тоді, коли аргумент, що нігілізм є природним винаходом лібералізму, виявиться істиною»¹²⁰.

Продовжуючи цю лінію думки, важливим виявляється критичний аналіз теології Мілбанка, що його здійснив Ніко Ворстер з Північно-західного університету в Південній Африці, який звертає увагу на певні суперечності в намаганні Мілбанка утвердити теологію як метадискурс (королеву наук), а також

¹¹⁸ Douglas Hedley, «Should Divinity Overcome Metaphysics? Reflections on John Milbank's Theology beyond Secular Reason and Confessions of a Cambridge Platonist,» *Journal of Religion* 8 (2000): 275.

¹¹⁹ Hankey J. Wayne, «Why Philosophy Abides for Aquinas,» *Heythrop Journal* 42 (2001): 329-48.

¹²⁰ David Joel, Andrea. «A Critique of John_Milbanks Theology and Social Theory» (Master thesis, Acadia University 2013) 132.

боротьбу проти дуалізму розуму (філософії) та віри (теології)¹²¹. Ворстер ставить під сумнів сам спосіб переконання, що використовує постмодерністські поняття мови і риторики на противагу раціональному обґрунтуванню цього наративу. Він порушує запитання: чи може теологія претендувати на статус панівного дискурсу, використовуючи постмодерністський філософський інструментарій, який він вважає протилежним християнському. Втім, це достатньо дискусійне твердження, з яким не зможуть погодитися представники континентальної філософської теології.

Окрім цієї тези, Ворстер висловлює незгоду з твердженням про насильницький характер усіх форм секулярного дискурсу, що, на його думку, є надто спрощеним баченням історії суспільної думки¹²². Він вважає, що політичний лібералізм виникає саме як намагання убезпечити людей від насилля шляхом боротьби проти однаковості суспільства, що замінюється його плюралізацією. Держава, з перспективи теорії ліберальної демократії, вбачає свою місію в захисті індивідуальних свобод людей та забезпеченні миру між ними. З одного боку, варто погодитись з Воркстером в тому, що насильницька онтологія не є характерною для абсолютно всіх секулярних дискурсів. Розвиваючи його аргументацію, слід ще раз згадати, що ідея створення секулярного простору частково належить Томасу Гоббсу, який мав на меті саме віднайдення миру між релігійними течіями. Тобто в корені секулярний дискурс замислювався як простір мирного співіснування протилежних позицій і світоглядних парадигм. Але, з іншого боку, в результаті утворення секулярного простору відбулося перетворення держави на інструмент насилля (на чому наголошує Мілбанк і пізніше Кавано). Тому наразі можемо стверджувати неефективність концепту секулярної автономії, що набув ще гірших насильницьких форм. Зокрема, в утвердженні домінування ліберальних парадигм, що утискають усі інші світоглядні концепти.

¹²¹ Niko Vorster, «The secular and sacred in the thinking of John Milbank: a critical evaluation» *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 11, 32 (2012): 121.

¹²² Там само, 122.

Знову ж, звертаючись до думки Ніко Ворстера, варто виокремити його зауваження щодо секулярного розуміння *відмінностей* як «конфліктних» та «загрозливих», які він разом з Мілбанком визначає недоліком сучасного лібералізму. Однак Ворстер наголошує на тому, що плюралізм і відмінності не можуть уважатись просто «міфом», стверджуючи, що це «факт життя, з яким так чи інакше ми змушені працювати»¹²³. Стосовно цього контексту ми погоджуємося з автором, адже Мілбанк розуміє відмінності як існуючі, починаючи з відмінностей всередині Триєдиного Бога.

У цьому контексті можна поставити під сумнів екстраполяцію Мілбанком гармонійних взаємовідносин всередині Трійці на реальності людського життя, адже в останньому присутня очевидна гріхозна складова. Складність полягає в тому, що Мілбанк переносить модель взаємовідносин Трійці на влаштування всього суспільного устрою, що включає і нехристиян. Але, як відомо, *відмінність* в контексті людських взаємовідносин часто виступає як діаметрально протилежні позиції, особливо між християнами та нерелігійними людьми, які не можуть бути просто теоретично інтерпретовані як взаємна «причетність до буття Бога», тим переконливіше, якщо деякі позиції ніяким чином не можуть корелювати з християнством, але виступають його абсолютною протилежністю. Отже, виходячи з наведених тез, цей дискурс може бути зрозумілим лише як ідеал, до якого можуть прагнути християни, що втрачає свою обґрунтованість поза християнським наративом.

Критику тоталітарності соціальної теорії Мілбанка продовжує доктор Том Джейкобс із Католицького університету Лювена, зазначаючи, що Мілбанк буде жорсткі межі ортодоксії, яка ґрунтується переважно на католицькій традиції, водночас звинувачуючи всі інші дискурси в пропаганді нігілізму. Мілбанк мислить у категоріях двійкових опозицій, у яких визначає модернізм як «антихристиянський» дискурс; протестантизм – розуміє як напрям спотвореної теології та союзника капіталізму; постмодернізм – зображує кінцевою формою

¹²³ Niko Vorster, «The secular and sacred in the thinking of John Milbank: a critical evaluation», 122.

нігілізму¹²⁴. У цьому контексті Джейкобс зазнає: «Мілбанк вибудовує свій нарратив як остаточну історію світу; на структурному рівні він демонструє досить чіткі риси ідеології священної війни»¹²⁵, чим натякає на присутності тоталітарних тенденцій у думці Мілбанка.

Найбільш ґрунтовно цю думку висвітлює Гевін Хайман з університету Ланкастера, який є одним із найгучніших критиків радикальної ортодоксії і теології Джона Мілбанка, яку він розкриває у своїй книзі *Прогноз щодо постмодерної теології: Радикальна ортодоксія і нігілістична технологія* (2001) та в низці статей. Найперше Хайман стверджує, що Мілбанк насправді не долає проблеми насильства, водночас породжуючи тоталізуюче догматичне насильство християнства як єдино вірний метанаратив¹²⁶. Він вважає, що Мілбанк у такий спосіб бере участь у інтелектуальному насильстві, створивши новий дуалізм між християнством і нігілізмом, у якому християнство є головним дискурсом, а нігілізм – придушеним «іншим». У такому разі християнство постає більш насильницьким, оскільки намагається подолати і викоринити нігілізм. Інакше кажучи, християнство обмежує прийнятні *відмінності*, тоді як нігілізм дозволяє кожній концепції зберігати свою легітимність¹²⁷. Мілбанк у свою чергу зазначає, що це є досить суперечлива критична оцінка, адже автор невірно розуміє глибинний характер християнства. Мілбанк наголошує на тому, що Христос долає нігілізм, бо Він і його послідовники не використовують методів примусу, а лише намагаються переконати людину в тому, що християнство пропонує їй «кращий спосіб життя». Мілбанк звертається до твердження Августина та Діонісія про те, що всі люди мають вроджене прагнення до Бога. За Августином, ми були створені для Бога і наші серця не мають спокою, допоки «ми не відпочинимо в Бозі»¹²⁸. Для Діонісія Божа краса підкоряє собі все і збирає

¹²⁴ John Milbank, «Stale expressions of the management-shaped church», *Studies in Christian Ethics*, 21, 1 (2008): 117.

¹²⁵ Tom Jacobs, «Flirting with premodernity: John Milbank and the return of the (Christian) master-narrative», *The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill University*, 34 (2006): 23.

¹²⁶ Gavin Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001).

¹²⁷ Там само, 63-64.

¹²⁸ David Joel, Andrea, «A Critique of John_Milbanks Theology and Social Theory», 132.

все до себе. Таким чином, християнство є не лише інтелектуальною позицією, яка переконує всіх інших, це більш фундаментальна ідея любові до прекрасного.

Алекс Діагон у відповіді Хайману також зауважує, що при уважному прочитанні виявляється таке: Мілбанк не вважає християнський нарратив абсолютним, наголошуючи лише на тому, що християнство є більш переконливішим нарративом саме через його акцент на мирі, а не на насильстві¹²⁹. Тобто Мілбанк виходить з передумови, що люди за їхнім внутрішнім прагненням до прекрасного та вродженим прагненням до Бога прийматимуть християнський метанаратив лише з огляду на те, що він є «бажанішим» та зможе спонукати людей до більш мирної взаємодії. Однак знову ж таки це не співвідноситься з реальністю сьогодення, коли більшість не сприймає цих тез апіорно. Наразі християнство сприймається лише як одна з можливих світоглядних систем, яку людина може прийняти або ж ігнорувати.

Продовжуючи цю лінію критики, важливо відзначити католицьку оцінку теології Дж. Мілбанка, яку окреслює професор Марі Доак з Чиказького університету. Вона також звертається до цієї проблеми, зазначаючи, що в умовах бажаного домінування християнських практик (у сенсі теології радикальної ортодоксії) в більшості сфер суспільного життя, включаючи вплив на державу, веде до маргіналізації нехристиян. Доак убачає в цій теорії процес «поглинання» публічного простору церквою¹³⁰, у контексті якого вона висловлює острах, що ця політична теологія може загрожувати принципу релігійної свободи, яку слід розуміти не лише як толерантність, але як відсутність примусу в питанні віросповідання. Згідно з Мілбанком, мир може бути досягнутим тільки всередині церкви як спільноти людей, що поділяють християнський нарратив, а, отже, це унеможлиблює досягнення миру між християнами і нехристиянами. Мілбанк, на думку Доак, прагне до встановлення миру «завдяки утвердженню релігійної однаковості (єдності без різниці)»¹³¹.

¹²⁹ Alex Deagon, «Reconciling John Milbank and Religious Freedom: ‘Liberalism’ through Love». *Journal of Law and Religion* 34, (2) (2019): 7.

¹³⁰ Mary Doak, «The Politics of Radical Orthodoxy: a catholic critique», *Theological Studies* 68 (2007): 377.

¹³¹ Там само, 377.

Отже, намагання Мілбанка повернути християнській теології роль метадискурсу може нести в собі небезпеку доктринальної нетолерантності до альтернативних світоглядних позицій, що може мати тоталітарний характер. Наразі ми можемо констатувати наявні історичні приклади такої тоталітарності, хоч і не вміємо універсалізувати будь-яку історичну реальність, враховуючи багато позитивних прикладів церковної поміркованості. Тому в цьому контексті важливо, щоб в умовах бажаного панування християнського метадискурсу завжди залишався простір для вільнодумства. Це врешті є відображенням Божого ставлення до людини, адже Бог дає їй свободу вибору. Таким чином, Мілбанк у своєму категоричному відкиданні всього секулярного, здається, не залишає місця для альтернативних позицій, а тим паче для інших релігій.

Беручи до уваги вищесказане, актуальним у цьому контексті може виявитись звернення до політико-теологічних поглядів Роуена Вільямса, який був одним із учителів та наставників Джона Мілбанка. Вільямс поділяє загальну критику секуляризму Мілбанком, наголошуючи, що секуляризм не є нейтральною світоглядною системою, але насправді постає ідеологією, що підриває трансцендентальне уявлення про світ¹³². Однак Вільямс не підтримує ідеї утвердження такого всеохоплюючого проєкту, що його висуває Мілбанк, адже це може утискати інші нехристиянські релігії, так само як секуляризм діє щодо всіх релігій.

У свою чергу Роуен Вільямс виступає за створення «спільноти громад», за умови існування якої держава послідовно працюватиме з різними релігійними групами, щоб використовувати їхні ресурси для мирного досягнення загального блага¹³³. Такий підхід все ж не відмінняє протистояння конкуруючих перспектив, а також не скасовує суперечки щодо різних бачень стосовно розуміння «блага», але богослов намагається внести в ці відносини принципи взаємоповаги і конструктивного діалогу, чесності, смирення, доброти і прощення¹³⁴. Отже, у цьому питанні ми бачимо, що погляди Вільямса є більш виваженими і

¹³² Williams, Rowan, *Faith in the Public Square* (London: Bloomsbury, 2012), 14-15.

¹³³ Williams, *Faith in the Public Square*, 3.

¹³⁴ Там само, 4.

поміркованими в намаганні віднайти певний баланс у сучасному плюралістичному і полірелігійному суспільстві. Наразі теологія Роуена Вільямса не є частиною Радикальної ортодоксії, але постійно перебуває в діалозі з нею, що врешті може позитивно доповнити її політичну теологію.

Іншу спробу узгодити мілбанкіанську критику світського лібералізму зі збереженням свободи віросповідань здійснює професор Ганс-Мартін Тен Нейпел. У своїй статті «Конституціоналізм, демократія та релігійна свобода» (2007)¹³⁵ він показує квазірелігійний характер секулярного лібералізму, який потрібно деконструювати, пропонуючи ідею побудови «викупленого лібералізму» через поєднання принципів доброчесності (за Мілбанком) та визнання *відмінності*. На його думку, християнство сприяє побудові справжньої релігійної свободи, у рамках якої можуть бути реалізовані ліберальні ідеали терпимості, свободи і рівності, які декларує світський лібералізм¹³⁶.

Отже, Дж. Мілбанк здійснює ґрунтовне дослідження генеалогії ідей, що сформували секулярний та онтологічно-насильницький клімат модерної епохи. Виступаючи з категоричною критикою секулярної автономії, Мілбанк висуває ідею відновлення ролі теології в якості мета-дискурсу, що викликало бурхливу дискусію в богословському середовищі. Підсумовуючи аналіз критичних праць, можемо виділити три групи опонентів. Перша, виступає на захист секулярності, що загрожує втратою нейтрального простору для діалогу (Д. Дж. Андреа, Р. Ворстер, Дж. Капуто, С. Шекспір, В. Хенкі та Д. Хедлі), тоді як друга критикує відстоювання радикальним ортодоксом християнства як єдиновірного метанаративу, що, на думку опонентів Мілбанка, відкриває шлях для тоталітарного догматичного насильства (М. Доак, Т. Джейкобс та Г. Хайман). Третя група (Р. Вільямс, Г.Т. Нейпел), у свою чергу, намагається віднайти третій шлях поміж радикальним запереченням секуляризму та його підтримкою. В контексті продовження лінії думки другої групи, було відзначено амбітність поглядів радикальної ортодоксії, в яких виправдано вбачається небезпека

¹³⁵ Ten Napel, Hans-Martien, *Constitutionalism, Democracy and Religious Freedom* (London: Routledge, 2017), 94-97.

¹³⁶ Там само, 106.

торжества тоталітарності християнського дискурсу. Більш зважений підхід до вирішення цієї проблеми, вбачається у можливості збереження світоглядного плюралізму та можливості висловлювання різноманітних світоглядних позицій в публічному просторі. Водночас християнська теологія могла наново переосмислити своє місце в ньому, вже не як маргінального небажаного учасника діалогу, але як того, хто активно залучений в різні сфери публічного обговорення, осмислюючи всі суспільні проблеми з богословської перспективи.

2.2. Онтологія миру як альтернативний метанаратив

На противагу радикально критикованій «насильницькій» світській соціальній теорії, Мілбанк пропонує звернутися до християнської онтології миру як альтернативного метанаративу. Водночас, він відкидає твердження постмодерністів про можливість уникнути метанаративності, хоча б тому, що сьогодні у західному світі продовжує домінувати головний метанаратив неоліберального капіталізму. На його думку, будь-який опір існуючому наративу можна також сприймати як метанаратив¹³⁷. Теолог погоджується з такими мислителями, як Жан-Франсуа Ліотар і Жак Дерріда, що така розповідь не мусить бути обов'язково метафізично обґрунтованою. Він стверджує: «Християнський наратив, як і всі описи, по своїй суті є «вигадкою», не більш метафізично обґрунтованою, ніж інші наративи. Теологічна мова не мусить претендувати на пряме пояснення реальності, бо мова й дійсність тісно переплетені між собою»¹³⁸. Отож, призначення християнського наративу полягає в тому, щоб забезпечити кращу історію, надати більш переконливий міф, який постає альтернативою нігілізму нашого часу.

Ніко Ворстер звертає увагу на наявну амбівалентність теорії Мілбанка, адже, з одного боку, засновник радикальної ортодоксії наголошує на необхідності утвердження теології як метанаративу, а з іншого – намагається уникнути критики постмодерністів, стверджуючи, що всі наративи є «однаково

¹³⁷ Tom Jacobs, «Flirting with premodernity: John Milbank and the return of the (Christian) master-narrative», *The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill University*, 34 (2006): 1.

¹³⁸ Там само, 2.

метафізично необґрунтованими». У цьому контексті Ворстер запитує: «Яким чином, засновуючи свої погляди на «вигадці», ми можемо сподіватись на переконливість цього конструкта?»¹³⁹ Інакше кажучи, як переконати людей в тому, що християнство є кращим наративом, якщо ми самі визнаємо його фікцією? На його думку, така теологія ще більше посилює релятивізм (проти якого й намагається боротися Мілбанк), і це призводить до того, що торжествує «своєрідний нігілізм, який розглядає істину як завжди невловимий і теоретичний дискурс, що обмежується простими розповідями»¹⁴⁰.

У відповідь на критику Ворстера варто наголосити, що Мілбанк хоч і називає християнство «вигадкою», але він має на увазі, що вона є творчою, риторичною практикою. Як зазначає Мілбанк, «фіктивна» не обов'язково означає «неправдива». Але, на його думку, «ми мусимо проходити через теологію і нігілізм, бо обидва є, по суті, неправдивими, вирішуючи замість цього «заблукати» в «землі тіней...», незважаючи на те що ці кінцеві наративи мають бути остаточно відкинутими»¹⁴¹. Отож, засновник радикальної ортодоксії доходить висновку, що людина змушена змиритися зі станом постійного блукання серед наративів та метанаративів, зі станом постійного пошуку, усвідомлюючи, що певно ніколи не зможемо пізнати істину про реальність, яка нас оточує.

Втім, концепт «християнства як альтернативної вигадки (міфу)» не може бути достатньо переконливим, адже він лише іманентизує Бога і Його Слово, спонукаючи людей прийняти його суто завдяки естетичній перевазі християнського наративу, що, власне, є слабким аргументом. Його можна було б підсилити тезою, що наголошувала б на ефективності християнської практики примирення на основі історичних даних. Отже, поетизація християнського наративу, що її запропонував Мілбанк, може надихнути на переосмислення

¹³⁹ Vorster, «The secular and sacred in the thinking of John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* Milbank: a critical evaluation», 124.

¹⁴⁰ Там само, 124.

¹⁴¹ Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 324.

християнства в іншому світлі, однак не може переконати людину в істинності християнства.

Дж. Мілбанк категорично відкидає секулярні світські теорії, що ґрунтуються на міфі щодо вродженої конфліктності та схильності до насильства, які мусять бути «приручені розумом». Християнство пропонує уявлення про світ як гармонійну та мирну реальність. На його думку, будь-який політичний проєкт має створювати відчуття, що ми живемо в реальності, де реалізація добра і справедливості може бути принаймні можливою; вважати, що добро є більшим за людську ілюзію і постає кінцевою реальністю.

Мілбанк засновує свою онтологію миру на розумінні «творення з нічого» (*creatio ex nihilo*) як дару від Бога. Різноманіття, що Він його створив, є безкінечним відображенням божественної багатогранності. Відповідно, гармонія у світі є втіленням божественної гармонії¹⁴², у той час як насильство та зло є вторинними вторгненнями у реальність. Саме тому насилля має розглядатися як порушення цього божественного порядку¹⁴³. Християнство, як стверджує Мілбанк, не намагається стерти відмінності, а скоріше упорядкувати їх. Водночас воно відкрите до нескінченно нових доповнень і прозрінь, прагне перетворити диференційовані елементи на гармонію всередині тіла Христового¹⁴⁴. Для теолога розуміння «причетності до Бога» є ключовою концепцією онтології миру. Він використовує цю томістичну концепцію, щоб уявити відмінності як частину гармонійного порядку. Тож, християнське життя має розумітися як поезія (*poesis*), покликана постійно переосмислювати та пояснювати історію у світлі Голгофського Хреста. Наше поетичне існування зрештою веде нас до зустрічі з Богом¹⁴⁵. Отже, Мілбанк здійснює спробу замінити конструкт насильницької онтології – наративом миру та гармонії, які, він уважає, можливо втілити в сучасних реаліях.

¹⁴² Milbank, «Beyond secular reason», 431.

¹⁴³ Milbank, John, *Being Reconciled. Ontology and pardon* (London: Routledge, 2003), 17.

¹⁴⁴ John Milbank, «Postmodern critical Augustinian: a short summa in forty-two responses to unasked questions», *Modern Theology*, 7, 3 (1991): 227.

¹⁴⁵ Milbank, John, *The word made strange: Theology, language, culture* (Oxford: Blackwell, 1997), 1.

Окрім цього, постають важливі запитання: у контексті вибудовування цього метанаративу, яка конфесійна традиція буде для нього формотворчою? Чи зможе вона бути достатньо гнучкою, щоб вміщати різні доктринальні системи, і чи можливо, за умови збереження віросповідної відкритості, сформувати загальний спільний для всіх метанаратив? Роберт Шрайтер зауважує, що Мілбанк вірить в об'єднану церкву, якою вона насправді не є, а історичний досвід церкви демонструє те, що кожна церква претендує на право розповісти власну версію християнського метанаративу¹⁴⁶. Мілбанк зі свого боку пропонує неоплатонічну версію інтерпретації християнства, яка претендує на роль метанаративу, однак «це не вирішує проблеми відсутності інтелектуальної єдності в християнському середовищі»¹⁴⁷, – зазначає Девід Дж. Андреа.

Втім, ключове запитання до цього концепту звучать так: чи така зміна наративу, яка мусить перемінити уявлення про природу суспільства, зможе змінити саму природу суспільства та людини зокрема? Чи зможе це суттєво вплинути на зменшення насилля? Варто зауважити, що до появи зазначеного міфу Нового часу насильство існувало в різних формах як у часи Середньовіччя, так і в попередні епохи. Таким чином, це питання повертає нас до проблеми схильності людей до насилля як психологічного, так і фізичного. Християнська традиція визначає це як наслідок гріхопадіння. Таку схильність підтверджують історії постійних воєн, що були зумовлені як політичними інтересами владних еліт, так і прагненням звичайних людей до збагачення шляхом пограбування сусідніх племен, міст або держав. Мілбанк зі свого боку висуває ідею можливості досягнення гармонії поміж людьми за відсутності будь-якого примусу, а отже за відсутності насильницького апарату держави (хоча він чітко не артикулює цю тезу, але вона виходить із загального контексту його поглядів на державу та особливого акценту на мирній онтології). Отож, ця концепція видається перебільшено оптимістичною в її баченні антропології, враховуючи історичний досвід постійних воєн, розвитку кримінального елемента, який присутній наразі

¹⁴⁶ Robert J. Schreiter, «From Postmodernity to Countermodernity: John Milbank's Undertaking». *Continuum* 3, (1) (1994): 301.

¹⁴⁷ Andrea, David Joel. «A Critique of John_Milbanks Theology and Social Theory», 122.

у всіх країнах світу. Також доречно згадати приклад відомого Стенфордського тюремного експерименту, що був проведений Філіпом Зімбардо у 1971 році, В умовах цього експерименту буде простежено, що люди, які виконували роль наглядачів в тюрмі, згодом почали використовувати різноманіть садистські методи супроти ув'язнених. Такий експеримент продемонстрував наявність схильності людей в умовах надання їм відповідних повноважень чинити насилля.

Для глибшого розкриття цієї проблематики ми здійснимо невеликий екскурс в історію розвитку питань антропології, адже вони мають ключове значення для нашого критичного аналізу. Августин Аврелій, який своєю працею *Civitas Dei* заклав фундамент християнської політичної теології, вбачав причину всіх конфліктів та воєн саме у гріховності людини, її схильності до насилля та розбещеності. Спростовуючи панівну думку того часу, що занепад та врешті зруйнування Риму було наслідком відходу від язичництва та приходу християнства, безумовно, він не відкидав «революційного» характеру євангельського вчення, однак бачив його як силу, що здатна врятувати людство завдяки посланню любові, що може забезпечити мирне співіснування людей. Врешті він стверджував, що падіння Риму було пов'язане насамперед із моральним занепадом, культурою гордості й ідолопоклонства. Августин вбачав корінь зла в самій людині, а його насіння – в її волі. Наголошуючи на тому, що людина «зла» за своєю природою, Августин сформулював так звану песимістичну антропологію.

Тома Аквінський висунув альтернативну ідею більш оптимістичного бачення людської природи, наголошуючи на створенні людини за «образом і подобою Божою», а також на присутності Бога в людині через Духа Святого. Він зазначав: «Бог присутній в усьому своєю сутністю, своєю силою та присутністю, як причина до дій. Така присутність властива тільки розумним істотам, у яких Бог перебуває як істота, яка пізнає й любить... Ніщо інше, крім благодаті, яка освячує, не може бути причиною цього образу присутності Божественної Особи... разом із благодаттю ми отримуємо Святого Духа, який дарований нам і мешкає в

нас»¹⁴⁸. Аквінат наголошував на неушкодженості природи людини після гріхопадіння, що дозволяє йому бачити людину чистою, доброю та здатною до гармонійної мирної взаємодії.

Мартін Лютер у своїй теології відроджує ідеї Аврелія Августина, а саме: його бачення тотальної гріховності людини. Він стверджує, що інтелект і воля людини є пошкодженими та «підкореними дияволом». На його думку, лише дія благодаті може посіяти добре зерно в душі людини, однак людина все одно стоїть перед вибором: прийняти благодать, творячи благо, або ж діяти відповідно до схильностей своєї природи. Лютер переосмислює концепт двох царств, розділяючи людство на духовне і світське. Оскільки він вважав неможливим досягнення абсолютної гармонії людства, адже навернення всіх людей до християнства виявляється нездійсненим, невирішеною залишається проблема гріховності та схильності до зла як нехристиян, так і тих, хто вірує, однак не завжди робить правильний вибір. Тому, на його думку, функція держави полягає в тому, щоб носити «тимчасовий меч» для встановлення миру та порядку шляхом стримування людей від завдання шкоди собі й іншим. Цю лінію думки ширше розкриває Томас Гоббс у своїй праці «Левіафан», заклавши концепт песимістичної антропології в основу соціальної теорії лібералізму. Безумовно, його політична теорія є нерозривно пов'язаною із серією масштабних воєнних конфліктів, таких як Тридцятилітня війна в Європі, а також англійська громадянська війна, свідком якої був сам автор.

В умовах Нового часу, в якому панували антропоцентризм і позитивізм, що зумовлювали непереборну віру в майбутній прогрес людства завдяки нескінченним можливостям людського розуму, відроджується й антропологічний оптимізм. Під впливом ліберальної теології народжується рух «соціального Євангелія», натхненниками та лідерами якого постають Чарльз Кінгслі й Фредерик Морис, Вашингтон Гладден, а також Вальтер Раушенбуш. Ідеї соціального Євангелія ґрунтуються на переосмисленні концепту Царства Божого, яке, на їхню думку, християни мусять будувати в сучасній суспільно-

¹⁴⁸ Аквинский, Фома, *Сумма теологии*. Т. 1.43.3 (Київ: Алетейя, Эльга, 2007) 447.

політичній реальності. Для теології руху був особливо характерний оптимізм щодо самої природи людини та можливості побудови ідеального суспільного устрою за допомогою просвітництва і соціальних реформ. Однак Перша і Друга світові війни продемонстрували утопічність таких підходів як у християнських богословських колах, так і у світських, що підтвердило остаточний провал просвітницького проєкту з його вірою в доброту природи людини.

Протестантський богослов Рейнхольд Нібур в 1941–1943 роках пише працю *Природа й доля людини*, в якій намагається переосмислити виклики війни, а також питання антропології. У своїх роздумах він доходить припущення про подвійність людської природи, яка, з одного боку, є схильною до добра, справедливості та прагнення до етичного ідеалу; з іншого – вона є грішною, недосконалою та схильною до насилля, що постає наслідком гріхопадіння. Отже, він наголошує на двох полюсах складної природи людини, яка несе в собі суперечливі елементи як доброго, так і злого, визначаючи людську природу «поміж ангелами і тваринами». Водночас тваринний складник є не менший за «ангельський», у такий спосіб наголошуючи на недоречності перебільшеної надії на доброту людини. З огляду на це, він вибудовує свою аргументацію проти пацифізму.

Виділяють три елементи у ставленні Нібура до людської природи. По-перше, це бачення людини як образу Божого, що зумовлює її здатність до творення добра. По-друге, Нібур наполягає на її слабкості та скінченності, однак не розглядаючи цю скінченність як джерело зла. По-третє, наявність зла в людині є наслідком її небажання визнати свою залежність і незахищеність і знову ж таки прийняти власну скінченність¹⁴⁹. Важливо зазначити, що Нібур, як і Августин, у своїх думках не протиставляє «доброчесний» розум і «грішне» тіло людини. Він уважав, що саме завдяки розуму люди схильні до егоцентризму, гордості, а також до винаходу механізму вчинення насилля. Він убачає головну проблему людини в переоцінці здатностей власного розуму, що, власне, є характерним явищем для

¹⁴⁹ Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man: A Christian interpretation* (Louisville: KY John Knox Press, 1996), 150.

післявоєнних філософської та богословської думок. Нібур категорично відкидав намагання побудувати досконалу систему громадської організації за допомогою раціональних схем, що теоретично мало би забезпечити людство від конфліктів¹⁵⁰.

Для Нібура вчення про гріхопадіння постає єдиним емпірично перевіреним ученням християнської теології. Саме розуміння наявності в людині гріха зумовлює потребу в примусі задля встановлення справедливості, врівноваження соціальних відмінностей та протистояння тиранії. Загальновідомою є формула Нібура, яка говорить про вимушеність насильницьких інститутів у рамках демократичного устрою: «Здатність людини до справедливості робить демократію можливою; але схильність людини до несправедливості робить демократію необхідною»¹⁵¹.

Хоч Р. Нібур стверджував часткову доброту людини, однак його особливий наголос на обмеженості, егоїзмі, гордості людини схиляє його до підкреслення потреби в більш песимістичному погляді на людину. Центральним об'єктом його дослідження постала сама історія та присутня в ній трагедія (насилля, несправедливість, жадібність тощо). Це зумовлювало його песимізм щодо історії, адже людина, на його думку, обов'язково повторюватиме помилки свого минулого. У такий спосіб він прагне забезпечити людство від марних ілюзій щодо його майбутнього, з огляду на причетність людини до трагічного виміру її історії. Підсумовуючи, варто наголосити, що Нібур бачить ідеальне влаштування суспільного життя не в утопічному світлі, де панує непохитний мир і справедливість, але суспільство, в якому буде достатньо правосуддя і в якому примус буде достатньо ненасильницьким та діятиме з метою забезпечити людство від самознищення.

Отже, антропологічний песимізм і оптимізм стали двома глобальними парадигмами, які сформулювали право-лівий політичний спектр сучасної політики. Наразі ми можемо говорити про них як про кінцеві точки маятника,

¹⁵⁰ Юлія Бублей, «Християнський реалізм Нібура». geopolitica.ru, квітень, 15.2015.

<https://www.geopolitica.ru/article/hristianskiy-realizm-nibura>

¹⁵¹ Niebuhr, Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness: a Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 32.

поміж яких рухається історія політичного теологічно-філософського дискурсу. Радикальна ортодоксія продовжує лінію думки оптимістичної антропології, спростовуючи гоббсове песимістичне бачення людства як такого, що перебуває в постійному конфлікті та нездатне до мирної взаємодії. Джон Мілбанк критикує Рейнхольда Нібура за його обмежувальний погляд на людину, яка поставлена в рамки того, чого вона може досягти й чого вона зробити не в змозі. Мілбанк відкидає нібуріанський погляд на політику, яка «здебільшого є лише технологіями та маніпулюванням фізичними силами», доводячи, що любов завжди є другорядним намаганням врегулювати ці сили. Церква, згідно з Мілбанком, постаючи носієм справжньої політики, може принести нову реальність, яка буде радикально відмінною від попередньої історії. У такий спосіб Мілбанк намагається побороти радикальний песимізм Нібура щодо людини, історії та майбутнього, намагаючись дати надію на можливість трансформації світу. Але цей погляд не враховує фактичності трагічної реальності світу і природи людини, здійснюючи лише світоглядну втечу від проблеми зла. Саме тому, як було вже зазначено вище, концепція Мілбанка страждає від перебільшеного оптимізму щодо природи людини. Конструктивнішим видається повернення до парадигми визнання гріховності (недосконаlostі) природи людини. Однак не в розумінні Августином чи пізніше Лютером «повної зіпсованості» людини, яке врешті розвинув Нібур. Його «християнський реалізм» певним чином радикалізував песимістичні уявлення про людину, наголошуючи на тотальній непримиримості людей, що зумовлює потребу у знаходженні лише штучно сконструйованого балансу сил. Такий погляд також є певною мірою крайністю, як і погляд радикальних ортодоксів на природну доброту людини. Якщо звернутися до історичного досвіду, ми спостерігаємо в суспільстві як прояви тотального насилля, експлуатації та непримиримості, так і прояви милосердя, любові та спільної роботи задля загального блага. Тому акцент на одній з цих невід'ємних характеристик природи людини веде нас до необ'єктивного погляду на реальність, а отже, й до побудови нежиттєздатної політичної теології. Наразі постає потреба в

поверненні до більш зваженого погляду на природу людини, який міг би бути визначений терміном «смиреної» антропології. Згідно з цим уявленням, людина, що усвідомлює власну схильність до несправедливості й насилля, може всіма силами прагнути до мирної та гармонійної взаємодії з людьми. Такий погляд покликаний віднайти певний баланс. Надмірний оптимізм може призвести до процвітанню ще більшого зла, адже лише проголошення реальності мирною не може викоринити факт існування проблеми насилля. З іншого боку, песимістична антропологія веде до самопригнічення, в якому людина, визнаючи себе не здатною до миру, доходить висновку, що самозбереження завдяки накопиченню зброї залишається єдиною можливим шляхом для виживання. Як відомо, історія політичної думки постійно рухається в межах цих двох крайнощів, що ставить перед нами виклик у знаходженні відповіді на питання істинного розуміння природи людини.

Запропоноване звернення до концепції, яку було названо «смиреною антропологією», може здатись актуальним лише в контексті взаємодії в середовищі християн, які глибоко усвідомили власну гріховність і прийняли рішення прагнути до мирної взаємодії та вибудувувати гармонійну реальність усупереч своїй занепалій природі та потенційній конфліктності суспільства. Однак в контексті питання розуміння природи всіх людей (враховуючи християн, нерелігійних та представників інших релігій) видається доречним зважати, з одного боку, на наявність їх схильностей до конфліктів, насилля, маніпуляції тощо, але, з іншого боку, мислити людство як таке, що має надію на мирне співіснування, якого можливо досягти лише за умови докладання зусиль у регуляції суспільних відносин: побудова здорових інститутів стримування насилля та випрацювання інструментів для запобігання перевищень повноважень цих інститутів (їх приклади вже існують в західних демократичних країнах, але наразі переживають періодичні кризи). Але окрім регуляції та обмежень, можуть паралельно впроваджуватись політики виховання доброчесності в громадян та сприяння їх самоорганізації, на чому наголошують

радикальні ортодокси (цей аспект буде детально розглянуто в 3-му розділі нашого дослідження).

Інший важливий критичний аргумент в контексті осмислення «онтології миру», висловив Ніл Робертсон з Королівського коледжу в Галіфаксі (Канада). Він влучно діагностує його наївність, а також запитуючи: «Чи є онтологія миру, за Мілбанком, насправді є християнською? Чи відповідає його погляд на проблему зла ортодоксальному християнству?»¹⁵² Відповідаючи на ці запитання, він наголошує на тому, що Мілбанк хоч і наслідує Августина в багатьох парадигмах своєї думки, однак суперечить йому в питанні вирішення проблеми зла у світі. Згідно з Августином, Бог у своєму творінні передбачив існування зла і диявола, але Він може перетворювати будь-яке зло на добро. Вчення про первородний гріх зумовлює погляд на людину як на істоту, що втратила славу Божу. Тобто основа ортодоксального християнства це не гностична втеча від зла шляхом переосмислення онтології, а перетворення зла як приналежності божественному провидінню. Саме ця августиніанська концепція відношення добра і зла стала основою для побудови сучасної концепції теодицеї. Виходячи з цього, Робертсон наголошує: «Мілбанк ніби прагне ухилитися від зла, а не подолати його. Отож, його «онтологія миру» є наївною; він може проповідувати мир, але ніколи не може зробити його справжнім»¹⁵³. У такий спосіб автор досить влучно характеризує намагання Мілбанка ніби ігнорувати проблему зла та наявність трагічного виміру реальності, що веде до певної міри утопічності його поглядів. Отож, виходячи з критики Робертсона, випливає, що ця концепція радикальної ортодоксії виявляється неортодоксальною.

Водночас, через неоднозначність праць Мілбанка, ми не можемо говорити про абсолютне нехтування ним трагічного виміру реальності. Зокрема, це розкривається в його оцінці пацифізму. Він розуміє цей світогляд як такий, що прагне стимулювати людей до повної відмови від насилля, проголошуючи мир первинною реальністю. Однак, на думку Мілбанка, «бездіяльність перед лицем

¹⁵² Niel G. Robertson, «Milbank and Modern Secularity», in *Deconstructing of Radical orthodoxy: postmodern theology, rhetoric and truth*, ed. Wayne J. Hankey and Douglas Hadley (Ashgate Publishment Limmited, 2005), 91.

¹⁵³ Там само, 91.

насилля робить пацифістів причетними до акту насилля; стверджуючи, що така позиція є ще більш аморальною та навіть більш насильницькою, ніж позиція силової протидії»¹⁵⁴. Контекстуалізуючи, можемо припустити, що пацифістська проповідь, в умовах несправедливої війни на Сході України, також виступає опосередкованою підтримкою насилля та несправедливості. Такі прояви видається неможливим прирівняти до навмисних насильницьких злочинів, однак така пасивність накладає відповідальність за поширення ще більшого зла.

Варто зауважити, що в цьому аспекті існує певна суперечливість у поглядах Джона Мілбанка, адже, з одного боку, він радикально відстоює пріоритет онтології миру, категорично виступаючи проти насильницької онтології Нового часу (численні обґрунтування якої також мали благородні цілі), але з іншого – він категорично засуджує пацифізм, виправдовуючи використання насилля для захисту найближчих та найслабших. Хоч Мілбанк і не пояснює цього аспекту, але цей аспект може бути більш зрозумілішим завдяки розмежуванню його теоретичних поглядів і практичних шляхів трансформування світу. На теоретичному рівні він прагне мислити «так, ніби зла не існує», і, лише замінюючи наративи, можна встановити мирну онтологію, яка спочатку пануватиме на теоретичному рівні, а потім втілиться і на практичному. Однак допоки цього не відбулося, ми змушені мислити в контексті сучасних реалій панування насильницької онтології і тому на практичному рівні пацифізм виявляється для Мілбанка хибним шляхом утвердження миру.

Важливо відзначити окремий напрям критики позиції Мілбанка щодо пацифізму з перспективи теології Джона Говарда Йодера, який запропонував Ангус Паддісон¹⁵⁵. Йодер є одним із найвпливовіших менонітських богословів ХХ століття, що відомий своєю працею *Політика Ісуса* (1972)¹⁵⁶, в якій він відстоював радикальний пацифізм, вважаючи його найбільш характерним для вчення Христа. Ця критика яскраво демонструє центральні відмінності між

¹⁵⁴ Milbank, John, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London: Routledge, 2003), 29.

¹⁵⁵ Isherwood, Lisa and Marko Zlomislčić, ed. *Poverty of Radical orthodoxy* (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 250.

¹⁵⁶ Yoder, John H., *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 250.

радикальною ортодоксією та менонітською традицією. Паддісон виділяє три позиції, що оскаржують спроби Мілбанка виправдати насильство з перспективи йодеріанської теології. По-перше, це відсутність у Мілбанка чіткого розмежування поміж спротивом і покорю. Йодер, завдяки своєму апокаліптичному баченню політики, наголошує на тому, що Христос приносить у цей світ мир як нову есхатологічну реальність¹⁵⁷, у той час як Мілбанк розуміє мир таким, що є відкладеним у часі¹⁵⁸ (додержуючись поглядів Августина). Церква, для Йодера, має бути пацифістською саме тому, що так вона проголошує цей новий вимір Христової реальності, діючи за її законами; вона «покликана бути такою, якою покликаний бути світ у кінцевому вигляді»¹⁵⁹. Він наголошує, що обов'язки церкви не слід плутати з обов'язками держави, якщо ми не хочемо повернутися до помилкової ідеї утвердження «християнського світу».

По-друге, автор зазначає, що хоч Мілбанк і декларує своє захоплення християнством як універсальною релігією, однак він остаточно не поділяє логіки цієї тези, зокрема, у питанні застосування насилля. Він повертається до августиніанського розуміння *agape* як «сусідської любові», що означає перевагу в любові до тих, хто найближчий до нас, а також до незнайомих людей, з якими людина пов'язана певним досвідом, прагненням до спільних цілей або ж переживанням певної трагедії¹⁶⁰. Мілбанк наполягає на тому, що насильство може бути виправданим задля захисту найближчих людей, якими також постають представники однієї національності. Згідно з Йодером, Мілбанк втрачає цілісне розуміння універсальності християнства, яка унеможлиблює виправдання вбивства християн, котрі відрізняються від нас своєю національністю. Але оскільки християни є членами тіла Христового, то будь-яке насилля поміж ними є недопустимим¹⁶¹.

¹⁵⁷ Там само, 238.

¹⁵⁸ Stanley Hauerwas and John Milbank, 'Christian peace', in *Must Christianity Be Violent Reflections on History, Practice, and Theology*, ed. Kenneth R. Chase and Alan Jacobs (Grand Rapids: Brazos, 2003), 211.

¹⁵⁹ Isherwood, Lisa and Marko Zlomislić, ed. *Poverty of Radical orthodoxy*, 159.

¹⁶⁰ Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, 40.

¹⁶¹ Isherwood, Lisa and Marko Zlomislić, ed. *Poverty of Radical orthodoxy*, 159.

Однак, захист ближнього, що зумовлює насильницьке втручання, є актуальним і поза межами міжнародного протистояння. Але якщо і розглядати це питання в цьому контексті, то байдужість і непротивлення глобальному насиллю щодо співгромадян під час війни – породжує ще більшого насилля та страждання невинних. У цьому контексті доцільно наголосити, що можлива участь християн (інших національностей) у несправедливій, загарбницькій війні ставить під сумнів членство таких людей у тілі Христовому. Позиція Мілбанка в цьому питанні вбачається більш ніж справедливою, адже пацифізм тут виглядає як цинічне ігнорування жертв насилля.

По-третє, Ангус Паддісон, відповідно до теології Йодера, наголошує на тому, що протистояння лише несправедливому насиллю обмежує всеосяжний, глибинний характер послання Ісуса. Згідно з Йодером, Христос відкидає навіть такі прояви насилля, що здійснюються заради благородних і справедливих цілей¹⁶². Відповідаючи на цей аргумент з позиції Мілбанка, варто зазначити, що намагання захистити найближчого та найслабшого є вбудованою в нас інтуїцією, що робить пацифізм протиприродним. Також Мілбанк відповідає Стенлі Хауервасу, який вважає, що в такому разі християнський пацифізм мусить кидати виклик нашим інтуїціям, які можуть бути наслідком гріхопадіння. Однак, Мілбанк наголошує, що ці інтуїції не можуть уважатись викривленням гріхопадіння, «адже намагання захисти невинних є вкорінення в нашу анімаційність (тваринний інстинкт) втілення та конечності»¹⁶³. Проте це твердження здається суб'єктивним і недостатньо переконливим, адже існують протилежні випадки бездіяльності в умовах небезпеки для ближнього, а тим більше, коли небезпека стосується співгромадян, з якими людина не пов'язана сімейними зв'язками. Втім, Мілбанка переконує, що ця проблема може стати для нас зрозумілішою, якщо поставити себе на місце пацифіста і припустити, що найближчі та найдорожчі нам люди виживають після певної трагедії, у події якої ми так і не втрутились задля припинення насилля. Запитання постають так: чи

¹⁶² Там само, 160.

¹⁶³ Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, 39.

зможуть ці люди зрозуміти позицію нашого благочестивого нейтралітету? І чи не будуть всі наші майбутні взаємовідносини з ними заплямовані нашим вибором?¹⁶⁴

Такий погляд видається більш ніж справедливий, адже реальне життя показує, що насильницьку боротьбу проти зла люди сприймають набагато більш благородною і справедливою, аніж «високоморальне споглядання». У результаті такої поведінки церкви і окремих християн вони можуть остаточно втратити не лише свою репутацію, а і, власне, «сіль» (що слід розуміти як трансформуючий вплив), адже їхній авторитет буде підірваний не лише теоретичною, але й бездіяльною «миротворчістю».

Отже, концепт «онтології миру» має на меті запропонувати альтернативний метанаратив, на протипагу насильницькій онтології модерну. В цьому контексті було окреслено основні критичні зауваження Ніко Воркстера, який не погоджується з мілбанкіанським ставленням до християнського наративу як до «більш переконливого міфу», вважаючи, що це ще більше посилює релятивізм. Роберт Шрайтер та Девід Дж. Андреа, у свою чергу, висловлюють сумнів щодо можливості сформувані «єдиний» християнський метанаратив, в умовах множинності його інтерпретацій. Н. Робертсон звертає увагу на наївність концепту онтології миру, а також на відхід Мілбанка від ортодоксального августиніанського погляду на проблему зла. А також А. Паддісон висвітлив йодеріанську критичну перспективу в дискусії щодо пацифізму. Висвітливши центральні парадигми політичної антропології від радикально песимістичної до утопічно оптимістичної, було зроблено висновок про необхідність повернення до середньої між ними позиції, що враховує здатність людини як до насильства й жорстокості, так і до миру та гармонії.

2.3. Обмін дарами як основа економічних відносин

Формулюючи засади свого проекту політичної теології, Джон Мілбанк звертається до ідей соціалістів сер. XIX – XX століття, щоправда,

¹⁶⁴ Там само, 39.

переосмислюючи їх у світлі теологічних пошуків постмодерну. Мілбанк виходить з передумови, згідно з якою, концепт соціалізму походить з ранньохристиянської моделі спільноти, що дає підставу сприймати соціалізм як оптимальну альтернативу сучасному суспільному устрою. Запропонований Мілбанком «християнський соціалізм» виступає свого роду «проекцією релігії на соціально-політичну сферу». ¹⁶⁵ Представники радикальної ортодоксії наголошують, що Божі милосердя та любов, явлені у Христі, спонукають християн застосовувати ідеали доброти та любові до ближнього в соціальній практиці. У цьому сенсі, Мілбанк розвиває ідеї раннього християнського соціалізму, що також закликав до практичного застосування християнських чеснот у суспільному бутті. Про це, зокрема, йдеться у есе Мілбанка «Чи були «християнські соціалісти» соціалістами?» (2009). Богослов підкреслює, що британські вікторіанські соціалісти ґрунтували свої погляди на християнських принципах, позиціонуючи себе як достатньо консервативну, анти-просвітницьку течію, що відстоює збереження «аристократичної ієрархії»¹⁶⁶.

Мілбанк стверджує, що і християнські, і світські соціалісти повинні спільно працювати на розвал сучасної капіталістичної системи і глобальної політики¹⁶⁷. Але водночас він зосереджує увагу саме на критиці світського соціалізму, звинувачуючи його в недостатній соціалістичності, що виявляється у відсутності переконливої економічної альтернативи капіталізму. Головною ж тезою Мілбанка є критика намагань світських соціалістів діяти в межах збудованого просвітниками ліберального конституційного порядку, роблячи безуспішні спроби «цивілізувати» ринкову систему та виправити її найгірші прояви несправедливості. Внаслідок такого підходу, світський соціалізм потрапляє в ґносеологічні та онтологічні координати капіталізму, адже він залишає недоторканими основи, на яких будується капіталізм. Соціалістичні спроби

¹⁶⁵ Джон Мілбанк, «Християнство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...», 285-290.

¹⁶⁶ Milbank, John, «Were the «Christian Socialists» Socialist?», in *The Future of Love: Essays in Political Theology* (London: SCM Press, 2009) 63-74.

¹⁶⁷ Milbank, John, «Policing the Sublime: A Critique of the Sociology of Religion», in *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), 118.

врегулювати соціальну нерівність та забезпечити більш справедливий розподіл благ залишають незмінною існуючу соціальну антропологію, що визначає суспільство як сукупність конкуруючих індивідів, котрі керуються лише прагненням до самозбереження¹⁶⁸.

Важливо зауважити, що Мілбанк намагається відійти від загальноприйнятої класифікації політичного спектру, згідно з якою праві прагнуть мінімізувати втручання держави у ринкову економіку, а ліві навпаки обґрунтовують необхідність збільшення державного контролю. Адже, не дивлячись на те, чи йде мова про мінімальний чи тотальний контроль ринку, обидві ідеології сьогодні все ж визнають необхідність існування ринкової економіки. За Мілбанком, мета соціалізму полягає не в тому, щоб якнайкраще врегульовувати капіталістичний ринок, але щоб здійснити трансформацію самого ринку¹⁶⁹. У цьому сенсі, політична теологія Мілбанка є більш радикальною, ніж мислення в традиційному політичному ліво-правому спектрі. Мілбанк намагається мислити більш глобально, що підриває саме уявлення про ринок, який керується лише «сліпими» силами попиту та пропозиції. Він закликає розвивати альтернативну соціальну уяву, що наголошує на здатності людини до справедливого та чесного обміну. У суспільства має існувати спільна концепція блага, яка стала б загальним консолідуючим фактором, котрий перевершує короткострокові цілі, що поділяють лише окремі члени суспільства. Спільне бачення блага, говорить нам про те, що може означати «справедливість» для нас, саме в практичному вимірі. Тут бачення Мілбанка перегукується з поглядами Аласдаіра Макінтайра. Один з уривків його відомої книги *Після доброчесності* (1981) містить сценарій, коли два виборці, прийшовши на національні вибори, віддають свій голос відповідно до тієї політики, яку вони вважають «справедливою»¹⁷⁰. Вони віддають свій голос за протилежні, за своїм політичним спрямуванням, партії, оскільки вони припускають різні уявлення про те, що є «справедливістю».

¹⁶⁸ Milbank, John, *Theology and Social Theory*, 14.

¹⁶⁹ Hyman, Gavin, «John Milbank», in *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Cavanaugh, W.T., Scott P.M. (Hoboken, NJ : John Wiley & Sons, 2018), 324.

¹⁷⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: Notre Dame Press, 2007), 227–37.

Теза Макінтайра полягає в тому, що сучасні ліберальні демократії урівноважені подібними моральними зіткненнями. Вони навіть не можуть бути охарактеризовані як розбіжності, оскільки, як чітко заявив Л. Вітгенштайн, розбіжності відбуваються у спільному контекстуальному тлі, на основі якого розбіжність може бути вирішена, в принципі. Але в наших сучасних плюралістичних культурах у нас немає такого загального тла. Наші суперечливі моральні цінності самі походять від суперечливих і часто незрівнянних систем вірувань чи припущень. У цьому контексті сучасні демократичні держави не здатні до продукування загального бачення; єдине рішення, яке вони можуть запропонувати, – це процедурно обґрунтований консенсус, який слугуватиме лише «збереженню миру». Сучасні демократії тим самим забезпечують механізм, завдяки якому ці конкуруючі інтереси можуть бути узгоджені. Те, чого вони зробити не в змозі – це сформулювати спільне уявлення про те, що є «благом» для спільноти загалом. Без такого уявлення – спільноти залишатимуться назавжди розділеними, а політичний простір буде просто ареною для зіткнення конкуруючих інтересів. Саме для того, щоб відійти від цього жорстокого глухого кута, і Макінтайр, і Мілбанк підтримують необхідність традиції: у випадку Макінтайра – традицію доброчесності, похідну від Арістотеля, а у випадку Мілбанка – традицію католицизму, яка сама може розглядатися як спадкоємець минуло. Така традиція може носити в собі спільну концепцію блага, навколо якої можна визначити чесноти та організувати політичні спільноти.

Ідеї християнського соціалізму Мілбанка викликав жорстку критику з боку світських соціалістів. Виходячи з ліберальної ідеї рівності, яка відкидає ієрархію в будь-якій формі, вони засудили заклик Мілбанка відновити привілейований суспільний «клас». Хоча Мілбанк поділяє християнське вчення, згідно з яким всі люди створені Богом рівними, він, однак, не переконаний, що ця доктрина має спростовувати ієрархічну політичну структуру, а також легітимізувати ліберальну концепцію формальної рівності. На думку автора, ідеологія егалітаризму є важливою для ефективного розвитку капіталістичної системи,

адже в умовах боротьби рівних індивідів, що прагнуть до самозбереження та самовдосконалення, знаходить свій вияв основна рушійна сила капіталістичної економіки. Капіталізм може процвітати лише за умови, якщо традиційні ієрархії та нерівності залишаються зруйнованими. Однак, виходячи з досвіду останніх століть, Мілбанк констатує, що капіталізм породив ще більшу нерівність, яка перевершила попередні прояви патерналістської нерівності. Чим більше суспільство стає «формально» рівним, тим яскравіше проявляються нерівності в розподілі багатства, у можливостях впливати на політичне життя; нерівність у доступі до освіти, медицини, а також нерівність в забезпеченні особистих прав¹⁷¹. Отже, абстрактна формальна рівність завжди породжує фактичну нерівність, але не в змозі забезпечити «справжню рівність», яку Мілбанк розуміє в рамках ієрархічних структур, що побудовані на основі компетентностей, якими наділена кожна людина. Реалізуючи свій потенціал, вона займає своє місце в «ієрархічній структурі експертів», що зорієнтовані на досягнення загального блага. Політичну онтологію, згідно з Мілбанком, слід вибудовувати завдяки мудрості більшості («всіх»), доповненої аристократизмом чеснот «небагатьох» і об'єднаної авторитетом «одного»¹⁷². Політичне життя здійснюється у постійній взаємодії цих суб'єктів.

Основні засади антропологічного вчення Мілбанка полягають у визначенні людини як культурної, творчої, раціональної та соціальної істоти. Важливо підкреслити, що ці характеристики не є вторинними «доповненнями», які можна розуміти як еволюцію первісної тваринної сутності людини. Навпаки, творча та культурна діяльність людини – це невід'ємна частина її природи, адже людина є причетною до божественного буття і існує лише у нерозривному зв'язку з Ним. У цьому контексті Мілбанк звертається до поглядів засновника теорії британського консерватизму Едмунда Берка який стверджував: «Ми, як тварини, не обираємо свій спосіб життя, але як культурні тварини ми можемо збудувати себе як людей. В той час як політичне суспільство – це не спроба мінімального

¹⁷¹ Human, «John Milbank», 326.

¹⁷² Давыдов Олег. «Via græmoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка». *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* № 3 (33) (2015): 377.

взаємного втручання в космос, а скоріше колективна спроба в часі реалізувати людський потенціал у творах мистецтва та наукових винаходах...»¹⁷³.

Мілбанк доводить, що ліберальна держава та капіталістичний ринок «спотворюють» розуміння людської природи. Згідно з християнським вченням про гріхопадіння, гріх є спотворенням людської природи, а не характеристикою її початкового стану, а отже бажання до самоствердження є неприродним для людини і веде тільки до розчарування і смерті. У той же час, «віддаючи себе», людина знаходить свою справжню природу в актах взаємності та обміну. «Бо коли хто хоче спасти свою душу, той погубить її, а хто погубить свою душу заради Мене, той знайде її» (Мт. 16:25 УГТ). Отже, сучасна концепція ізольованої особистості, яка прагне до самозбереження та самовдосконалення, – це спотворення того, ким насправді є і має бути людина. Як зауважив провідний англіканський теолог Роуен Уільямс: «Сучасна політика передбачає різні уявлення про людину, які не відповідають дійсності... Нас активно заохочують жити в суперечності з тим, ким ми є насправді, з тим, як насправді працюють наш розум і почуття»¹⁷⁴.

Мілбанк зазначає, що в особистих стосунках, у щоденній взаємодії із родиною, друзями, колегами та сусідами, люди, здебільшого, не поводять себе згідно з уявленнями сучасної індивідуалістичної антропології. У цих сферах поведінка людей скоріше відповідає християнському розумінню людини, що створена «за образом і подобою» Божою. У приватному житті людські індивіди будують стосунки на основі взаємного дарування, подяки та повторного дарування¹⁷⁵, а, отже, здатність до цих практик свідчить про можливість мирної та гармонійної взаємодії між людьми. На цій основі Мілбанк закликає до перенесення цих практик на політичну та економічну сфери. «Обмін подарунками або взаємність повинні стати головним принципом управління як економічною, так і політичною сферами. Це дозволило б відновити в новій версії

¹⁷³ Milbank, John. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* (Oxford: Wiley Blackwell, 2013), 182–83.

¹⁷⁴ Williams, Rowan. «Foreword», In *Blue Labour: Forging a New Politics*, ed. Ian Geary and Adrian Pabst (London: I. B. Tauri, 2015).

¹⁷⁵ Milbank, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, 257.

античну та середньовічну ідею політичного як продовження дружби в рамках спільного етосу»¹⁷⁶. Отже, Мілбанк наголошує на розмежуванні, яке існує між реальним характером взаємовідносин людей та антропологічним вченням, яке проповідують світські соціалісти. Але варто зауважити, що узагальнення Мілбанка є не об'єктивним у всіх випадках, адже слід визнати, що значну роль відіграє характер особистісних взаємовідносин та соціального контексту, в якому живе конкретна людина.

Британський критик радикальної ортодоксії Гавін Хейман приходять до висновку, що погляди Мілбанка достатньо амбітні, але їх складно реалізувати на місцевому рівні без глобальної політичної трансформації. Теорія Мілбанка вписується в контекст сучасних політичних вчень, які вважають неможливою, локальну політичну трансформацію без відповідної глобальної трансформації¹⁷⁷. Тобто в умовах панівного капіталістичного устрою, неможливо у окремому регіоні реалізувати ідеальний осередок соціалізму, що матиме всеосяжний вплив. Однак, Мілбанк не погоджується з такою критикою свого проєкту, висувуючи своє бачення глобального світового порядку, що міг би базуватися на основі справедливості, яка поєднується з милосердям. Він вважає, що такий порядок може бути реалізований у формі «символічного та репрезентативного центру світового уряду» (еквівалент втраченої імперської ролі), який визнавав би духовний примат Папи Римського, або принаймні не виступав би проти християнських цінностей¹⁷⁸.

Водночас, Мілбанк мислить і на локальному рівні, що дає практичний вимір його концептам. Мова йде про його проєкт «громадянської економіки», яка б забезпечувала загальне благо на рівнях індивіду, сім'ї та громади, які в щоденному житті практикують справедливий взаємний обмін¹⁷⁹. Він визначає елементи такої економіки: розподіл ризику у всіх фінансових операціях між кредиторами та позичальниками, інвесторами та власниками, роботодавцями та

¹⁷⁶ Там само, 27.

¹⁷⁷ Hyman, «John Milbank», 329.

¹⁷⁸ Milbank, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, 257.

¹⁷⁹ Milbank, John. «The Blue Labour Dream», in Ian Geary and Adrian Pabst (eds), *Blue Labour: Forging a New Politics*, (London: I. B. Tauris, 2015) 38-39.

працівниками; удосконалення законодавства стосовно професійних товариств (гільдій); проведення перемовин стосовно встановлення цін, зарплат, а також вартості акцій між власниками, працівниками, акціонерами та споживачами, включаючи в ці перемовини етичний вимір¹⁸⁰. На противагу світським соціалістам, які на думку Мілбанка намагаються лише частково обмежити засилля капіталістичного ринку, що виявляється у спробах регламентувати експлуатацію робітників, демонополізувати окремі галузі підприємництва тощо, богослов, зі свого боку, пропонує шляхи глобальної перебудови основ економіки, які могла б втілювати християнські соціалістичні принципи милосердя та взаємності. Отож, можемо прийти до висновку про всеосяжний вимір політико-теологічного проєкту Мілбанка, який вимагає глобального та локального перетворення соціальної, культурної, політичної та економічної сфер на основі християнських принципів.

Розвиваючи свій проєкт християнського соціалістичного устрою, Мілбанк критикує концепт суспільства як «простого простору», для якого характерний безпосередній зв'язок між централізованою державою та окремим індивідом. Натомість він пропонує ідею «складного» або «готичного» простору¹⁸¹, що складається з великої кількості асоціацій, що опосередковують відносини держави й індивіда, роблячи їх багатовимірними. У такий спосіб, богослов повертається до середньовічного поняття «складного тіла», які є цілим, а не просто підпорядкованим більшому цілому¹⁸². У цій моделі велика кількість асоціацій постають довершеною і складно-розгалуженою мережею, в якій різні юрисдикції, перекриваючи один одну, унеможливають вибудовування сталого політичного суверенітету¹⁸³. Отже, Мілбанк пропонує конструювати владу на основі мережі асоціацій, які взаємодоповнюють одна одну та убезпечують, таким чином, від можливої авторитарності. Джонатан Часплін скептично оцінює перспективи реалізації такого проєкту, зазначаючи, що він може бути втілений в

¹⁸⁰ Там само, 39.

¹⁸¹ Milbank John, *The word made strange: Theology, language, culture* (Oxford:Blackwell, 1997), 275.

¹⁸² Там само, 275.

¹⁸³ Там само, 276.

життя лише в умовах «готичної» структури Кембриджського університету, але не може виступити у ролі керівництва для державного конституційного порядку, покликаного ефективно боротися проти структурної несправедливості¹⁸⁴. Втім аргумент Чапліна залишається недостатньо обґрунтованим, адже, як буде показано в наступному розділі, запропонована Мілбанком мережа асоціацій покликана активізувати місцеве самоврядування, яке розосереджуватиме владу. При цьому асоціації існуватимуть у зв'язку з центром та з іншими асоціаціями, що сприятиме вирішенню глобальних питань, включаючи боротьбу зі структурною несправедливістю.

Окреслюючи контури асоціативної архітектури суспільства, Мілбанк звертається до популярної в 1920-х роках в Великобританії концепції гільдійського соціалізму, що був різновидом робітничого соціал-реформізму, який обґрунтовував можливість переходу до соціалізму шляхом передачі підприємств гільдіям (об'єднанням) робітників різних галузей економіки. Концепція передбачала широке залучення робітників до вирішення всіх питань, пов'язаних з їхньою сферою діяльності. На думку Мілбанка, діяльність підприємства має і надихатися оновленим «професійним етосом», в якому виробництво сприймається як дар спільноті¹⁸⁵. Згідно з цією соціалістичною версією корпоративізму, виробничі відносини мають впорядковуватись завдяки діяльності професійних гільдій, кооперативних банків та фінансових судів, які консультуватимуть робітників, сприятимуть утвердженню законів про регламентацію цін, обсяг прибутку та протидії монополії¹⁸⁶.

Важливим аспектом нового політичного влаштування, на переконання Мілбанка, мають стати «спільноти любові» або «спільноти друзів», які пов'язані спільним переживанням радості, миру та спілкування в повсякденному житті¹⁸⁷. Поняття «спільнотності» Мілбанк вважає основоположним для формування засад ідеального соціально-політичного та економічного устрою суспільства.

¹⁸⁴ Там само, 182.

¹⁸⁵ John Milbank, «Socialism of the Gift, Socialism by Grace» *New Blackfriars* 910 (77), (1996): 543.

¹⁸⁶ Там само, 544.

¹⁸⁷ Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 23.

Розкриваючи сутність спільноти, Мілбанк наголошує, що вона завжди існує в нерозривному зв'язку з релігією. Така спільнота існує лише заради себе самої, не маючи інших цілей. Вона виникає поза всякою необхідністю, «по благодаті», в ситуації спілкування людей та їх спільного проживання. Спільнота за своєю суттю є ірраціональною¹⁸⁸. Цей фактор є важливим, адже, відмежовуючись від досвіду християнських соціалістичних рухів минулого, Мілбанк не закликає до встановлення соціального порядку за допомогою сили, а також не намагається нав'язувати якийсь конкретний різновид спільнотності.

Вищеописаний аналіз концепції *спільноти* приводить до питання про те, яким чином буде вона організованою? Богослов, нажаль, не дає чіткого пояснення шляхів побудови та організації альтернативної спільноти. Він вважає неможливим створення універсальної програми суспільного устрою, даного раз і назавжди, як це пропонує секулярна соціологія.¹⁸⁹ Побудова гармонійної та ідеальної форми суспільного устрою можлива лише за умови врахування особливостей конкретного соціального контексту. Цей підхід видається зваженим, адже Євангеліє також не дає чітких рекомендацій стосовно форм суспільного устрою, а лише наголошує на основоположних принципах його організації. Втім, залишається відкритим питання: чи справді завдання теології (політичної, зокрема) полягає лише у заклику повернутися до євангельських істин? Чи можливо, її завдання також включає в себе актуалізацію цих істин в контексті сучасності, а отже, і віднайдення конкретних відповідей на виклики часу? В такому разі, питання щодо форми майбутньої спільноти та способу залучення до неї залишається актуальним і потребує подальшої розробки.

Світські соціалісти намагаються налагодити більш справедливий розподіл благ за допомогою держави, що використовує методи примусу для досягнення цієї цілі. З богословської перспективи, політика, що намагається змусити людей бути добродійними, суперечить християнській ідеї добровільної пожертви. В умовах сучасних соціалістичних держав податки стають інструментом насилля

¹⁸⁸ Щипков, «Радикальная ортодоксия: критический анализ», 155.

¹⁸⁹ Кырлежев Александр, «Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного,» *Логос* 4 (67) (2008): 29

щодо заможних громадян, з ціллю акумулювання ресурсів для допомоги соціально незахищеним групам населення. Ідея допомоги нужденним є біблійною, однак метод відбирання фінансів у населення залишається насильницьким. Опоненти цієї ідеї зважатимуть, що в умовах ліберальної демократії – громадяни, обираючи соціалістичний уряд, погоджуються з таким суспільним договором, який встановлює такий порядок розподілу. Однак варто зауважити, що підприємницький прошарок завжди кількісно поступається робітничому та іншим, що унеможлиблює повноцінне суперництво на виборах, а, отже, зумовлює певну несправедливість цього суспільного договору. Так, світський соціалізм, по суті, підтримує тоталітарні схильності ліберального уряду.

Водночас, концепція соціалізму Мілбанка не пропонує реальних важелів, що могли б забезпечувати справедливий розподіл, виходячи з передумови, що соціалізм досягається «по благодаті». Сподівання на те, що люди самі перебудовуватимуть економічні відносини на основі взаємного дарування, безумовно, є теоретично привабливим, однак практично недосяжним. Проблема пов'язана з розуміння природи людини, як такої, що здатна не лише приймати подарунки, але й постійно дарувати їх. Однак соціальні реалії демонструють, що члени суспільства схильні до дарування лише в окремих випадках, які часто-густо обмежуються близьким колом знайомих. Існують випадки абсолютного самозречення окремих осіб, життя яких наповнене актами безвідплатного дарування, але таких прикладів мало, що ставить під сумнів можливість утвердження такого порядку на глобальному рівні.

Відсиланням Мілбанком свого проєкту саме до ідей соціалізму видається недоцільним, адже він сам наголошує на тому, що соціалізм радикальних ортодоксів істотно відрізняється від християнського соціалізму, що поширився в Німеччині, Франції, Англії в середині XIX століття – в першій половині XX століття¹⁹⁰. Богослов критикує історичні прояви соціалістичної політики, як такої,

¹⁹⁰ Милбанк, Джон, «Надзор за возвышенным: критика социологии религии.» *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 3 (31) (2013), 284.

що намагається діяти в межах капіталістичного ринку, наголошуючи на потребі у глобальному перебудуванні «правил гри», замінивши їх принципами взаємного обміну дарами, справедливого розподілу благ та повернення ціннісних орієнтирів в економіку. Через відмінність соціалістичної теорії Мілбанка від історичних проявів соціалізму, було запропоновано класифікувати його проєкт як «посткапіталістичну економіку», «теологію справедливого обміну» або ж «солідаризм» як пропонує Ю. П. Чорноморець. Також варто зауважити, що термін «соціалізм» ніяк не може уникнути негативних конотацій в українському контексті, що зумовлено невдалою реалізацією комуністичного проєкту Радянським Союзом.

Отже, є підстави стверджувати, що концепція «християнського соціалізму» Мілбанка є цікавою спробою деконструкції світського соціалізму, однак цей проєкт має риси утопізму, адже будується на романтизованому уявленні про можливість побудови економіки на основі взаємного дарування, що практично неможливо реалізувати в глобальному вимірі.

2.4. Відносини держава і церква в контексті постсекулярного дискурсу

У цьому підрозділі буде зроблена спроба окреслити основні контури вчення Мілбанка про державу та можливості церкви взаємодіяти з нею. Виходячи з категоричного заперечення існування світського простору, британський богослов визначає державу як продукт онтології насилля. Як зазначалось вище, Мілбанк розуміє владу, а також її втілення – державу, як насильницький інструмент. Сучасна держава, перш за все, прагне до утвердження своєї влади, а не до забезпечення загального блага. Ліберальна держава постає як «демонічне» утворення, в якому не залишається місця для любові і справедливості¹⁹¹. Зокрема, в одному зі своїх есе Мілбанк категорично виступає проти будь-якої державної політики, закликаючи врятувати тільки те, «що можна зберегти для кожної окремої людини в цей момент: наприклад, забезпечити, щоб кожна транзакція

¹⁹¹ Milbank, John. «The Body by Love Possessed: Christianity and Late Capitalism in Britain,» *Modern Theology* 3 (1) (1986): 78.

була якомога справедливою та позбавленою капіталістичного прибутку»¹⁹². Радикальна негативна оцінка Мілбанком держави як однозначного інструменту насилля викликала неоднозначну реакцію богословської спільноти. Основна лінія критики зумовлена нечітким визначенням Мілбанком поняття «насилля», яке стає синонімічним для поняття влади. Зокрема, католицький богослов Ніколас Лаш звертає увагу, що Мілбанк наслідує Ніцше у визначенні влади лише як інструмента пригноблення. На думку Лаша, не має достатніх богословських підстав для того, аби відкидати будь-яку владу як таку, що носить абсолютно насильницький характер і загрожує людині¹⁹³. З ним погоджується Річард А. Девіс, на переконання якого, висуваючи узагальнені судження, Мілбанк, насправді абстрагується від конкретної реальності. Реформи (навіть у несправедній державі) можуть бути корисними для людей, тому варто відрізнити конкретні ситуації від абстрактних висновків¹⁹⁴. Ніко Ворстер також звинувачує Мілбанка в надмірній універсалізації, апіорному визначенні всіх інститутів влади як насильницьких, що залишає поза увагою численні факти позитивних прикладів конструктивної політики держав, спрямованої на забезпечення загального блага. Він наголошує, що не всі форми насилля «обов'язково є поганими, адже іноді виникає необхідність насилля, яке карає, захищає, звільняє і примиряє».¹⁹⁵ Однак, ця лінія критики Мілбанка видається не до кінця об'єктивною, адже у певних випадках він виправдовує насилля, зокрема, для захисту ближнього.

Іншу стратегію критики теорії Мілбанка про державу як продукт онтології насильства, пропонує Ганс Бурсма. Як зауважує реформатський богослов, правосуддя можливо знайти і поза церквою, а тому є аморальним заклик «залишати громадянську сферу та економіку в суспільстві, позбавленому цінностей, вважаючи, що лише церква є істинним полісом і єдиним місцем, де

¹⁹² John Milbank, «Enclaves, or Where Is the Church?», in *The Future of Love: Essays in Political Theology* (London: SCM Press, 2009), 143.

¹⁹³ Nicholas Lash, «Not Exactly Politics or Power?» *Modern Theology* 8, (4) (1992): 358.

¹⁹⁴ Davis, Richard, «Political Church and the Profane State in John Milbank and William Cavanaugh» (PhD thesis, University of Edinburgh), 2013.

¹⁹⁵ Vorster, Niko, «The secular and sacred in the thinking of John Milbank: a critical evaluation», 122.

мають вплив Божа гостинність і справедливість»¹⁹⁶. Критичні ремарки Бурми заслуговують на увагу, адже наявні політичні інститути далекі від абсолютної досконалості, однак це не скасовує того факту, що в західному світі світські благодійні організації соціального спрямування, державні та приватні заклади у сфері охорони здоров'я, судова система, державні соціальні програми, зокрема, субсидіювання та інші – досягли достатньо високого рівня у справі підвищення рівня життя, забезпечення справедливості та добробуту. Однак необхідно також визнати, що ці інституції та соціальні програми формувались під впливом християнських принципів доброчесності, рівності та справедливості. Звісно, недоцільно говорити про західну демократію як про ідеальну політичну систему (адже це видається неможливим в силу гріховності людини), однак маємо усі підстави визнати існування структур, в яких корупційний елемент та інші види зловживань зменшились до значно нижчого рівня, ніж, зокрема, в Україні. Отже, якщо доречно визнати факт позитивного впливу церкви на побудову західних інституцій в минулому, тоді чи варто категорично відкидати можливість такого впливу у сьогоденні?

Оскільки за справедливість у світі змагаються не тільки християни, то постає питання, чи вважає Мілбанк можливою участь християн у їх боротьбі. Розмірковуючи над питанням, Джефрі Стаут зазначає – якщо Мілбанк визнає таку можливість, то цим він імпліцитно легітимізує секулярну політичну сферу. Але якщо він вважає неможливою участь християн у світських соціальних проєктах, тоді його теологія насправді не може нічого запропонувати сучасній політичній думці, «окрім ностальгії та утопічних фантазій»¹⁹⁷. Відповідаючи на ці зауваження, Мілбанк погоджується, що християни можуть співпрацювати зі світськими колегами, «соціалістами, комуністами й анархістами» у процесі побудови «міста Божого»¹⁹⁸. Ця співпраця вимагає пошуку спільної основи однак,

¹⁹⁶ Hans Boersma, *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 239.

¹⁹⁷ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 105–106.

¹⁹⁸ John Milbank, «Culture: The gospel of affinity,» in *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Oxford: Routledge, 2003), 21.

при цьому не слід нівелювати відмінності між християнськими і нерелігійними соціальними активістами.

Французький філософ Жак Елул, у свою чергу, розцінює ентузіазм Мілбанка щодо коаліційної політики як прояв політизації християнства. Співпрацю антихристиянських кіл із щирими християнами, спільну роботу буржуазних інтелектуалів і фабричних працівників, взаємодію фашистів та євреїв, або християн і мусульман у «братській гармонії» можна сприймати як «перемогу духу». Але спочатку слід з'ясувати, що це за основа, яка дозволить подолати расові і класові розбіжності і усунути найжорстокіші метафізичні і релігійні відмінності? Елул переконаний, що такою основою може стати тільки політика¹⁹⁹. Водночас він ставить під сумнів можливість справжньої солідарності, що викликає у часи боротьби проти спільного ворога²⁰⁰. Втім, видається, що в цьому аспекті Елул схильний до максималізму, адже справжнє примирення відмінностей є лише метою, до якої ми можемо прагнути, однак шлях до її досягнення передбачає необхідність співпраці та діалогу. Можливо, мета (наприклад, досягнення загального блага) може бути достатнім консолідуючим фактором. Водночас, варто погодитись з Мілбанком, на думку якого, християни не повинні прагнути до тотальної єдності з нехристиянами, зберігаючи свою ідентичність, та водночас уникаючи ізоляціонізму. Дещо риторично Мілбанк заявляє: «Я англіканин, а не анабаптист!»²⁰¹. Тобто він не заперечує державу як таку, а сповідує несприйняття такої форми державності, яка не спрямовує свою владу на досягнення загального блага, як його розуміє церква. Отож, під вогнем критики опиняється сам проєкт ліберального устрою держави, яка не ставить собі за мету досягнення блага та утвердження християнських цінностей. Врешті Мілбанк приходять до висновку, що церква повинна виконувати пастирську роль щодо до держави. В есе «Тіло, що керується любов'ю»²⁰², він захищає право

¹⁹⁹ Jacques, Ellul, *The Political Illusion* (New York: Alfred A. Knopf, 1967), 20.

²⁰⁰ Там само, 20

²⁰¹ John Milbank, «The Invocation of Clio», in *The Future of Love: Essays in Political Theology* (London: SCM Press, 2009), 215.

²⁰² John Milbank, «The Body by Love Possessed: Christianity and Late Capitalism in Britain». *Modern Theology* 3 (1), (1986): 35–65.

церкви коректувати державну політику, виступаючи з приводу актуальних економічних, освітніх та інших питань. Ця теза Мілбанка є важливою і для вітчизняного християнського співтовариства, адже представники українських церков схильні вбачати пророчу функцію церкви лише у викритті та засудженні аморальних вчинків конкретних політиків та просуванні «християнських цінностей», однак проблеми соціального та економічного простору часто-густо ігноруються.

Важливе уточнення з приводу взаємозв'язку церкви та держави Мілбанк робить у коментарі до першої енцикліки Папи Бенедикта XVI «Deus caritas est».²⁰³ Бенедикт XVI наполягає, що утвердження загального блага у світі є безпосереднім завданням церкви, і тому вона не повинна дистанціюватися від державної політики. Натомість Мілбанк зазначає: «Держава ніколи не може витіснити церкву в питанні справедливості, оскільки істинна справедливість є трансцендентною і не може базуватися на світських концептах»²⁰⁴. Він наполягає, що тільки запропонована ним структура міжрегіональних асоціацій, таких як кооперативи, банки, житлові асоціації та кредитні спілки стимулюватиме державу до «реактивного державного перерозподілу»²⁰⁵. Інакше кажучи, створюючи альтернативу, церква підштовхуватиме державу до більш справедливого розподілу благ між громадянами.

Висновки до другого розділу

В результаті аналізу теополітичної концепції основоположника радикальної ортодоксії Дж.Мілбанка можна зробити наступні висновки.

Мілбанк, виступає з критикою держави, але водночас допускає її використання як інструменту задля досягнення блага. З огляду на це, видається, що справжнього соціалістичного суспільства дуже складно побудувати без

²⁰³ Бенедикта XVI, «Енцикліка «DEUS CARITAS ES», Ofm, <http://www.ofm.org.ua/library/entsyklika-deus-caritas-est.html>

²⁰⁴ John Milbank, «The Future of Love: A Reading of Benedict XVI's Encyclical Deus Caritas Est,» in *The Future of Love: Essays in Political Theology* (London: SCM Press, 2009), 368

²⁰⁵ John Milbank, «The grandeur of reason and the perversity of rationalism: Radical Orthodoxy's fifirst decade», in *The Radical Orthodoxy Reader*, edited by John Milbank and Simon Oliver (Oxford: Routledge, 2009), 401.

участі держави, навіть у світлі політичної теології Мілбанка. Водночас, у його ідеях спостерігається певна суперечливість, адже в абстрактних філософських аспектах позиція Мілбанка здається цілком антагоністичною до держави. Однак при вирішенні проблем він схильний до поступливого ставлення до держави, погоджуючись на її необхідність. Варто зазначити, що у своїх останніх працях Мілбанк все частіше визнає важливість ролі держави як вихователя суспільства та провідника загального блага (що буде глибше розкрито в наступному розділі).

Отже, Мілбанк пропонує розгорнуту теополітичну концепцію, яка містить ряд унікальних ідей, спрямованих на перебудовування соціально-політичного простору на основі мирної онтології, взаємного обміну дарами. У розділі було зауважено, що концепція Мілбанка спирається на надмірно оптимістичний погляд на реальність. Було відзначено наявність амбівалентних тверджень в теології Мілбанка, що заважає систематизації його думки та формуванню цілісних смислових зв'язків. Окрім цього в думці Мілбанка спостерігається значний розрив між його теоретичними онтологічними концептами та можливістю їх втілення в конкретних соціально-політичних вимірах. Тому висловлені критичні зауваження пропонують повернутися до більш реалістичного сприйняття дійсності і виходити з фактичних передумов у намаганні вибудувувати соціальну теорію.

РОЗДІЛ 3

СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЄКТ ПОСТЛІБЕРАЛЬНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ У ТВОРЧОСТІ ПРОВІДНИХ ПРЕДСТАВНИКІВ РАДИКАЛЬНОЇ ОРТОДОКСІЇ

3.1 Постлібералізм: ідейні витoki та основні напрями

З ціллю комплексного аналізу та розуміння передумов становлення постліберальної думки, доречним видається окреслення основних історичних етапів, що свідчать про концептуальну кризу лібералізму, які, у свою чергу, стали передумовою становлення постліберального напрямку в політичній філософії та теології. Першою ознакою кризи стала трансформація лібералізму в бік утилітаризму, що зробить мірилом справедливості не рівність можливостей, а матеріальне благо (або користь, у будь-якому її вигляді). Утилітаризм, із середини XIX століття стає панівною формою лібералізму в США, зберігаючи свої позиції протягом наступних десятиліть. Друга криза лібералізму позначилась появою фашизму і політичного консерватизму в Європі 20-30-их років XX століття. Американський лібералізм, у свою чергу, реагуючи на кризові явища, віднаходить неоліберальні підходи до її вирішення, що вплинули на політичний курс Теодора Рузвельта. Інтенсивна індустріалізація в США в кінці XX століття стала демонструвати факт того, що приватний сектор, який збільшував свій вплив та ресурси, починає піддавати сумніву основоположну ідею рівних можливостей для більшості громадян. Утворена прірва між прошарком заможних та злиднями бідних зробила ідею «рівних можливостей» предметом глузування. Це зумовило активізацію державних структур в процесі регулювання приватного сектору та надання, хоча і не повною мірою, але відносно рівних економічних можливостей. Наступна криза лібералізму припадає на 60-70-ті роки XX століття, що стала наслідком зневіри в модерному раціоналізмі в Європі та США. Переосмислення всіх ліберальних цінностей знайшли своє місце в роботі соціолога Деніела Белл *Кінець ідеології* (1960). Головними опоненти лібералізму стали постмодерністи, такі як Стівен Вайт,

Сайла Бенхабیب, Ненсі Фрейзер та інші представники політичного фемінізму, а також франкфуртська школа неомарксизму²⁰⁶.

Важливою постаттю в процесі переосмислення лібералізму та намагання віднайти його нову форму виступає Джон Роулз та його праця *Теорія справедливості* (1971)²⁰⁷, яка стала певною відповіддю на третю кризу лібералізму в Америці. Основою концепції Роулза стала теорія справедливості, згідно якій він боровся проти двох ворогів: утилітаризму і антираціоналізму. Утилітаризм, що стоїть на позиціях збільшення загального благополуччя суспільства без його рівномірного розподілу не влаштовував Роулза. Фактично він ще у 1971 р. передбачив неоконсервативний курс президента Р. Рейгана, що звужував соціальні програми, робив акцент на маркетингації суспільства, національних американських цінностях та зниженні регулюючої ролі держави. Також Роулз виступив і проти анти-раціоналізму, наголошуючи на відновленні ідей «суспільного договору» та висуваючи на перший план його технологічну, процедурну складову. Він інтерпретує суспільний договір як найбільш раціональний вибір серед наявних ідей утвердження справедливості. Для Роулза суспільство є корпоративною установою, що будується на взаємній вигоді, а справедливість – це інтелектуальна конструкція, тому без обраних людьми принципів справедливості будь-яка соціальна співпраця виявляється неможливою. Врешті поставлені Роулзом питання і запропоновані відповіді ініціювали широку міждисциплінарну дискусію. Прихильниками його концепції стали такі мислителі як Р. Дворкін, Дж. Фейнберг, В. Кімлик, Р. Нозік та інші, які утворили ядро неоліберального філософсько-політичного напрямку. В свою чергу, критики цього проекту отримали загальну назву комунітаристи, бо вони виступали за розвиток спільнот як умову можливості існування особистості.

Найвпливовішими представниками комунітариської політичної філософії виступають А. Макінтайр, Джозеф Рац, А. Етціоні, Ч. Тейлор, М. Сендел. Їх

²⁰⁶ Сморгунова Валентина, «Англо-американский либерализм как основание западной модели гражданского общества: теоретико-правовой анализ», *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*, 6 (16), (2006): 142-43.

²⁰⁷ John Rawls, *Theory of Justice* (London: Oxford University Press. 1971).

об'єднує, перш за все, критичний погляд на лібералізм: його розуміння особистості і громадянського суспільства, а також уявлення про роль та призначення держави. Американський дослідник і політичний філософ П. Б'юкенен описує претензії, висунуті комунітаристами проти ліберального проєкту в таких п'яти пунктах. По-перше, лібералізм знецінює спільнотність, яка є найважливішою умовою гармонійного життя та індивідуальної самореалізації. По-друге, лібералізм знецінює політичне життя, розглядаючи його лише як інструмент забезпечення потреб індивідів. По-третє, лібералізм нездатний забезпечити позитивне сприйняття і виконання соціальних зобов'язань індивіда. По-четверте, лібералізм заснований на абстрактній і помилковій концепції автономної особистості, незалежної від комунітарної і моральної ангажованості. По-п'яте, лібералізм перебільшує значимість універсальної справедливості, абсолютно відкидаючи фундаментальну роль блага і чеснот, що втілюються у спільноті²⁰⁸.

Як згадувалось вище, комунітаристи виступили з критикою філософського проєкту Дж. Ролза. На противагу його ідеї примату індивідуального вибору, Чарльз Тейлор стверджує, що вибір не може бути «чистим», (тобто – передувати цілям), оскільки сам вибір завжди вже обумовлений множинними комунітарними умовами, такими як особисті звички, схильності характеру, сімейні традиції або релігійні принципи. Отже, комунітарний проєкт спрямований на обґрунтування первинності комунального конституювання індивідуальної ідентичності.

Іншим напрямом комунітарної критики ліберальної концепції є наголос на нейтральності держави щодо до різних спільнот та світоглядних концепцій. Вони стверджують, що насправді лібералізм не є нейтральним, адже підтримує в певних умовах підтримує одну систему цінностей та чеснот, ігноруючи інші. Іншими словами, ліберальна нейтральність є лише видимістю для просування певної ідеології – індивідуалістичного волюнтаризму і морального релятивізму. Відповідно, комунітаристи відкидають ліберальний принцип нейтральності

²⁰⁸ Allen Buchanan, «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism» *Ethics*, 99 (4), (1989): 99.

держави і пропонують модель перфекціонізму, згідно з якої держава має заохочувати різні концепції блага²⁰⁹.

Центральним поняттям для комунітаристів є спільнота, ключі характеристики якої сформулював американський соціальний філософом Ф. Селзніком в таких трьох тезах. По-перше, комунітарне бачення спільноти не є антимодерними і не ставить під сумнів основні досягнення модерну, такі як верховенство закону та матеріальне благополуччя. По-друге, комунітарний проєкт є гнучким і передбачає різноманітність форм, видів і стилів існування спільнот, що перешкоджає його ідеологізації та політичній експлуатації. По-третє, комунітаристська спільнота не є унітарним або гомогенним соціальним утворенням, але виступає як диференційована єдність, що забезпечує збереження відмінностей як складових їх особистостей²¹⁰. Варто зауважити, що концепція спільнотності Дж. Мілбанка, яка була розкритою в попередньому розділі, є розвитком комунітаристського бачення. Комунітаристи вважають, що ліберальна філософія виходить з невірних онтологічних і соціально антропологічних передумов, які слід піддати переоцінці в цілях побудови кращого суспільства²¹¹. Саме ця теза врешті стала фундаментальною передумовою концептів радикальних ортодоксів. Окрім цього, варто відзначити внесок видатного представника течії комунітаризму Алістера Макінтайра у сфері філософського осмислення моралі в сучасному суспільстві. Його праця *Після доброчесності* (1981)²¹² є спробою відродити етику доброчесності, що мало прямий вплив на постліберальну думку Мілбанка і Пабста. Отже, в цьому контексті простежується, що комунітаристські ідеї здійснили надзвичайний вплив на формування концепцій радикальних ортодоксів. Слід зазначити також, що постліберальні ідеї авторів мають тісний зв'язок з британською традицією політичного консерватизму, зокрема, з думкою її засновника Едмунда Берка, а також з католицьким соціальним вченням.

²⁰⁹ Олег Давыдов, «Коммунитаристский философский проект общества: философская критика и обоснование» (Дис. док. филос. наук. Дальневосточный федеральный университет, 2017).

²¹⁰ Piip Selznick, «Thinking about community: Ten theses», *Society* 32 (5) (1995): 32-37.

²¹¹ Давыдов, «Коммунитаристский философский проект общества: философская критика и обоснование».

²¹² Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame:Notre Dame Press, 2007).

Постлібералізм часто пов'язують з постаттю британського політичного філософа Джона Грея після його праці *Постлібералізм: вивчення політичної думки* (1993)²¹³. Однак надзвичайно складно віднайти певні паралелі його проєкту з концептами радикальних ортодоксів, хоч загальна парадигма критики лібералізму та намагання його реінтерпретації – в його теорії присутня. Втім, окремі концепти виявляються прямо протилежними постлібералізму Мілбанка та Пабста, зокрема, його теорії «агонального лібералізму», що розуміє конфлікт як основу соціальних трансформацій. Його теорія власне не є оригінальною, але виявляється певним доповненням політичної філософії *ціннісного плюралізму* Ісаї Берліна. Грей категорично відкидає намагання віднайти спільний знаменник серед безлічі людських цінностей, стверджуючи, що в умовах конфлікту різних систем цінностей не існує жодних загальних критерій або принципів вимірювань (що зумовлено його атеїстичними поглядами), що можуть сприяти вирішенню цього конфлікту. Отож, теорія Джона Грея в своєму корені походить від ідеї Томаса Гоббса, що яскраво ілюструє наявну світоглядну і теоретичну прірву поміж поглядами Дж. Грея та радикальними ортодоксами.

Задля більш глобальної демонстрації поширеності постліберальних ідей на ландшафті сучасної політики, слід зазначити, що наразі вони простежуються у найрізноманітніших напрямках право-лівого політичного спектру як Великій Британії та США. Починаючи з правих постлібералів, варто відзначити їх радикальність та категоричне заперечення універсалістських, індивідуалістичних, меліористичних та егалітарних ознак (характеристик) лібералізму, оскільки вважають, що насправді ця ідеологія не відповідає цим принципам. Особливий наголос праві постліберали роблять на понятті обов'язку та доброчесності, що повинні передувати правам і свободам індивіда. Американський журналіст та вчений Метью Континетті у своїй статті «Нові американські права»²¹⁴ описує концепцію правого постлібералізму, що

²¹³ John Grey, *Post-Liberalism: Studies in Political Thought* (London and New York: Routledge, 1993).

²¹⁴ Matthew Continetti «Making Sense of the New American Right» *Washington Free Beacon*, accessed may 31, 2019, <https://freebeacon.com/columns/making-sense-of-the-new-american-right/>

наголошує на ілюзорності ліберального розрізнення між державою та суспільством, у свою чергу, намагаючись використовувати державну владу як моральний інструменту впровадження правих ідей у суспільстві. Такий погляд відображає аристотелівську концепцію, що не проводить чіткого розмежування поміж політичним та соціальним життям полісів. Континетті перелічує широкий спектр консервативних політиків, активістів та коментаторів, які поділяють цей конкретний постліберальний світогляд. Серед них Джош Хоулі, який виступає проти пелагіанського бачення лібералізму; Йорам Хазоні, який віднаходить чесноти в націоналізмі; Род Дрехер, який пропагує бенедиктинський відступ від ліберальної сучасності. Об'єднує названих політиків, перш за все, критика лібералізму та модерну, а також наголос на первинності доброчесності та обов'язку. Просуваючи доброчесність понад правами, постліберали сподіваються створити простір, де обов'язки та цінності гармонійно поєднуються з принципами свобод та загального блага.

Центристський напрямок постлібералізму наразі найяскравіше представлений у Великій Британії, теоретики якого стануть предметом нашого дослідження в цьому розділі. Наразі існує дві парламентські фракції, що стоять на постліберальних позиціях, з яких першою виступає група, що виникла в середині лейбористської партії під назвою «Сині лейбористи». Її представники притримують консервативні підходи у питаннях, що торкаються міжнародної політики та сфери соціальних питань, висувуючи на протипагу неоліберальній економічній моделі — ідеї гільдійського соціалізму та корпоративізму. Започаткував цей напрям політичний теоретик Моріс Гласман, провівши серію семінарів у Лондонському університеті. Цілісну позицію групу було окреслено Ровенною Девіс у книзі *Заплутаний у синьому* (2010)²¹⁵ та *Сині лейбористи: формування нової позиції* (2015)²¹⁶, під редакцією Іана Гірі та Адріана Пабста (співавтором якої також є Джон Мілбанк). Втім, позиція останнього полягає в

²¹⁵ Rowenna David, *Tangled Up in Blue: Blue Labour and the Struggle for Labour's Soul* (London: Short Books, 2011).

²¹⁶ Ian Geary and Adrian Pabst, eds. *Blue Labour: Forging a New Politics* (London – New York: I.B.Tauris & Co, 2015)

тому, що всі партії повинні діяти в межах постліберального простору, який протистоїть як догматичному лібералізму, так і неофашистським тенденціям. Цілісну політико-теологічну концепцію постліберальної реальності Мілбанк запропонував в своїй останній праці *Політика доброчесності* (2016)²¹⁷. Співавтором Мілбанка є політолог та релігієзнавець з Кентського університету Адріан Пабст, що спеціалізується на політичних студіях, питаннях економіки та сучасних європейських та міжнародних відносинах.

Друга постліберальна фракція отримала назву «Червоні торі», які стоять на позиціях «співчутливого консерватизму», що спирається на вчення Річарда Хукера та Бенджаміна Дізнаелі. Термін «червоні торі» повернув у сучасні політичні дискусії філософ і богослов Філіп Блонд. Праці Блонда *Пост-секулярна філософія: між філософією і теологією* (1998)²¹⁸ і *Червоні торі: як Ліві та Праві зруйнували Британію і як виправити це* (2010)²¹⁹ вплинули на формування сучасного політичного дискурсу у Великобританії. Зокрема, вони визначили контури програми уряду Девіда Кемерона (2010-2016) «Велике суспільство». Червоні торі виступають насамперед за традиційні цінності та інститути, локалізм, субсидіарність, розвиток малого бізнесу, посилення соціальних інститутів, благодійних установ та інших елементів громадянського суспільства, здатних сприяти вирішенню соціальних проблем.

У свою чергу, американські центристські постліберали займають менш антагоністичну позицію щодо лібералізму, ніж британці та праві постліберали, залишаючи більший простір для індивідуалізму та егалітаризму, рівності прав та обов'язків, хоч і не повною мірою поділяючи ці ліберальні принципи. Центристи, як і праві, ставлять суспільство вище за державі інституції та ринок. З цієї причини вони відходять від загальнолюдських і меліористичних принципів лібералізму і вважають, що справжній «соціальний прогрес» випливає з локального контексту, а не з абстрактних ідей про владу та економіку.

²¹⁷ John Milbank and Adrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future* (London – New York: Rowman & Littlefield International, 2016).

²¹⁸ Phillip Blond, eds. *Post-secular philosophy: between philosophy and theology* (London: Routledge, 1998)

²¹⁹ Phillip Blond, *Red Tory: How the Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix It* (London: Faber & Faber, 2010).

Іншим напрямом виступають ліві постліберали, які виявляються ближчими до компромісу з лібералізмом, ніж їхні центристські та праві колеги. На відміну від правих, вони не відкидають індивідуалізм і егалітаризм; натомість вважаючи, що індивідуалістичні, егалітарні об'єднання, що забезпечують права та свободи особистості, можуть існувати в гармонії – допоки ці права і свободи будуть гарантовані державою. У цьому сенсі вони вважають, що права повинні передувати обов'язкам. Наразі ця форма лівого постлібералізму наразі набувають ще більшої популярності в США. Найяскравішим представником цього напрямку є Ендрю Ян. Як стверджує Джейкоб Зігель, він став "першою справді постліберальною фігурою в американському політичному дискурсі завдяки його прагненню поставити «людство на перше місце» на противагу технологічної автоматизації»²²⁰. Свою програму постліберального бачення, він прагне втілити через впровадження безумовного прибутку в розмірі однієї тисячі доларів, що має на меті допомогти людям зафіксувати особисті статки та збільшити їх особисту свободу, подолавши у такий спосіб економічну нерівність та відновивши соціальну гармонію в Америці. У загальній перспективі Е. Ян відстоює ідею об'єднання Америки та забезпечення загального блага для всіх громадян. Але на відміну від правих та центристів, він вважає, що держава покликана захищати права та свободи, які повинні стояти понад обов'язками та чеснотами.

Отже, в сучасному політичному дискурсі, постліберальні ідеї набувають все більшого впливу, знаходячи прихильників в середовищі різних напрямів західного політикуму. Це дослідження зосереджене на розгляді центристської концепції постліберального устрою, запропонованої в працях радикальних ортодоксів – Джона Мілбанка і Адріана Пабста. Вмотивованість виокремлення концепту «постлібералізму» в окремий розділ зумовлена осмисленням найсучасніших тенденцій світової політики та аналізом кризових явищ наявної соціально-економічної та політичної системи. Якщо концепт «онтології миру» Джона Мілбанка критикують за його утопічність, як це було висвітлено в

²²⁰ Jacob Siegel «The Post-Liberal Politician» Tablet», accessed April 16, 2019, <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/the-post-liberal-politician>.

попередньому розділі, то постліберальний проєкт пропонує конкретні, практичні шляхи перебудови суспільно-політичного простору. Він не лише узагальнює погляди Мілбанка в сфері політичної теології, але й акумулює в собі найновіші результати досліджень радикальних ортодоксів.

3.2. Мета-кризи сучасності

Джон Мілбанк і Пабст в своїх роботах здійснюють глобальний аналіз кризових явищ, які вони називають «мета-кризами» – не остаточними, але системними проблемами, що потребують розв’язання. У цьому контексті вони пропонують всебічну критику лібералізму та неолібералізму як домінуючих напрямів сучасної західної соціально-політичної теорії.

Вперше концепт неолібералізму запропонував французький економіст Бернар Лаверне та його німецький колега Олександр Рюстов, але широковживаним він став завдяки ідеям вільноринкової політики економічного лібералізму та монетаризму Мілтона Фрідмана і Фрідріха Хайєка, що були реалізовані, зокрема, у Чилі в часи диктатури Аугусто Піночета, у Великобританії – урядом Маргарет Тетчер, а в США – під час президентства Рональда Рейгана. Неолібералізм пропонує концепцію саморегулювання економіки, підтримує вільну конкуренцію та економічну свободу. Прибічники неолібералізму вважають, що ринки створюють природний порядок у суспільстві через добровільний обмін товарами і послугами, що сприяє підвищенню ефективності виробництва, добробуту та зростанню свободи. Вони виступають за побудову правової держави, яка покликана забезпечувати цілісність і стабільність суспільства, водночас обґрунтовуючи мінімізацію її ролі.

У цьому контексті Мілбанк і Пабст критикують неоліберальну теорію насамперед за її ставлення до суспільства як до сукупності простих тіл, якими можна легко керувати і маніпулювати. На їхню думку, такий погляд спирається на передумову, згідно з якою людина не має душі та не визнає об’єктивних істин. Неоліберальна політика вибудовується на основі так званої «конституції індивідуалізму» і спирається на поняття негативної свободи, що визначає

свободу від примусу, обмежень власного вибору, потреб інших осіб або планів інших установ – як невід’ємне прагнення людини. Формальна претензія неолібералізму розглядати всіх людей однаково, як абсолютно автономних суб’єктів та носіїв природних прав, призводить до неминучої інфантилізації більшості членів суспільства²²¹. Окрім цього, неолібералізм має тенденцію нав’язувати одночасно лібертаріанську етику та репресивний моралізм, часто пов’язаний з фетишизацією певних принципів. Подібну репресивну схильність автори описують в такій умовній риторичі: «Незабаром ми припустимо, що правильне і неправильне може бути чітко визначено, і що все неправильне мусить бути поза законом, а все, що не заборонено, має бути не тільки допустимим, але й об’єктивно бажаним. Невдовзі після цього ми зможемо уявити, що нам потрібно лише дозволити робити те, для чого ми маємо юридичну ліцензію»²²². Таким чином, автори наголошують на декларованій нейтральності ліберальної держави, що однак на практиці обертається встановленням юридично закріпленої моралі, яка набуває ознак тоталітарності.

Розвиваючи критику ліберальної антропології, Мілбанк і Пабст зазначають, що важливу роль в її становленні відіграли ідеї Жан-Жака Руссо, який реінтерпретував Томаса Гоббса, наголошуючи, що природа людини є «доброю» тоді, коли вона є ізольованою від соціуму. Тобто егоїстичність у людині виникає через суперництво та порівняння себе з іншими, коли вона потрапляє в соціальний контекст²²³. На думку авторів, уряди Заходу скористались такою антропологією, адже вона допомогла їм збільшити владу над людьми та контролювати їх як безпосередньо, так і масово. Відповідно, вони зменшили владу місцевих органів та добровільних об’єднань, а також дозволили імміграцію без інтеграції, зробивши жителів країн дедалі більш незнайомими між собою.

²²¹ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, 23.

²²² Там само, 27.

²²³ Жан-Жак Руссо, *Об Общественном договоре, или принципы политического права* (Москва: КАНОН-пресс, 1998), 312.

Мілбанк і Пабст також розвивають критику сучасної капіталістичної системи, що нав'язує світську логіку споживацтва, яка десакралізує людське життя. Спираючись на погляди Карла Полані, автори стверджують, що трансформації, які відбулись у XVIII–XIX століттях у Британії, такі як перехід до найманої праці, право на оренду землі, а також відхід від домодерного обміну дарами, призвели до глибокої мета-кризи капіталізму в XXI столітті, апогеєм якої стала фінансова криза 2008 року²²⁴. На їхню думку, ця криза була спричинена тим, що кредити використовувалися для підтримки економічного розподілу, оскільки глобалізація значно зменшила кількість громадян зайнятих у промисловому секторі. Перехід до спекулятивної економіки дав поштовх до абстрагування фінансових процесів від реальних спільнот і самих людей, що породило невпорядкований капіталізм, у якому створюються штучні дефіцити, такі як дефіцит зайнятості в континентальній Європі або дефіцит житла у Великій Британії.

Мілбанк і Пабст стверджують, що сучасний капіталістичний устрій настільки зорієнтований на створення абстрактного багатства, що стає дедалі менш здатним генерувати певні цінності, а саме створювати продуктивний капітал і справжні товари і послуги, що задовольняли б людські потреби. Періодичні фінансові збої та кризи свідчать про те, що капіталізм підходить до логічної крайності, забезпечуючи лише номінальне зростання, що виникає внаслідок отримання «грошей з грошей», яке межує з фактичним зубожінням населення. У такий спосіб, капіталізм одночасно абстрагується від реальної економіки – виробничої діяльності та зводить все до матеріальності. Пабст зазначає, що сьогодні спостерігається різниця між доходами осіб, які керують корпораціями, й акціонерів, що отримують дивіденди від її капіталізації, та оплатою праці рядових працівників (з коефіцієнтом оплати від 300 до 1 у компаніях, що

²²⁴ Karl Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, ed. George Dalton (New York: Anchor Books, 1968), 81.

котуються на Лондонській фондовій біржі, і понад 450 до 1 у багатьох американських корпораціях)²²⁵.

У цьому контексті, автори порушують важливу проблему зростаючої майнової диференціації, що характерна навіть для розвинених країн Заходу, однак теза про те, що ліберальна капіталістична система продукує лише абстрактне збагачення видається неоднозначною. Зокрема, як зазначає Роуен Вільямс, автори ігнорують той факт, що в умовах капіталістичної економіки не лише на Заході, а й на Сході (у таких азіатських країнах, як Китай, Японія, Корея) сотні людей значно покращили своє матеріальне становище²²⁶. Однак попри наявне зростання економіки, що забезпечує покращення побутових умов життя людини, залишається питання чи справді людство прогресує? Чи стають люди розумнішими, освіченішими, щасливішими та більш моральними? Ця тема є надзвичайно дискусійною в сучасному контексті, і викликає значну полеміку в західних та вітчизняних інтелектуальних колах. Конструктивним видається твердження радикальних ортодоксів, що заперечують наявність прогресу в розвитку моральності людства та суспільних відносинах, вони констатують ціннісне спустошення світу. На їх думку саме меркантилізм став причиною десакралізації розуміння життя, природи і світу в загалом. Це означає, що людина купує і продає без посилань на традицію, асоціацію та обов'язок, тому речі втрачають своє внутрішнє значення, а їх цінність обумовлюється лише вартістю на ринку. Так само і людей тепер оцінюють не за їхні внутрішні якості або внески в суспільне благо, а лише за їх ринковою ціною, згідно з принципом про попит і пропозицію²²⁷.

Усунення християнства з публічної сфери призвело до зростання конкуренції та збільшення кількості конфліктів між державами, що конкурують між собою, починаючи з часів ворожнечі абсолютистських монархів, які володіли

²²⁵ Adrian Pabst, «From Civil to Political Economy: Adam Smith's Theological Debt», in *Adam Smith as Theologian*, ed. Paul Oslington (London: Routledge, 2011), 35.

²²⁶ Rowan Williams, «Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now?» *New Statesman*, Oktober 17, 2016, accessed Oktober 18, 2016, <https://www.newstatesman.com/culture/books/2016/10/liberalism-and-capitalism-have-hollowed-out-society-so-where-do-we-turn-now>

²²⁷ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, 102-103.

безпрецедентним фіскальним контролем і військовим потенціалом. Навіть після повалення абсолютизму, сучасні держави й досі будуються на потрійній основі: централізації, загальному оподаткуванні і регулярних арміях. Отож, модерна епоха створила умови для побудови фіскальної держави та постійної підтримки війни, які відтоді зміцнювали одне одного – від релігійних суперництв через колоніальні завоювання і дві світові війни до холодної війни і врешті до глобального змагання з терором. Влада в руках суверенного центру призвела до концентрації багатств у руках нового «капіталістичного класу», який наразі підтримує прагнення держави до захоплення ще більших ресурсів²²⁸.

Капіталізм, уважають автори, принципово відрізняється від традиційної ринкової економіки тим, що він спирається на постійний процес «примітивного нагромадження» та фінансових спекуляцій. Ця абстракція призводить до руйнування приватної та комунальної власності на користь паперових грошей і продукування дедалі більшого державного боргу через створення державного кредиту під егідою нової олігархічної змови між суверенною державою і монополістичними інтересами капіталістів. Мілбанк і Пабст розкривають проблеми так званого «нового пролетарства», яке характеризується позбавленням більшості людей мінімального комфорту, наповнюючи їх життя рутинною і нетворчою роботою, пов'язаною із скромними соціальними перспективами. Окреслені тенденції підривають ідеали якості, майстерності та прагнення до досконалості, особливого етосу, який власний трудівникам, що працюють своїми руками. Новим професіоналам натомість постійно загрожує небезпека, що їх замінять роботизовані механізми²²⁹, що породжує проблему демотивації працівників. Необхідно також врахувати вплив можливості отримання кредитів з низькими відсотками. Дешеве кредитування виявилось легшим способом утримання людей на їхніх робочих місцях, аніж спонукання до професійного зростання, результативної праці та інновацій. Кредити в цьому контексті зв'язують людину в рамках певної комфортної стабільності, що для

²²⁸ Bruce D. Porter, *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics* (New York: Free Press, 1994), 124.

²²⁹ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, 114.

роботодавця виявляється простішим засобом контролю, ніж мотивування отриманням більш високої заробітної плати та потенційним кар'єрним зростанням.

Розкриваючи системні проблеми демократії, автори звертають увагу на всеохоплюючий вплив олігархії на сучасну політику, а також на проблеми панування демагогії та анархії, що ведуть до створення нової так званої «демократичної тиранії». Замість миру і процвітання лібералізм частіше стає пов'язаним з війною, економічною експлуатацією та занепадом культури. Виходячи з вищезазначеного, автори наголошують, що ліберальна демократія переживає мета-кризу, яка ставить під сумнів загальну тезу про те, що «тільки видима рука уряду в поєднанні з невидимою рукою ринку може врятувати суспільство від природного анархічного стану»²³⁰.

Мілбанк і Пабст констатують, що ліберальна держава внаслідок секулярного поділу та запровадження громадянської релігії втратила будь-який вищий авторитет, окрім конституції та її «опікунів» (виконавчої та судової гілок влади). Головною парадигмою сучасної політики виступає постправа з її нечесними політичними іграми, піар-технологіями, поширенням «медіа фейків», які вже стали для неї нормативними, пануючи на порядку денному західних демократій останні півстоліття. Перетворення політики на масову виставу, що супроводжується постійною маніпуляцією свідомістю глядачів, знищує саме поняття демократичного представництва.

В умовах ліберальної демократії відсутність справжньої дискусії щодо спільних цінностей та досягнення суспільного блага заміняється анархією людських бажань, що «нібито опосередковуються невидимою рукою ринку». Ліберальні ієрархії – це, по суті, штучні ієрархії влади та контролю, що існують як фіксований конструкт в якому людина сприймається лиш як частина механізму, на протипагу такому погляду радикальні ортодокси розвивають ідею органічних ієрархій, які будуються задля досягнення спільних цілей і в яких може бути збережена гідність окремого індивіда та його відносна самостійність.

²³⁰ Так само, 148.

Ліберальна демократія робить громадян лише споживачами і пасивними глядачами, у той час як їхні представники (парламентарі й депутати місцевих органів влади) створюють видимість представництва. Отже, є підстави для констатації ілюзорності демократичних процесів, їх підміни політичними технологіями, перетворення політики на новий вимір розважального шоу.

Мілбанк і Пабст, як і Кавано, критикують ліберально-демократичну політику, що об'єднує людей в межах однієї країни навколо протиставлення та захисту від чужорідних елементів: терориста, біженця, іноземця, злочинця, дисидента тощо. На їхню думку, наслідком відсутності спільної мети в державній політиці є маніпулятивно-реактивний захист від насильства і зла²³¹. Уявні загрози продукуються заради того, щоб виправдати призупинення дії демократичних прав і свобод начебто для захисту ліберальної демократії. Однак сам лібералізм має тенденцію до скасування ліберальних принципів, таких як справедливий суд, право на захист, презумпція невинуватості, свобода слова і вільного розслідування, гуманне ставлення до засуджених, а також юридична допомога обвинуваченому або злочинцеві. Загроза скасування цих принципів пов'язана з ліберальним і марксистським припущенням, що об'єктивної істини не існує, а також вченням про те, що людство, звільнившись від гноблення, неодмінно прийде до рівності та справедливості. Відтак автори наголошують на потребі відновлення уявлення про трансцендентну істину і мораль, що може забезпечити здорове функціонування суспільства²³².

Аналізуючи геополітику сучасного Заходу, Мілбанк і Пабст стверджують, що його гегемонія послаблюється саме тому, що ліберальна ідеологія поступово розмиває основи західної цивілізації. Лібералізм обіцяє всебічний прогрес, але насправді він реально існує лише у сфері розвитку науки і техніки. Водночас наявна суттєва різниця між закликком до модернізації і прагненням до справжніх спільних цілей та досягненням загального блага. У такий спосіб, ліберальна ідеологія дедалі більше пов'язувалася з підпорядкуванням природи і суспільства

²³¹ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, 159.

²³² John Milbank and Adrian Pabst, «The Anglican Polity and the Politics of the Common Good», *The Christian Journal of Social Ethics*, January–March 2014: 8.

індивідуальній волі й вивільненням колективної волі до влади. Нове ліберальне кредо прогресу, рівності й емансипації витіснило греко-римські й християнські цінності – гідність особистості та свободу об'єднання навколо спільних об'єктивних цілей. Так, замість культурного об'єднання суспільства, яке раніше ґрунтувалося на християнській спільнотності, лібералізм створив штучну державну систему, в якій членство визначається виключно термінами центрального суверена.

Мета-криза лібералізму впливає і на сферу міжнародних відносин. У ній існує парадокс, який полягає в тому, що ліберальний устрій, який був започаткований як антиколоніальний проєкт, покликаний замінити імперське влаштування світового устрою, після 1919 року перетворився на новий імперіалізм на чолі з США. Історик Ніл Фергюсон зауважує, що «Сполучені Штати – це імперія, яка не наважується визнати себе такою, що створює реальну небезпеку для світу»²³³.

Окрім цього, автори зазначають зростання розриву між виключністю США і космополітичним проєктом Європейського Союзу. У той час як Америка пропонує свою постпуританську сотеріологічну місію, яку вважає «маяком демократії» для всіх народів, Європейський Союз прагне до реалізації руссо-кантіанського Просвітницького проєкту постнаціональної федерації держав. Тим часом Росія та інші європейські держави, здається, прагнуть додержуватися контрпросвітницького проєкту Джозефа де Местра і Луї де Бональда – зміцнення національної спільноти супроти зовнішнього впливу. Аналізуючи реакцію США та Європи на «арабську весну» і події в Україні, а також війни з ІДІЛ, автори доходять висновку про існування стратегічного вакууму, кризи в системі міжнародних відносин. Це зумовлює запитання: яким повинен бути цей устрій і хто відіграватиме в ньому ключову роль? У цих умовах автори вбачають його у об'єднаній Європою, доки Сполучені Штати не відмовляться від свого імперського проєкту. Водночас вони визнають, що на сучасному цьому етапі країни Європейського Союзу не в змозі ефективно співпрацювати, незважаючи на те, що їх об'єднує спільна історія та культура. Це свідчить про можливість

²³³ Niall Ferguson, *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire* (London: Penguin, 2009), 43.

настання нових «темних віків». Тому Мілбанк і Пабст закликають до глибокої внутрішньої трансформації Європейського Союзу та його більш активної участі у світовій геополітиці²³⁴.

Отже, автори здійснюють цілісний критичний аналіз лібералізму і неолібералізму як пануючої ідеології сучасності, констатуючи характерні їй «мета-кризи». Корінь цих проблем вони вбачають у ліберальній песимістичній антропології та поверховому технологічно-науковому оптимізм.

3.3. Ідейні основи постліберальної політичної теології

В основу концепції «постлібералізму» покладено ідею політики втілення загального блага та намагання поєднати традиції доброчесності із більшою участю народу в управлінні державою²³⁵. В економічній сфері, постлібералізм пропагує відхід від ліберального ринкового капіталізму та побудову більш справедливих моделей економічних відносин, також наголошуючи на поверненні до ідеї соціального призначення, згідно якої цінність людини визначається її внеском в загальне благо спільноти. На противагу сучасному індивідуалізму та егалітаризму, постліберали відстоюють принципи соціальної солідарності та братерських взаємовідносин. В сфері політики пропонується перехід від «політики меншості» (захисту інтересів виключної групової ідентичності) — до «політики більшості», заснованої на балансі інтересів та спільної соціальної ідентичності.

Найважливішими компонентами цього проєкту постають культура честі й гідності, створення спільнот, які будуть об'єднані навколо цінностей і чеснот, християнський соціалізм, політичний плюралізм, справжній корпоративізм. Під останнім розуміється повернення католицького вчення про суспільство, що виникає з потреби індивідів у самореалізації в межах певної спільноти: сім'ї, церкви, мікрорайону, волонтерської організації чи професійного співтовариства. Кооперативи виступають координаційними центрами між різними класами

²³⁴ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, 230.

²³⁵ Там само, 14.

суспільства: власниками приватних підприємств з одного боку та працівниками з іншого, які можуть бути об'єднані у межах цього кооперативу на основі принципів братерства та солідарності, субсидіарності й персоналізму.

Дж. Мілбанк і А. Пабст прагнуть створити нові підходи до вибудовування внутрішньої та зовнішньої політики, збільшуючи значення самого суспільства, культури та міжособистісних відносин, на противагу домінуванню централізованої держави. Отож, «постлібералізм» – це альтернативне бачення суспільно-політичного устрою, в основі якого міститься поєднання принципів добродієчності та громадської участі. Фундаментальною передумовою цього проєкту постає оптимістична антропологія, що впливає на розуміння суспільних інститутів як інструментів для виховання громадян та плекання доброго в людській природі. Тобто політика має повернутися до розуміння себе як «політики душі», тобто виховання добродієчних громадян та скеровування їх до спільної мети – загального суспільного блага.

Мілбанк і Пабст пропонують конкретні кроки для розбудови етичних підходів до корпоративного управління, відновлення людського розвитку як реалізації економічного покликання, для актуалізації переваг регіонального, кооперативного виробництва та виробництва продуктів харчування, обмеження зростання заборгованості, тобто для повернення етичної економіки ²³⁶. Постліберали виступають за використання інструменту посередництва у вирішенні конфліктів, а також намагаються спонукати громадян до більш доброзичливого суперництва в процесі досягнення цілей. Вони відмовляються від реактивних підходів до вирішення проблем, які пов'язані з боротьбою зі злочинністю, безробіттям тощо, котрі є лише наслідками більш глибоких тенденцій, пропонуючи зайняти активну позицію в боротьбі саме з першопричинами. Приймаючи стратегію раннього втручання, постліберали пропонують створювати освітні програми з виховання дітей для неблагополучних батьків. Сучасний бізнес-етос, який зорієнтований на фінансову вигоду як єдину мотивацію, може забезпечити стабільний

²³⁶ Там само, 81.

економічний прогрес, однак він призводить до нерівності, а також стимулює злочинність. Тому, для забезпечення стабільності та стійкості економічної сфери, необхідно сформувати новий внутрішній етос, основу якого становлять мотивації індивіда до збереження ним власної гідності. На їхню думку, це прагнення має глибші психологічні коріння, ніж поривання до влади та матеріальних благ. Отож, прагнення до визнання оточуючими за професійні здібності та за внесок у суспільний добробут, стає невід'ємним аспектом соціальної мотивації, адже логіка взаємної поваги є вкоріненою у людську культуру²³⁷. Така етика здатна призвести до зміни світоглядної парадигми, коли обмін похвалою стане самоцінною соціально-економічною валютою, адже дедалі більше споживачів прагнутимуть до життя, наповненого повагою. На противагу імперсоналізму ліберальних інституцій і їхній політиці акцент переноситься на ідею «цілісності людини», яка виражається в єдності тіла, розуму і душі. Цей образ стає особливою моделлю для побудови нового соціального порядку, що є більш фундаментальним, ніж держава чи ринок.

Постліберальна політика доброчесності окреслює контури нової економічної та державної політики, що будується на основі взаємної довіри і колективних зусиль. У період пізньої античності та Середньовіччя здійснення політичної влади розглядалося як втілення вічного порядку, а іноді і як божественний дар благодаті, який мав бути належним чином отриманим через трансформативне й архітектонічне вдосконалення природи, в якій виражається доброта Бога. Телос постліберальної політики полягає у тому, щоб втілювати, наскільки це можливо, справедливість та гармонію первинного творіння Бога в межах громадянського чи імперського устрою.

Задля активізації участі населення в демократичних процесах Мілбанк і Пабст пропонують здійснити реформу «децентралізації», сутність якої полягає у запровадженні відносного самоврядування регіонів, груп меншин і вільних асоціацій. Ця реформа здатна не тільки покращити економічне становище на місцях, але й ефективно вплинути на політичну ситуацію в кожній країні загалом.

²³⁷ Там само, 61.

За такого підходу, ціле розуміється як динамічний синтез, а не як сукупність суб'єктів, над якими держава здійснює правління через ієрархічні структури нав'язування власної політики. Пропонований суспільний устрій передбачає не розділення, а органічне співробітництво, що здійснюється шляхом створення балансу інтересів центральної і місцевої влади. Отже, прибічники постлібералізму ставлять за мету перетворення централізованої, унітарної держави на федералізовану, в якій політика здійснюватиметься за принципом делегування повноважень. Цей принцип має реалізовуватися на нижчих рівнях, таких як регіональне або місцеве самоврядування, а також на рівні церковних парафій. Вирішення наднаціональних і глобальних інституційних проблем, що залишаються актуальними, вимагають міжнародної співпраці. Зокрема, мова йде про міграцію, транскордонну злочинність, тероризм, руйнування довкілля та фінансові зловживання.

Перезавантаження демократичних процесів, на думку Мілбанка та Пабста, неможливе без оновлення місцевого самоврядування. Ключовим фактором у цьому процесі можуть стати нові способи самостійного вирішення питань внутрішнього керівництва, зокрема, створення широкої мережі громадських об'єднань та соціальних підприємств під керівництвом очільників населеного пункту, а також сприяння діалогу громадськості з місцевими чиновниками. Таким чином, органи місцевого самоврядування покликані не просто надавати послуги громадянам або знаходити найдешевшого постачальника цих послуг, але стати координатором між громадськістю та приватними сектором. Мілбанк і Пабс особливо наголошують на важливості загальної участі у виборах до органів місцевого самоврядування, необхідності проведення відкритих «праймеріз» для кандидатів на виборах мера і депутатів міських рад, де мешканці можуть висунути пропозиції щодо ключових аспектів побудови місцевої політики.

Автори розвивають раніше згадану концепцію суспільства, що складається з «усіх», «небагатьох» і «одного», зазначаючи, що в умовах ліберальної демократії відсутній найважливіший прошарок «небагатьох», так званих «добросесних експертів», які були би прикладом у всіх галузях суспільства,

природно взаємодіючи з різноманітними корпоративними групами, інтереси яких вони втілюватимуть. Вживаючи більш звичний термінологічний апарат, ми можемо визначити поняття «небагатьох» як «впливову меншість», згідно Михайлом Черенковим²³⁸. На думку Мілбанка і Пабста, ми потребуємо більш справжньої еліти (на кожному рівні, у кожній галузі), яка діятиме не шляхом маніпулювання індивідами, а, скоріше, через виховний вплив на людей і спільноти. Свобода – це дар, який може бути забезпечений для всіх і різними способами через правильні процеси формування. Автори вбачають шлях до збереження та зміцнення демократії у віднайденні згоди «багатьох» — з порадами «небагатьох» та виконавчих рішень «одного». Такий баланс між цими групами радикальні ортодокси називають «змішаним урядом», або «змішаною конституцією», яка покликана об'єднати ці три групи на основі моральних і соціальних чеснот – мужності, щедрості, подяки, вірності, братства²³⁹.

Виходячи з такого погляду на суспільство, Мілбанк і Пабст актуалізують роль «одного», тобто обстоюють утвердження конституційно-монархічного устрою, не закликаючи однак до буквального встановлення монархічної форми правління в усіх країнах. Завдяки своїй унікальній ролі символу державного устрою, монархи володіють здатністю «піднімати» політиків до трансцендентного ідеалу. Монарх або президент, що стоїть вище виконавчої влади, може привернути увагу до стратегічних питань довгострокового національного розвитку, запобігаючи встановлення ситуації суцільного маніпулювання тимчасовим обіцянкам політичних партій. Доказом надзвичайного значення монарха є збереження єдності чотирьох британських націй, незважаючи на змінні уряди та короткострокові фракційні або ідеологічні інтереси. Монархи, на думку авторів, можуть більш ефективно втілювати інтереси країни, які не отримують належної уваги з боку тимчасової більшості. Отож, монархічна влада постає в ролі арбітра, який забезпечує демократичні

²³⁸ Михаил Черенков, *Культура влиятельного меньшинства* (Симферополь: ДИАЙПИ, 2010).

²³⁹ Adrian Pabst, «A post-liberal world?», Doc-research, May 18, 2017, <https://doc-research.org/2017/05/post-liberal-world/>

процеси, дотримуючись принципів справедливості. Мілбанк і Пабст наголошують на тому, що конституційні монархії славляться своєю повагою до конституції та інститутів закону, а також високим рівнем економічного розвитку. За рейтингом якості життя конституційні монархії займають сьоме місце з першої десятки і шістнадцяте з перших двадцяти країн світу. Це показовий факт, адже держави з республіканською формою правління перевищують кількість монархій у співвідношенні 5 до 1 (150 проти 31).

Для Мілбанка і Пабса велике значення має те, що хоча в Великобританії королева уособлює владу над країною, однак принципи і стандарти, якими вона керується, походять від Бога, їх справжнього джерела, а не сформовані нею самою чи урядом. Після розриву Генріха VIII з Римом Англійська церква прагнула зберегти баланс між священством і монархією, що відображає патристичний і середньовічний акцент на священницькій і царській владі Христа. Річард Хукер, засновник англійської теології, у своїй основоположній праці *Закони церковної політики* (1594)²⁴⁰ пояснює унікальність англійської корони, яка об'єднує в особі монарха як голову Англійської Церкви, так і голову держави. Монарх є частково відповідальним за сприяння доброчесності своїх підданих. Він виступає у ролі посередника христологічного зближення божественного з людським. Єдність обох еклезіологічних ролей відповідає уявленню про те, що церква має духовну владу і разом зі світською владою утворює державу під керівництвом світського, але помазаного, монарха. У таких умовах церква визнає авторитет «держави», яка має свою регіональну світську легітимність, але відкидає її абсолютний авторитет²⁴¹. Політична роль церкви полягає не в тому, щоб освячувати державу, замінюючи представницький уряд, а, навпаки, у навчанні представників державного та громадського секторів принципам доброчесності, адже без цього демократія не може добре функціонувати²⁴². У такому разі, конституційна монархія постає більш збалансованою формою правління на відміну від світського регулювання, що

²⁴⁰ Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

²⁴¹ Там само, 154.

²⁴² John Milbank and Adrian Pabst, «The Anglican Polity and the Politics of the Common Good», 11.

балансує між крайнощами тиранічної абсолютизації влади, з одного боку, і схильністю до анархічного релятивізму – з іншого.

Отже, Мілбанк і Пабст наголошують на потребі збільшення ролі монарха, максимального використання ним своїх можливостей пропонувати урядові шляхи вирішення довгострокових проблем країни, а також порушувати критичні запитання стосовно поточної політики. Відтак монарх або його символічний еквівалент (яким може бути президент) стає здатним оновити, пожвавити та демократизувати свою традиційну роль. По-перше, як арбітр, він може сприяти дотриманню усіма учасниками політичного процесу своїх конституційних повноважень і верховенства права, по-друге, він може виступати у ролі посередника і гаранта того, що уряд, парламент і судова система братимуть належну відповідальність за забезпечення загального блага та досягнення довгострокових національних цілей відповідно до інтересів суспільства²⁴³.

Хоча британські прибічники радикальної ортодоксії розробили цілісний і переконливий теолого-політичний проєкт, він все ж не позбавлений певних недоліків. Зокрема, варто звернути увагу на зауваження Роуена Вільямса, який констатує історичну недостовірність твердження про те, що Іспанська і Британська імперії до XVII століття продовжували традиції середньовічних монархій і «певною мірою утверджували загальне благо». Вільямс цілком виправдано підкреслює, що обидві імперії здебільшого забезпечували власне процвітання за рахунок работоргівлі. Крім цього, критики неолібералізму ігнорують небезпечні тенденції неоімперіалізму в політиці Росії та Китаю, зокрема, їхні яскраво виражені територіальні амбіції, відродження абсолютизму та ксенофобії²⁴⁴.

Наступним важливим елементом постліберального влаштування суспільно-політичного устрою є визначення місця та ролі Церкви. Мілбанк і Пабст радикально протистоять секулярним тенденціям, що уявляють державу і Церкву абсолютно незалежними політичними структурами, які постійно конкурують

²⁴³ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, 159.

²⁴⁴ Rowan Williams, «Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now?».

між собою. Вирішення цієї проблеми лежить у переосмисленні ролі Церкви як такої, що покликана запропонувати кращі законодавчі і політичні ініціативи, оскільки рішення ліберальної держави часто сприяють дехристиянізації нації.

Британські богослови наголошують, що церква здатна стимулювати більш активну участь населення в системі місцевого самоврядування. Зокрема, Англійська церква, підтримуючи парафіяльну систему, яка має широку мережу соціальних і громадських ініціатив, може допомогти в процесі структурування і координації місцевого життя, беручи активну участь у різних сферах суспільного розвитку, таких як освіта, охорона здоров'я, бізнес. Церква володіє мережею соціальних і громадських ініціатив: молодіжними гуртками, групами для матерів та їхніх малят, кредитними спілками і медичними службами, а також надає різноманітні економічні й соціальні послуги, такі як допомога харчовими продуктами, проведення благодійних обідів для літніх людей, надання притулку для бездомних, фінансове консультування тощо. Соціальний простір церкви охоплює різних представників, тому церква здатна досягти своїм впливом більшу кількість людей і груп, ніж будь-яка інша форма асоціативного об'єднання членів суспільства.

Отже, у практичному сенсі саме Англійська церква, підтримуючи парафіяльну систему, допомагає структурувати і координувати місцеве життя, створюючи платформу для ширшого залучення людей в справи покращення життя у власному оточенні та забезпеченні розвитку таких сферах як освіта, охорона здоров'я, бізнес, тощо. Активізація парафіяльної системи потенційно може збільшити вплив і контроль Церкви над державою та вільним ринком, які останніми десятиліттями почали домінувати через зменшення ролі церкви у громадянському, соціальному, освітньому та культурному житті суспільства²⁴⁵. Внаслідок цього багато людей, наприклад, британців, не бачать зв'язку між місією Церкви та основними сферами власного публічного і приватного життя.

²⁴⁵ Frank Prochaska, *Christianity and Social Service in Modern Britain: The Disinherited Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2008) 34.

Оскільки більшість людей мислять прагматично, християнство стає для них малозрозумілим, адже вони вже не бачать його практичного втілення²⁴⁶.

У такій ситуації Мілбанк і Пабст пропонують реалізовувати принципи постліберальної політики, згідно з якою церква не може мислити себе лише у категоріях виживання й оновлення, розуміючи свою роль тільки в проголошенні трансцендентних істин. Роль церкви вбачається у створенні справжньої спільноти, що прагне до свободи і справедливості, які сприймаються як етичні категорії. Ці спільноти можуть бути об'єднаними лише навколо спільної етичної мети суспільного буття – «бути разом у вільній гармонії»²⁴⁷. Врешті, автори наполягають на потребі не лише активізації місцевого самоврядування та регіонального представництва, але, насамперед, на участі окремих осіб і груп у громадських політичних дебатах та прийнятті рішень. У той час як ліберальна демократія схиляється до «демократичного деспотизму» і тиранії масової думки, постліберальна «політика доброчесності» підкреслює необхідність справжнього плюралізму, в якому можуть бути озвучені та розглянуті різноманітні ідеї. Джерелом життєздатності такої представницької системи є сукупність різних ідей та наявність вибору між реальними альтернативами щодо телеологічного прагнення до спільного майбутнього. У такий спосіб автори намагаються віднайти новий шлях в реалізації принципу єдності в різноманітті.

На протипагу ліберальному устрою держави, який побудований на ідеї, що постійна конкуренція безлічі індивідів якимось чином утворить єдиний штучний порядок на основі суспільного договору, Мілбанк і Пабст доходять висновку, що нестабільний гібрид «ліберальної демократії» породжує олігархічний симулякр і для його подолання недостатньо просто звернутися до «чистої демократії», оскільки це діалектично веде до такого самого олігархічного режиму. На їхню думку, постає потреба у переосмисленні способів удосконалення роботи виконавчої, законодавчої та судової влади в рамках ліберальної демократії.

²⁴⁶ Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998) 23.

²⁴⁷ Milbank and Pabst, «The Anglican Polity and the Politics of the Common Good», 7.

Отже, Мілбанк і Пабст обґрунтували проєкт постліберальної соціально-політичної теорії «політики добродетності», яка прагне сприяти індивідуальному розвитку та взаємному вдосконаленню. Постлібералізм спрямований на те, аби відновити давні й різноманітні традиції «консервативного християнського соціалізму», який відстоює ідею спільнотності та співучасті, наголошуючи на потребі в ціннісному й етичному вихованні населення та забезпеченні рівноправ'я. Автори наполягають на активізації широкого народного руху задля формування політики загального блага, що зможе подолати бінарні поділи, що розділяють західні країни та весь світ: молодих проти старих, капіталістів проти робітників, місцевих щодо іммігрантів, міста проти сільської місцевості, релігійних проти світських. Постліберали пропонують віднаходити нові способи об'єднання окремих осіб і груп з протилежними цінностями та інтересами, щоб стати більш широким міжкласовим і міжкультурним рухом. «Політика добродетності» покликана переосмислити християнський екуменізм на основі громадянської відповідальності, а не просто внутрішнього ідеалізму. Отже, завдання християнських церков, згідно з постлібералізмом, полягає у збільшенні їх впливу на суспільство не лише через політичні партії, але й через активну участь в економічній, культурній, освітній та політичній сферах життя суспільства.

В результаті дослідження стану розробки проєкту Мілбанка й Пабста було виявлено, що він не викликав помітної критичної рефлексії в богословському середовищі, за винятком окремих рецензій їх робіт. Зокрема, вже згаданий вище, Роуен Вільямс у контексті жорсткої критики лібералізму, що її здійснили ці автори, запитує, чи насправді ліберальні ідеї є настільки непридатними для виховання добродетності та впровадження колективного благополуччя? Чи правильно вважати, що ліберальна політика, працюючи на своєрідний процесуальний агностицизм у державних справах, тим самим руйнує будь-яке поняття загального блага? Він, у свою чергу вважає, що все ще зберігається можливість реанімувати лібералізм завдяки розбудові в ліберальній політиці

того, що не стосується «негативної» свободи чи нейтральних процедур абстрактної справедливості²⁴⁸.

Найбільш комплексно з цього приводу висловив свою позицію американський богослов Джонатан Коул. Він зазначає, що постліберальні політичні богослови, пропонуючи відроджувати такі поняття та практики, як «солідарність», «взаємні зобов'язання», «плюралістичний організм», «конституційний корпоративізм», «персоналізм» та «субсидіарність», випускають з уваги той факт, що насправді ці явища існують різною мірою, хоча фрагментарно і непослідовно, у різних країнах ліберального світу²⁴⁹. Незважаючи на змістовну критику лібералізму, що її здійснили Мілбанк і Пабс, Коул зазначає, що вони не пропонують по-справжньому структурних змін, які могли б вирішити системні проблеми лібералізму. Такі ідеї, як повага до кожної суспільної ролі, потрібність альтернативного ділового етосу, покликані перетворити людську гідність на «соціальну валюту». Однак ці пропозиції закликають перш за все до культурних змін та переосмислення суспільних ролей, але не пропонують радикальних, знову ж таки, структурних змін²⁵⁰. Видається, що Коул і Вільямс припускають, що постлібералізм позиціонує себе як антилібералізм, однак, виходячи з робіт радикальних ортодоксів, можемо стверджувати, що концепт постлібералізму – це спроба віднайти новий вимір ліберальної політики, виявити та виправити її системні недоліки. Запропонувавши цілу низку конкретних пропозицій стосовно реформування соціально-політичної сфери, їх проєкт виступає цілісною альтернативою сучасному лібералізму, залишаючись водночас в його системі координат. Як писав історик Юваль Харарі: «Проєкт постлібералізму міг би стати поштовхом для переродження лібералізму в нову формі. У минулому лібералізм уже зазнав криз, подібних до сучасних. Етап становлення глобалізації та лібералізації закінчився Першою світовою війною, потім світ побачив розквіт фашизму. Після

²⁴⁸ Williams, «Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now?».

²⁴⁹ Jonathan Cole, «Political Anthropology And The Post-Liberal Future» *Political Theology Today*, September 4, 2017, accessed September 5, 2017, <https://politicaltheology.com/political-anthropology-and-the-post-liberal-future-jonathan-cole/>

²⁵⁰ Там само, <https://politicaltheology.com/political-anthropology-and-the-post-liberal-future-jonathan-cole/>.

«часу Гітлера» в 1950–1970-х роках настав «час Че Гевари», коли соціалісти звинуватили лібералів у тому, що їхні ідеї – лише фіговий листок для прикриття потворності глобального капіталізму. Після всіх цих криз лібералізм став сильнішим, ніж раніше. Причина полягає в тому, що ліберальна система виявилася більш гнучкою і динамічною, ніж ті, які їй протиставляли: імперії, фашизм, комунізм. Частково це відбулося завдяки її здатності адаптувати кращі ідеї останніх, наприклад, охорону здоров'я і соціальне забезпечення тощо»²⁵¹.

Отже, в умовах наявної глобальної кризи лібералізму, маємо підстави зробити висновок, що завдяки спробам його переосмислення, зберігається можливість віднайти новий вимір лібералізму. Не відкидаючи ідейні та етичні основи постлібералізму радикальних ортодоксів, але доповнивши його більш зваженим поглядом на людську природу, видається реалістичним за умови подолання секуляризму як пануючої парадигми сучасності, вибудувати лібералізм «з добродієм обличчям», або ж окреслити його як «постсекулярний лібералізм».

3.4. Освіта як засіб виховання добродієвості

Питання освіти займає важливе місце в контексті постліберальної політики та проблем формування нового типу навчання. Для запобігання тиранії державного диктату у сфері освіти, на думку Мілбанка та Пабста, потрібно, щоб формування стратегій освіти відбувалося в діалозі з громадянським суспільством із залученням засобів політико-педагогічного експериментування. Постліберальні політичні богослови відкидають ліберальну точку зору, що мета держави полягає лише в тому, щоб «просувати різні інтереси», а не робити людей щасливішими або розумнішими. На їхню думку, мета держави полягає саме в тому, щоб допомогти людям бути успішними, цілісними й усебічно розвинутими²⁵².

²⁵¹ Yuval Harari N. « We need a post-liberal order now», The Economist. Accessed September 26, 2018. <https://www.economist.com/open-future/2018/09/26/we-need-a-post-liberal-order-now>.

²⁵² John Milbank, «The Politics of the Soul», *Open Insight* VI. 9, 2015: 4.

Кожна людина має природне прагнення до трансцендентного добра, але сучасна освіта нігілістично навчає дітей тому, що об'єктивного добра не існує, або ж, що тільки лібералізм може забезпечити мир. Виходячи з передумови, що соціальний договір захищає суспільство від так званої «тиранії добра» і тому єдине, що залишається, – це лише «легітимність права»²⁵³, ліберальне мислення сприймає кожну дитину як «бога», що є сама собі законом, і володіє правом цілковитої самореалізації тут і зараз. Відтак, система освіти не тільки не виховує доброчесності, але й фактично готує до життя «талановитих злочинців», які здатні кваліфіковано експлуатувати оточуючих задля досягнення власних інтересів, маніпулюючи позитивним правом.

Для вирішення цих проблем постліберальна політична теологія пропонує стратегію реформування системи освіти та створення так званих «шкіл віри». Такі навчальні заклади могли б вступати в кооперативні партнерства з іншими приватними і державними школами. Водночас, зберігаючи власну незалежність у формуванні навчальних програм, окрім найширших національних рекомендацій. Пропоновані «школи віри» могли б керуватися кооперативами, до яких входили б учителі, батьки і представники місцевої громади, а не політики і чиновники центральних органів влади. Саме вчителі мають керувати навчальним процесом, формуючи його наповнення, тому надзвичайно важливо, щоб у таких школах педагоги були висококваліфікованими, але й водночас виступали прикладом доброчесності²⁵⁴. Учителі мають навчитися поєднувати консервативні й прогресивні методи навчання, орієнтованого на всебічний розвиток дітей. Керівництво таких шкіл, у свою чергу, мусить підвищити стандарти вивчення точних і природничих наук, а також вивчення мов. Необхідно також розширити програму вивчення історії (на всіх рівнях: місцевому, національному, європейському, глобальному), а також географії та політичних студій. Ця пропозиція є актуальною в умовах кризи демократії, адже шлях до виховання громадської свідомості та активізації ролі населення в

²⁵³ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, 198.

²⁵⁴ John Milbank, «Culture and Justice», *Theory, Culture & Society* 27 6 (2010): 107.

суспільно-політичному житті пролягає через ґрунтовну історичну і політологічну освіту. Варто відзначити, що в Україні, починаючи з 2018–2019 навчального року, було введено предмет «Громадянська освіта» в перелік навчальних дисциплін для старших класів. Така ініціатива видається важливим аспектом формування зрілого громадянина.

Варто зауважити, що Мілбанк і Пабст переймають деякі ідеї з досвіду реформування освіти у Скандинавії, особливо, у Фінляндії. Зокрема, вони наголошують на потребі зменшення обсягу домашніх завдань задля забезпечення наявності в учня більшого часу для приватного читання та позашкільної або позакласної діяльності. Особливий наголос автори роблять на вихованні етосу, який має прищеплюватися завдяки вивченню філософії та релігієзнавства, що повинні стати центральними дисциплінами в шкільному навчальному плані. З метою подолання світоглядної плутанини, яка може виникнути в умовах наявних у більшості шкіл непов'язаних між собою курсів, пропонується розробити комплексний і збалансований освітній план, що включав би розгляд етичних питань у різних дисциплінах та допомагав би дитині сформулювати цілісне розуміння світу. Відмітимо, що у національному контексті спробу подолати цю розрізненість навчальних дисциплін було здійснено в проєкті «Нова українська школа» під керівництвом міністра освіти Лілії Гриневич, однак етичні питання все ще лишаються поза дужками. Мілбанк і Пабст пропонують узгодити релігійне життя дитини зі шкільним, висловлюючи пропозицію прив'язувати шкільний розклад до літургійного календаря різних віросповідань та відводити окремий час для молитви. Особливе значення має розвиток творчих здібностей у мистецтві, музиці й театральних студіях. Також автори пропонують низку реформ на рівні професійної та вищої освіти: відновлення навчання ремеслам і торгівлі згідно з німецькою моделлю; часткове відродження цехової системи передачі навичок; зменшення кількості університетів та призупинення відкриття нових вищих навчальних закладів задля підвищення якості перших, що виявляється надзвичайно актуальним в українському контексті. Отже, Мілбанк і Пабст здійснюють спробу

переосмислення ліберальної системи освіти з притаманними їй фрагментарністю, дитиноцентричністю, секулярністю та бюрократичністю, висловлюючи актуальні пропозиції щодо її реформування.

Висновки до третього розділу

В результаті розгляду кризи сучасного політичного та економічного устрою, демократії і міжнародних відносин, пропозицій проєкту побудови альтернативної соціальної реальності, також визначенню місця церкви в публічному просторі згідно із речниками постліберальної політичної теології можна зробити такі попередні висновки.

Було проаналізовано передумови виникнення постлібералізму, а також визначено, що богослови цього напрямку почасти продовжують традицію комунітаризму, в контексті їх критики лібералізму й індивідуалізму та розвивають комунітаристську концепцію «спільнотності». Досліджуваний концепт також має тісний зв'язок із британською традицією політичного консерватизму і католицьким соціальним вченням. Визначено місце на ландшафті сучасної англо-американської політики постліберальних ідей, які отримали своє вираження в політичних програмах найрізноманітніших напрямів право-лівого спектру. Предметом дослідження цього підрозділу стали основи постліберального погляду на політику представників радикальної ортодоксії, які суттєво вплинули на формування, зокрема центристського напрямку, британського постлібералізму.

Досліджуються та оцінюються глобальний аналіз кризових явищ суспільно-політичного устрою, що його запропонували Джон Мілбанк і Адріан Пабст, а також їх критика лібералізму та неолібералізму, які автори визначають домінуючими ідеологіями сучасності. Виявляючи системні вади капіталістичного устрою, ці богослови наголошують на продукуванні ним лиш абстрактного збагачення, що стає дедалі менш здатним створювати продуктивний капітал та справжні товари і послуги, що задовольняли б людські потреби. Меркантилізм і капіталістичний обмін товарами, на їхню думку,

характеризуються десакралізацією природи і життя, що означає втрату внутрішньої цінності людини, що наразі особистість визначається лише її вартістю в умовах капіталістичного ринку. Розкриваючи проблемні питання сучасної демократії, Мілбанк і Пабст звинувачують лібералізм у тому, що він не в змозі запобігти демократичній тиранії, війні, економічній експлуатації та занепаду як високої, так і популярної культури. Використовуючи маніпулятивні технології, демократичні режими лише створюють ілюзію справжнього представництва. Окрім цього, автори діагностують кризові явища сучасної системи міжнародних відносин, розкриваючи парадокс розвитку ліберального порядку як антиколоніального проєкту, що був покликаний замінити старий імперський порядок після 1919 р. і наразі знову набув рис неоімперіалізму.

Була розглянута концепція постліберального суспільного устрою, що її запропонували Мілбанк і Пабст. Визначено характерні риси цього концепту: культура доброчесності та гідності; ідея творення спільнот, що будуть об'єднані навколо цінностей і чеснот; політичний плюралізм; корпоративізм та прагнення до побудови суспільства загального блага. Автори наголошують на тому, що необхідною є зміщення уваги з підтримки єдиної централізованої влади на множинні джерела влади, наголошуючи на створенні захищених конституцією корпоративних органів, які опосередковуватимуть взаємодію індивідуумів із суверенним центром. Зокрема, йдеться про асоціації, виробничі та торгові гільдії, кооперативи, профспілки, добровільні організації, університети, сільські коледжі, екологічні групи й вільні міста. У такий спосіб автори наголошують на потребі розвитку місцевого самоврядування та підприємницької ініціативи, щоб розширити особисту політичну участь у суспільному житті та побудувати справжню демократію. У контексті свого проєкту Мілбанк і Пабст відстоюють утвердження конституційно-монархічного устрою як більш збалансованого, в умовах якого король (королева) або його символічний еквівалент (яким може бути президент) стоїть вище виконавчої влади, що дає йому можливість привернути увагу до питань, які стосуються стратегій довгострокового національного розвитку, запобігаючи маніпулюванню минулими обіцянками

різних партій. Монархічна влада здатна оновити, пожвавити та демократизувати свою традиційну роль: по-перше, як арбітр, допомагаючи забезпечити виконання конституційних положень і верховенства права; по-друге, як посередник і гарант того, що уряд, парламент і судова система беруть на себе відповідальність у забезпеченні загального блага та виконанні стратегічних національних цілей, відповідних інтересам суспільства.

У контексті постлібералізму Мілбанк і Пабст переосмислюють роль церкви, яка могла б впливати на створення доброснішої політичної системи та законодавства, яке мало б моральний і ціннісний характер, оскільки рішення ліберальних держав, на їхню думку, часто-густо сприяють дехристиянізації суспільства. Автори приділяють особливе місце церкві в контексті децентралізації. Церковна парафія може стати центром суспільного життя, підтримуючи широку мережу соціальних і громадських ініціатив. Вона здатна виступити в ролі координуючого інституту місцевого самоврядування, беручи активну участь у різних сферах суспільного розвитку, таких як освіта, охорона здоров'я, бізнес.

Розглянуто критичні рефлексії Роуена Вільямса, який переконує в можливості реанімувати лібералізм. Джонатан Коул, зі свого боку, стверджує, що радикальні ортодокси не пропонують по-справжньому структурних змін, які могли б вирішити системні проблеми лібералізму. Однак було зазначено, що постлібералізм радикальних ортодоксів не позиціонує себе як антилібералізм, але є спробою віднайти новий вимір ліберальної політики, виявити та виправити її системні недоліки.

Розглядається спроба Мілбанка і Пабста переосмислити ліберальну систему освіти з притаманною їй фрагментарністю, секулярністю і бюрократичністю та висунути, натомість, пропозицію створення «шкіл віри», які забезпечуватимуть усебічний розвиток дитини, не обмежуючи її виховання в межах секулярної картини світу. Також автори пропонують: низку реформ на рівні професійної та вищої освіти; відновлення навчання ремеслам і торгівлі; відродження цехової

системи; зменшення кількості університетів та призупинення відкриття нових вищих навчальних закладів задля підвищення якості вже існуючих.

РОЗДІЛ 4

ПОЛІТИЧНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ ВІЛЬЯМА КАВАНО

ЯК РАДИКАЛІЗАЦІЯ ПОСТЛІБЕРАЛЬНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

РАДИКАЛЬНОЇ ОРТОДОКСІЇ

4.1. Насильницький характер світської держави

Вільям Т. Кавано – католицький богослов в університеті Де Поля в Чикаго (США), директор Центру дослідження світового католицизму та міжкультурної теології. У своїх концептах він почасти наслідує свого вчителя Стенлі Хауверваса, водночас визнаючи себе частиною радикальної ортодоксії. Дотримуючись засадничих ідей Джона Мілбанка, він висуває власні оригінальні ідеї у сфері політичної теології. Головною тезою теології Кавано є його протест супроти держави як «інституційного зла», що за своєю природою є джерелом насилля²⁵⁵. Категоричне несприйняття інституційної держави сприяє розвитку його послідовного бачення Церкви як альтернативи, що може по-справжньому протистояти будь-якій несправедливості у світі. Якщо Мілбанк убачає причину формування нігілістичного характеру сучасності в насильницькій онтології Нового часу, то Кавано бачить її у самому конструкті сучасної ліберальної держави, яка є насильницькою за своєю природою. Історично держава була сформована через насильницький процес захоплення влади для ведення війни на інших територіях з метою задоволення економічних інтересів місцевих еліт²⁵⁶. А отже, єдність національних держав підтримується лише через періодичні війни, які надають населенню відчуття ідентичності, що виникає завдяки консолідації навколо спільного ворога. На думку Кавано, за відсутності такого зовнішнього чи внутрішнього ворога патріотичні почуття єдності майже зникають, тому і держава втрачає виправдання своєї необхідності²⁵⁷. На противагу державній

²⁵⁵ Thaddeus Kozinski, *Radical Orthodoxy and the Myth of State* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2009), 139.

²⁵⁶ William T. Cavanaugh, «The City: Beyond Secular Parodies», in *Radical Orthodoxy: A New Theology*. ed. John Milbank, Cathrine Pickstock, Gram Ward, (London: Routledge, 1999). 191.

²⁵⁷ William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 38.

політиці Кавано наголошує на первинності миру, яку проповідує християнське вчення; держава у свою чергу лише легітимізує та підтримує насилля²⁵⁸. Так спростовується гіпотеза, що ліберальна держава виникла та функціонує як захисник людства від насильства.

Світська держава насправді не є світською, вона постає квазірелігійним конструктом, який спирається на систему міфів та патріотичних ритуалів для стимуляції ностальгічних спогадів і почуття спільності. Було розроблено комплекс спеціальних ритуалів, які мають релігійне походження. Це, зокрема, підняття прапора (при цьому спалення прапора – вважається оскверненням цього символу), спів національного гімну та проголошення присяги на вірність нації, вшанування жертв національних воєн, військові паради тощо. Доводячи, що держава будується на квазірелігійних наративах, які формують національну ідею, Кавано наводить приклад концепту світського провіденціалізму, що характерний для сучасної риторики публічних інтелектуалів у Сполучених Штатах Америки. Зокрема, Герман Мелвіл відстоює унікальність Америки та її народу, її особливої місії – принесення всім народам свободи, демократії та життєвого принципу «егоїзму як необмеженої філантропії»²⁵⁹. Так національна ідеологія будує не лише власну сотеріологію, в якій держава відіграє ключову роль. Вільям Кавано доходить висновку, що націоналізм має всі атрибути й ознаки релігії, яка не має уявлення про трансцендентного Бога, однак може бути порівняна з конфуціанством, буддизмом або навіть з такою абсолютно світською квазірелігійною ідеологією, як марксизм²⁶⁰. Втім, цей аналіз не є чимось новим у суспільно політичній думці, адже йдеться про ознаки вибудованої, зокрема у США, громадянської релігії. Цей конструкт сформулював ще у 1771 р. Жан-Жак Руссо у книзі «Суспільний договір, або Принципи політичного права» (глава VIII – «Громадянська релігія»). Відомий американський соціолог Роберт Белла 1967 року здійснив цілісний аналіз громадянської релігії у США, доводячи

²⁵⁸ William T. Cavanaugh, «The City: Beyond Secular Parodies», in *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999), 191.

²⁵⁹ Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, 91.

²⁶⁰ «Is Nationalism a Religion, Cavanaugh W.T.», Februar 14.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=2Ux3sbJe5zk>

квазірелігійний характер національних символів і ритуалів, а також значення наративів у формуванні національної ідентичності²⁶¹. Отже, у цьому контексті Кавано повторює вже обґрунтовану і прийняту науковою спільнотою концепцію, намагаючись доповнити та розвинути її.

Повертаючись до критики Кавано держави, варто наголосити, що він категорично відкидає уявлення про її здатність протистояти насиллю, а, навпаки, наголошує на здатності постійно породжувати насилля. «Насилля стає державною релігією, за допомогою якої вона штучно об'єднує нас один з одним»²⁶², – стверджує він. Найголовнішим інструментом у цьому процесі стають тортури як засіб утримання населення в покорі перед державою. Кавано вважає їх невід'ємною частиною літургії громадянської релігії. Проживши два роки в Чилі під час правління режиму Піночета, він був свідком неодноразових випадків використання тортур не з їх класичною метою, а лише для залякування людей та підтримки суспільного страху перед державою. З іншого боку, це забезпечувало легітимізацію влади держави як захисниці народу від уявного внутрішнього ворога. Він пише: «Тортури використовувалися як тип ритуалу – літургії, що давала усвідомлення влади держави над тілами її жертв. В умовах життя у страху люди навчилися стримувати себе й уникати контактів з оточуючими. Партії, союзи, кооперативи, жіночі групи, базові громади були розформовані та врешті зовсім зникли. Загальний ефект у суспільстві був такий: люди були відрізані один від одного...»²⁶³. Переносячи свій досвід на реалії політики Сполучених Штатів Америки, Кавано наголошує на зловживанні державної влади насильницьким апаратом, незважаючи на те що ця країна вважається однією з найдемократичніших. Зокрема, після подій 11 вересня 2001 року було прийнято антитерористичне законодавство, яке частково обмежувало громадянські свободи та розширювало повноваження поліцейського нагляду. Чинovníки найвищого рангу ФБР та ЦРУ публічно обговорювали використання

²⁶¹ Bellah, Robert N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

²⁶² Cavanaugh, «*The City: Beyond Secular Parodies*», 203.

²⁶³ William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1998), 298.

не лише фізичного тиску, а й катування підозрюваних терористів, можливість цілеспрямованого вбивства підозрюваних²⁶⁴. Отже, на думку Кавано, катування стають невід'ємним інструментом для утвердження державної влади та важливою частиною ритуального комплексу громадянської релігії. Однак варто зауважити, що така практика не є характерною для більшості національних країн XXI століття. Тому екстраполяція певного явища на загальний контекст світового політичного простору може бути оцінена як некоректна.

Кавано розкриває свою концепцію опозиційності до держави, наголошуючи на тому, що Бог настановив царів над народом ізраїльським і давав їм можливість правити лише доти, поки вони виконували Його волю. Коли ж правитель починав покладати надію на свої багатства і владу, а не на Бога, це розцінювалось як ідолопоклонство. Ця ідея розкривається в Новому Завіті, де Ісус прирівнює прив'язаність до матеріальних речей як акт поклоніння богові «мамоні» (Матвія 6:24), однозначно засуджуючи такі дії. Ця ж думка простежується в Посланні апостола Павла до Филип'ян 3:19.

Отже, Кавано відстоює думку про те, що громадянська релігія будує свою власну літургію, яка паразитує на релігійному ґрунті. Якщо в часи Середньовіччя та раннього Нового часу люди відчували вірність своїм місцевим громадам, то з XVIII–XIX століть простежується вибудовування національних міфів і патріотичних ритуалів, призначених для розвитку почуття вірності своїй нації. Підсумовуючи погляди Кавано на квазірелігійне походження держави, варто згадати одну з найгучніших заяв теолога: «Серед тих, хто визнає себе християнами у Сполучених Штатах, дуже мало тих, хто хоче вбити в ім'я християнського Бога, тоді як дуже багато тих, хто готовий вбити або померти в ім'я Сполучених Штатів Америки»²⁶⁵. Пропонований погляд на природу виникнення держави дає нам поштовх для переосмислення ідеологічного підґрунтя сучасних національних держав. Однак в контексті теології Кавано, видається необ'єктивним зводити всі доступні інструменти творення єдності в

²⁶⁴ Там само, 298.

²⁶⁵ Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, 119.

межах певної країни до одного – протистояння зовнішньому ворогу. Це твердження могло б бути виправданим, якби кожна країна вела б перманентну війну, що забезпечувало б національну консолідацію, але враховуючи історичний досвід відносно мирного співіснування європейських держав останні сімдесят років, воно видається необ'єктивним. Навіть на прикладі США, до якого апелює автор, можемо проаналізувати, як після проголошення незалежності в 1776 році і війни з Канадою в 1812 році США не вели воєн на зовнішній арені до 1917 року, який позначився вступом країни в Першу Світову війну. Така політика була зумовлена прийнятою в 1823 році доктрини Монро, що визначала принцип невтручання США в європейські конфлікти та припинення всіх колоніальних кампаній в західній півкулі. Отож, в період становлення нової країни, вибудовування її власної ідентичності – не відбувалось постійних конфліктів із зовнішньополітичної арени, що мало б забезпечити внутрішню єдність. Втім, у ХХ ст. зовнішньополітична доктрина США була кардинально змінена, однак і сьогодні складно говорити про те, що «війна проти тероризму» є центральною фактором для внутрішньої єдності, адже наразі уряд Дональда Трампа оголосив відмову від ролі світового поліцейського, зосереджуючи свою увагу на національних інтересах²⁶⁶.

З іншого боку, неможливо заперечити, що аргумент Кавано яскраво простежується в умовах тоталітарних та авторитарних режимах, зокрема, прикладом є політика Радянського Союзу, що вибудовував свою ідеологію на основі постійного протистояння Заходу, боротьби із внутрішніми «ворогами держави», забезпечуючи «єдність» (в умовах страху перед державою). Однак ця тенденція набагато слабше виражена в політиці демократичних держав, що ставить під сумнів універсалізуючий тон Вільяма Кавано.

Тому наразі постає питання: на якій ідейній основі повинні будуватись сучасні держави, якщо відкинути квазірелігійні конструкти насильницької

²⁶⁶ «Білий дім оголосив доктрину зовнішньої політики Трампа», Voanews. Квітень, 10, 2017, <https://ukrainian.voanews.com/a/ameryka-ne-svitovyi-polizeiskyi/3804256.htm>.

онтології, що об'єднує людей на основі протиставлення? Доцільним видається звернутись до ідеї консолідації навколо спільних цінностей та принципів таких як: солідарність, любові до ближнього, взаємної підтримки та ідеї єдності в різноманітті тощо. У цьому контексті, не пропонується завершений концепт, але лише напрямок для осмислення та заклик до віднайдення цілісного його бачення. Яскравим прикладом політичної держави є, знову ж таки, Сполучені Штати Америки, які побудовані не на основі етнічної та історико-культурної ідентичності, але як конструкт певних цінностей: свободи, рівності, братерства, створеної концепції «американської мрії» та сильним впливом пуританської громадянської етики. Цей приклад переконує, що держава може об'єднувати людей різних національностей на основі певних принципів та ідеалів, які можуть забезпечити єдність поза насильницьким дискурсом.

Також важливим в контексті нового підходу до консолідації вбачається у формуванні спільного бачення майбутнього, напрацювання конкретних цілей та побудови шляхів їх досягнення. Ця теза могла б зустріти критику з боку Кавано, звинувачуючи в громадянській есхатології (з відсиланням до ідеї побудови комунізму). Однак ця критика була б також сумнівною, адже Христову концепцію Царства Божого можна також назвати «утопічним ідеалом», але водночас церква, надихаючись ним, поступово впливала на трансформацію суспільства, що врешті наближує реальність Царства, хоч і не може втілити його до кінця. Отже, висунута ідея говорить лише про важливість стратегічного плану побудови омріяного майбутнього, який міг би бути натхнений саме богословами.

Об'єднання навколо принципів та спільних цілей у межах країни видається можливим поєднувати з локальними традиціями, з повагою до історії та культури народу, або народів, які населяють її. Водночас Кавано порушує надзвичайно актуальне питання безпеки, яку несуть у собі громадянська релігія та націоналізм, що мають квазірелігійне забарвлення, адже нерідко любов до свого народу та національна гордість, яка будується на основі власної історії, здобутків у сфері культури та інших галузей, може спонукати людей до зверхнього ставлення до інших народів. У такому разі, піднесення своєї нації над

іншими є певним проявом поклоніння їй та має бути справедливо засуджене з християнської точки зору, адже такі приклади радикального націоналізму призводили до ненависті, шовінізму і насилля.

Однак чи можемо ми говорити, що за таких умов любов до своєї землі, історії та культури є чимось гріховним? Чи ці почуття не можуть бути органічними для людини, що ідентифікує себе з тим місцем, де вона народилась та провела життя або ж прийняла рішення жити в цій країні та ідентифікувати себе як її громадянин? Одразу варто зауважити, що людина має потребу не лише в метанаративі, як зазначає Мілбанк, але також і в менших, локальних наративах, які пов'язані з її пращурами, культурою та місцевими звичаями. Ці наративи неможливо просто відкинути як щось небезпечне, адже вони є частиною ідентичності людини. Як показує українська історія, ці локальні наративи можуть бути тісно вплетені в християнський наратив, гармонійно співіснуючи з ним, адже найбільш визначальні події, зокрема української історії, тісно пов'язані з християнством та історією церкви на наших теренах. Водночас важливо, щоб ці наративи були підпорядковані логіці християнського метанаративу, що може убезпечити від крайнощів націоналізму. Отож, засудження патріотичної відданості людини до власного народу та держави видається недоцільним, адже відданість Христу не суперечить ідеї відданості ближньому, що може виявлятися у справі досягнення загального блага для певного народу чи місцевості, за умови усвідомлення первинності відданості Богу. Логіка цього твердження виходить з розуміння, що друга найбільша заповідь «люби свого ближнього, як самого себе» (Мт 22:39 UBIO) – не скасовує першої «люби Господа Бога» (Мт 22:37 UBIO), але доповнює її, адже в любові до ближнього виявляється любов до Бога.

Під час розгляду проблеми небезпеки сприйняття людьми самого інституту держави як ідола, якому вони виявляють більшу вірність і відданість, аніж Богові, ми зустрічаємося з дилемою, яка поставала перед усіма народами. Кожна людина, як і кожна спільнота, схильна до культивування таких «ідолів», яким поклоняються в різних формах. Ідолом могла постати навіть сама невелика

спільнота, плем'я, селище, якому люди були вірні більше, ніж своїм релігійним переконанням. Навіть родина, як найменша суспільна одиниця, могла стати для когось, у певному розумінні, ідолом, адже в кожній родині також присутні певні внутрішні ритуали: пісні, символічні речі та, найголовніше, люди, здатні до найрадикальніших дій задля її захисту. Однак було б абсурдно висувати ідеї щодо ліквідації родини як інституту через високий ступінь відданості людей до нього та наявну небезпеку ідолопоклонства. Також варто звернути увагу на застереження Кавано щодо участі християн в ритуалах громадянської релігії, адже сьогодні наявні яскраві приклади фанатичної відданості державі, сакрального ставлення до її символів та відсутність критичного осмислення дій цієї держави. Зокрема, це виявляється у фетишизації прапора чи ідеалізації та створення культу навколо певних історичних постатей.

Втім, важливим є проведення логічної межі між умовно прийнятною повагою та ідолопоклонством. Прикладом може стати наявність подвійного ставлення до постаті Тараса Шевченка в українському контексті. З одного боку, зустрічається яскрава ідеалізація його генія, проголошення його «пророком» українським народом, сакраментальність, що присутня під час проведення щорічної урочистої ходи, різноманітних заходів у його честь. Особливу участь в створенні культу навколо його постаті беруть ультра націоналістичні прошарки суспільства, що використовують його як елемент власної квазірелігії. В іншому зрізі існує й більш зважена позиція, що визнає культурологічну цінність доробку видатного поета й художника, а також виказують йому повагу та вдячність за ту історичну роль, яку він відіграв у процесі становлення української національної свідомості та самобутності нашої культури. Тому в такому контексті можемо визначити маркери квазірелігійного ідолопоклонства: ідеалізація, сакраментальне відношення до предметів, пов'язаних із діяльністю особи.

В контексті відношення до національних символів також можемо говорити про дві позиції, які можна порівняти зі ставлення до хреста. З одного боку, люди можуть сприймати його лише як символ подвигу Ісуса на Голгофі, що нагадував завжди нагадує про нього, але, з іншого боку, люди схильні до фетишизації цього

символу, вірячи в сакральну силу самого предмету. Відтак, важливим у цих питаннях видається метод розрізнення та розгляд кожного явища окремого. Адже за інших умов навіть інтелектуали схильні до накладання універсалізуючих маркерів на цілі періоди історії, що призводить до її необ'єктивної ревізії (руйнуванню пам'ятників тощо...).

Розглядаючи тезу Кавано, що модерна держава є джерелом насилля, варто зауважити, що насилля існувало і в домодерні періоди. Візьмімо, наприклад, грецькі поліси, які можна порівняти з бажаними «альтернативними» спільнотами, що їх запропонував Вільям Кавано. Тут ми простежуємо історію постійного насилля, нескінченних воєн та грабування одним полісом сусідніх. Попри це, критика ліберальної держави, що її здійснив Вільям Т. Кавано, є надзвичайно важливою в контексті викриття системних вад і потенційних небезпек, які несе в собі сучасна модель ліберальної держави. Однак важливим залишається розрізнення держави як системи (механізму, апарату) та конкретних політичних діячів, які керують державою в той чи інший період. Держава, як апарат, становить собою лише систему, структуру управління, яка може бути заснованою на принципі верховенства права та покликана захищати порядок у країні. Однак конкретну політику в державі здійснюють окремі особи, партії, які постають персоналізованим відображенням державної політики, а не держави як такої. Лідери держав визначають порядок денний та, головне, характер державного управління. Вони можуть як використовувати насильницькі методи для утвердження своєї влади, так і навпаки – прагнути стати модератором у встановленні мирних взаємовідносин у країні. Знову ж таки, владна еліта може використовувати систему міфів, спотворюючи історію задля виправдання власних політичних рішень та знаходження ідеологічного підґрунтя своїм діям. До того ж, як відомо, політики, граючись на почутті національної спільності людей, вдало маніпулюють останніми заради своїх цілей. Відтак, альтернативним сценарієм єдності поміж людьми в контексті держави може стати переосмислення власної національної ідентичності, яка буде доповненою усвідомленням спільних цінностей, осмисленням спільної історії, культурної

спадщини, а також баченням майбутнього країни, яку національна спільнота прагне побудувати.

Тому, критику держави (згідно з Кавано) доречно спрямувати на конкретні політичні еліти як джерела насилля, ідеологізації та маніпуляції. Церква, у свою чергу, виступатиме контролюючим елементом, який буде утверджувати правду і справедливість у суспільстві, обмежуючи засилля влади. В контексті України, це може бути реалізованим, зокрема, через доступне право на протест, публічні звернення до влади, підтримку громадського сектору у викритті корупційних схем, актуалізацію питань пов'язаних із захистом справедливості, лобіювання конструктивних законопроектів (що не співвідносить з теологією Кавано, цим обмежуючи впливу церкви на державотворення). Водночас церква може виступати і як альтернативна політична спільнота – ідеальний вияв соціальної організації, який буде постійним каталізатором змін у державі й суспільстві. Але якщо церква втрачає цю функцію, то перетворюється на підвладний соціальний інститут, який працює в інтересах держави, отримуючи певні преференції, але не виконуючи функцію пророка – перестає бути сіллю та світлом для світу, адже пророк завжди мусить проголошувати Божу істину незалежно від того, наскільки вона є незручною для влади. Отже, церква постає совістю, згідно з Кавано – душею суспільства, що перетворюватиме його зсередини.

Аналізуючи дії української влади протягом періоду незалежності, можемо констатувати наявність тотальної корупції, зловживання службовими обов'язками, використання насилля з метою збереження своєї влади, що, безумовно, є прикладом перетворення держави на «інституційне зло», про яке говорить Кавано. Особливо варто звернути увагу на події української Революції Гідності, що характеризувались насильницькими діями держави проти народу та зловживання силовими структурами заради підтримки режиму. Держава, яка була створена для захисту своїх громадян та підтримання порядку, використала свої ресурси для самозбереження і силового упокорення людей. Режим В. Януковича був виявом не лише корупційного образу держави, але і яскравим прикладом зловживання її насильницьким потенціалом. Частина християнських

церков у той час перейшла на бік народу, свідомо протиставляючи себе насиллю з боку держави, що є природним виявом євангельських принципів захисту слабшого, боротьби за справедливість і неприйнятність насильства. Таке радикальне засудження такої влади та її характеру видається абсолютно органічним для християнської церкви, яка покликана проголошувати та створювати простір справедливості, правди і миру, протиставляючи його насиллю.

4.2. Релігійне насильство як міф

Вільям Т. Кавано намагається переосмислити ліберальний міф про релігійне насильство, критикуючи загальноприйняту концепцію, згідно з якою причиною утворення національних держав у XVI–XVII століттях є міф про порятунок світу від релігійних воєн через створення незалежної інституції (держави), яка стане «рятівником» людства від насилля, що його породжують релігії. Держава захищатиме людей один від одного та постане інструментом для продукування суспільного блага²⁶⁷.

Кавано наголошує на підміні понять, яке існує, коли ми говоримо про «релігійні війни», адже справжніми мотивами цих воєн були перш за все політичні інтереси. Ці війни також мали за мету «посилити владу централізованої держави над залишками транснаціонального церковного порядку»²⁶⁸. Він звертає увагу на історичні ситуації, коли католики і протестанти опинялися на одному й тому самому боці, у так званих «релігійних війнах». Кавано зауважує, що з кінця XVI століття Католицька ліга протистояла не тільки гугенотам, а й іншим католицьким партіям. На німецькій території католицькі Габсбурги вели війни проти лютеран, але й, водночас, воювали проти Німецького католицького дворянства як у війні 1547–1555, так і 1618–1648 років. Тридцятилітня війна тлумачиться, перш за все, як протистояння двох великих католицьких династій – Габсбургів і Бурбонів²⁶⁹.

²⁶⁷ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 296.

²⁶⁸ Cavanaugh, «The City: Beyond Secular Parodies», 196.

²⁶⁹ Там само, 192.

Кавано стверджує, що не «релігійні війни» спонукали народження сучасної держави, а навпаки міжрелігійні конфлікти були наслідком змагання держав за владу. Ці війни мали за мету змінити характер релігії, звівши її до рівня «приватних переконань»²⁷⁰. Створення релігії такого типу було обумовлене потребою модерної держави забезпечити абсолютний суверенітет над її суб'єктами. Виходячи з цього трактування, Кавано виголошує: «Я сподіваюся кинути виклик сотеріології сучасної держави як миротворця і показати, що християнський опір державному насильству залежить від відновлення дисциплінарних ресурсів церкви»²⁷¹. Відтак, відкидаючи державу як засіб утвердження правосуддя, справедливості й миру, він наголошує на необхідності повернення цих функцій церкви.

Кавано вдало розвінчує сотеріологічний міф держави та її наратив про порятунок людства від релігійного поділу і насильства, заперечуючи історію спасіння від смертельної небезпеки за допомогою створення світської національної держави, доводячи, що цей міф легітимізує остаточну лояльність громадянина до національної держави і забезпечує монополію держави на легітимне насильство. Однак, на його думку, з цього міфу випливає інша проблема, яка має надзвичайний вплив на формування модерного світу – штучне розділення держави і церкви, перетворення релігії на приватну сферу, яка потрапляє під контроль держави. Адже насильницький потенціал релігії використовується для виправдання державних обмежень щодо релігійної практики, особливо коли це загрожує національній єдності²⁷².

Варто звернути увагу на те, що протистояння католиків і протестантів у пост-реформаційній Європі відіграло не останню роль у ранньомодерних війнах. Хоча політичні еліти штучно використовували релігійні переконання населення для досягнення своїх земних цілей, це не доводить абсолютної відсутності релігійного фактора в цих війнах. Звертаючись до історичних джерел, ми

²⁷⁰ William T. Cavanaugh, «A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State,» *Modern Theology* 11:4 (1995):397.

²⁷¹ Там само, 398.

²⁷² Kozinski, *Radical Orthodoxy and the Myth of State*, 145.

отримуємо підтвердження наявності релігійного протистояння в той період. Промовистим є свідчення Вітольда Бернацького, який у своїй праці «Біла Гора» (1620 р.) зазначає: «Капелани сповідували солдатів і відпускали їм гріхи, закликаючи битися з єретиками. Ті, хто не міг прощтовхнутися до монахів або ксьондзів, молилися самі. Отець Домінік Скальці де Єзус Марія об'їжджав на коні полки і благословляв їх хресним знаменням. Розповідали, що він віз із собою ікону, знайдену у Страконіце в костелі, що його спалили протестанти. На писаній олією дошці було зображено Святе Сімейство. Коли зняли сажу, виявилось, що Богоматері, Св. Йосипові та двом пастухам випалили очі. Тепер монах демонстрував ікону жителям імперських і баварських земель, щоб ті помстилися протестантам за таке богохульство»²⁷³. У той же час Папа Григорій XIII закликав до протистояння протестантам, наголошуючи на необхідності «організації хрестового походу проти невірних і єретиків»²⁷⁴. Безумовно, ці джерела не дають повної картини вмотивованості цих конфліктів, однак вони свідчать про те, що зведення причин ранньомодерних конфліктів до одного визначального фактора є некоректним, адже тут взаємодіяв цілий комплекс передумов і причин як соціально-політичного, так і релігійного характеру. Однак, Кавано в своїх роботах намагається довести, що теорія про релігійне насильство в той період є надто перебільшеною і у такий спосіб обґрунтувати нелегітимність створення держави як інструменту збереження миру.

Кавано зазначає, що релігійні війни були породженням національних держав, але чи є ця теза насправді достовірною? Чи, можливо, доречніше говорити лише про певні витoki ідеї національної держави в другій половині XVI – першій половині XVII століття? Відомий британський історик Ентоні Сміт визначає широкий спектр чинників, що впливають на формування модерних націй: перш за все процес самовизначення, створення національних символічних елементів, визначення національних кордонів, розвиток характерної публічної культури, стандартизація законів і звичаїв, культурні ресурси національної ідентичності,

²⁷³ Witold Biernacki, *Biala Gora 1620* (Finna, 2006), 376.

²⁷⁴ Ливе Жорж, *Религиозные войны* (Москва: ООО «Издательство Астрель», 2004), 128.

осмислення унікальності власної етноісторії, формування національних міфів, наявність жертв у боротьбі за самовизначення та усвідомлення особливої долі свого народу²⁷⁵. Варто додати такі фактори, як уніфікація національних мов через появу національної літератури та перекладів Біблії, що сприяло усвідомленню глобальної спільності людей в межах держав, на відміну від середньовічної самоідентифікації людини з місцевою громадою. Цей процес вплинув на усвідомлення народами своєї культурної та мовної інакшості та формування національної ідентичності.

Важливою для формування національних модерних держав стала думка мислителів епохи Просвітництва, які суттєво розвинули ідеї секулярної держави, позбавленої впливу церкви та її місця в публічному дискурсі. Велика Французька революція стала ключовою подією в процесі побудови нового типу державності, в умовах якої вперше було впроваджено єдину мову для всієї території країни, загальний військовий призов до національної армії та зроблено спроби надати загальну освіту всім громадянам, що врешті стало основою кожної національної держави. Отже, міф про релігійне насилля може бути визначеним лише як елемент більш глобального просвітницького проєкту і однією із складових у формуванні національних модерних держав. Але оскільки аргументація Кавано є недостатньо переконливою, щоб остаточно зруйнувати цей міф, це врешті шкодить загальній меті – критиці просвітницького проєкту. Слабкість аргументу Кавано пов'язана з тим, що проблема релігійного насилля продовжує існувати, починаючи від ваххабітського фундаменталізму на Близькому Сході, і аж до православного фундаменталізму, що відіграє сумнозвісну роль у війні на Сході України. Крім цього, необхідно врахувати конфлікти між громадами в межах однієї країни, що зумовлює потребу в наявності арбітра для їх вирішення. Богослов, нажаль, не відповідає на це запитання: хто може виступити у ролі посередника у разі відсутності нейтральної держави? Отже, з одного боку, Кавано у своїх працях справедливо засуджує помилкове приписування

²⁷⁵ Anthony Smith, *The Cultural Foundations of Nations Hierarchy, Covenant and Republic* (Oxford:Blackwell Publishing Ltd, 2008), 28-48.

просвітниками вирішальної ролі у воєнних конфліктах модерної доби релігійного фактору. Однак, видається недоцільним ігнорувати проблему релігійного насилля, яке насправді мало місце в історії та продовжує існувати сьогодні.

4.3. Церква як альтернативний політичний організм

Розглядаючи питання місця церкви та уявлення про неї в системі поглядів Вільяма Т. Кавано, варто наголосити на його твердженні про непримиренну інакшість та ворожість держави щодо церкви. Держава не лише приватизує церкву, але обов'язково веде війну з нею та з будь-якою громадою, яка сприяє органічним людським відносинам, адже такі громади безпосередньо загрожують централізованій державі. За оцінкою Кавано, катування (про які було згадано вище) є втіленням прагнення ліберальної держави забезпечити свою владу шляхом розриву громадських зв'язків та роз'єднання індивідів. Держава прагне до створення деформованого тіла, в якому всі члени пов'язані безпосередньо з керівником (централізованим органом держави) і лише опосередковано пов'язані з іншими членами через нього. Отже, держава – це пародія на Тіло Христа, адже в істинному Тілі члени органічно об'єднуються як один із одним, так і з Головою²⁷⁶.

Кавано висуває власну еклезіологічну теорію, яка закликає християн до створення спільнот благочестя і примирення, що мають протистояти державі. Він виступає проти будь-якого централізованого уряду із суверенною владою над певною територією для регулювання відносин між громадами, а також проти державного втручання у відносини між індивідом і його громадою та монополізації права на використання сили. Натомість Кавано пропонує стимулювання розвитку альтернативних спільнот. Ідеальною формою управління буде та, за якої спільноти взаємодіятимуть між собою без будь-якої центральної чи суверенної влади, що забезпечуватиме застосування законів, які

²⁷⁶ Mary Doak, «The Politics of Radical Orthodoxy: a catholic critique», *Theological Studies*. *Theological Studies* 68 (2007): 379.

регулюють їх взаємозв'язок. Церква, відтак, мусить поширювати цей ідеал альтернативних спільнот через служіння, що органічно об'єднує людей²⁷⁷. Ідеальна церква стане виразником суспільства, що перетворює його зсередини, а не сектою, яка виходить зі світу, залишаючи його напризволяще. Кавано, як і Мілбанк, не вимагає, щоб християни відмовлялися від ситуативної співпраці з державою, погоджуючись з А. Макінтайром щодо необхідності взаємодії з державою задля боротьби з проявами зла. Однак співпраця з державою в жодному разі не повинна пом'якшувати опір злу, яке остання уособлює²⁷⁸.

Роль церкви, згідно з Кавано, полягає в тому, щоб протидіяти державі шляхом розвитку власних політичних спільнот, побудованих на християнських практиках примирення. Замість утвердження централізованої влади церква сприятиме місцевим громадам. Кавано уявляє церкву як «соціальний простір, втілення політики Ісуса». Однак, це не означає, що церква має стати політичною партією або включити партійну політику в літургію. Йде мова про те, що церква повинна у співпраці з нехристиянами сприяти створенню простору миру, милосердя і справедливого економічного обміну²⁷⁹. Зауважимо, що створення пропонуваніх «альтернативних» спільнот, приведе до того, що з часом в кожній з них постане проблема необхідності формування власної внутрішньої та зовнішньої політики, що є невід'ємними атрибутами державних утворень.

Кавано наголошує, що церква не може покладатися на державу в утвердженні справедливості. Вона має сприймати себе як своєрідний суспільний орган — Тіло Христа, що створює простір справедливості та миру у світі. Тому, в умовах, наприклад, проголошення несправедливої війни, церква буде змушена протистояти національній державі.²⁸⁰ Тіло Христове, яке долає розрізнення людства через гріх Адама, не може бути об'єднаним завдяки *суспільному договору*. Однак стає можливим через євхаристійну практику, що долає

²⁷⁷ William T. Cavanaugh, «The Body of Christ: The Eucharist and Politics» *Word and World* 22, 2 (2002): 176. 170–177

²⁷⁸ William T. Cavanaugh, «Killing for the telefont company: why the nation-state is not the keeper of the common good», *Modern Theology*. №20, 2004, 21.

²⁷⁹ «Liturgy as Politics: An Interview with William Cavanaugh», religion-online.org, December 13, 2005, <https://www.religion-online.org/article/liturgy-as-politics-an-interview-with-william-cavanaugh/>

²⁸⁰ «Liturgy as Politics: An Interview with William Cavanaugh»

національні кордони та порушує практику ідолопоклонства державі, роблячи Тіло Христове видимим у світі. Кавано наголошує на біблійному принципі єдності, що досягається через євхаристію, в якій відсутнє розмежування між греком і євреєм, обрізаним і необрізаним, варваром і скіфом, рабом і вільним (Кол. 3:10). Примирення євреїв і язичників є передчуттям есхатологічного зібрання всіх народів (Бут. 12:3). Христос помер для того, щоб «зібрати в одне розсіяних Божих дітей» (Ів. 11:52). Таке «зібрання» не може класифікуватись як суто світський простір, а виступає абсолютним утіленням Божого Царства. Отже, церква виступає пророчим есхатологічним зібранням, яке долає прірву між тимчасовим і вічним, світським і сакральним²⁸¹.

Особливий наголос В. Кавано робить на історії спасіння як публічній події, а також на церкві, яка є центральною постаттю в цій історії. Він намагається переосмислити місійні й сотеріологічні підходи, в яких наголошується на індивідуальному спасінні та спробах вилучити людину із світського контексту і перенести її в простір церковний. На його думку, спасіння перш за все стосується творення нового неба і нової землі (2 Пет. 3:13; Об. 21:1). Кавано не відділяє політику від історії спасіння, простежуючи, як у Писанні фараони, царі й кесарі постають невід'ємними фігурами на сцені історії спасіння. Він розуміє історію Ізраїлю як особливий простір реалізації Божого плану побудови суспільного порядку. Зазначаючи, що і рання Церква усвідомлювала свою місію не лише в поширенні послання про спасительну жертву Ісуса Христа, але й в утвердженні Царства Божого та його принципів, що розумілось ними як втілення ідеального суспільного устрою, що виявляється нерозривною частиною послання Христа²⁸². Доступ до цього нього відбувався через хрещення, яке засвідчувало церковне «громадянство», що стало доступним для тих, хто був позбавлений такого статусу в полісі, а саме жінок, дітей і рабів. Так усі верстви населення могли бути об'єднані в середині Тіла Христового – у церкві. Євхаристія, у свою чергу, виступає видимою ознакою цієї єдності. Саме тому римляни вбачали у церкві

²⁸¹ Cavanaugh, «The City: Beyond Secular Parodies», 185.

²⁸² Так само.

політичну загрозу, адже її практики підривали усталений лад імперії²⁸³. Церква, згідно з Кавано, мусить постати пророчим есхатологічним ідеальним простором, який відображав би Божий план спасіння для всього творіння. Церква є альтернативною політичною реальністю, яка, перебуваючи на землі, є пророчим виявом небесного порядку, есхатологічного нового неба і нової землі, який пориває з фальшивою політикою земного міста.

Кавано також пропонує власне бачення феноменології дару, за якою людина бере участь у божественній економіці, згідно якій обдаровувач приймається разом з даром. Тобто він наголошує, що акт дарування вдосконалюється, коли дуалізм дарувальника й одержувача розпадається. Оскільки в євхаристії – ми отримуємо дар Христа не як прості пасивні одержувачі, а будучи включеними в сам дар — Тіло Христове. Як члени Тіла, даруючи себе іншим, ми стаємо одним цілим з ними. Виходячи з такого розуміння дару, розкривається внутрішня структура Тіла Христа, яку неможливо порівняти з «ліберальним тілом» держави, в якому центр прагне ізолювати незалежних індивідів один від одного. З цієї причини в докапіталістичній економіці очікується віддяка, але це ніколи не розуміється як договір, оскільки вона не є попередньо встановленою, але відбувається у непередбачуваній формі та в непередбачуваній час²⁸⁴. У божественній економіці акт дарування вдосконалюється, коли дуалізм дарувальника й одержувача розпадається. Оскільки в євхаристії – ми отримуємо дар Христа не як прості пасивні одержувачі, а будучи включеними в сам дар — Тіло Христове. Як члени Тіла, даруючи себе іншим, ми стаємо одним цілим з ними. Виходячи з такого розуміння дару, розкривається внутрішня структура Тіла Христа, яку неможливо порівняти з «ліберальним тілом» держави, в якому центр прагне ізолювати незалежних індивідів один від одного. Однак її не доцільно порівнювати з тоталітарним тілом, яке прагне пов'язувати окремі особи між собою через центр. Згідно з Кавано, практика життя в Тілі Христовому має відображати євангельські

²⁸³ Там само, 187.

²⁸⁴ Там само, 196.

принципи, що закликають кожного члена вважати себе меншим за інших (Мт. 25:31-46), співпереживаючи один одному (1Кор. 12:26). Христос у свою чергу постає центром євхаристійної спільноти, в якій дарувальник і одержувач постійно орієнтовані один на одного²⁸⁵. Отож, Кавано відкидає нашарування політичної теології, світських ідеологій і повертається до центральної практики християнського життя, яка виявлена в євхаристії як символі Тіла Христа, що об'єднує різних людей та спонукає їх до примирення.

Кавано уявляє церкву як «душу суспільства», що виходить за рамки церковних структур, охоплюючи всіх людей, борючись з насиллям і гнобленням. Спираючись на доробок свого ідейного наставника Джона Говарда Йодера, він стверджує, що Церква складається із сукупності спільнот, що здійснюють справжню християнську «політику Ісуса». Кавано зазначає: «Церква постає політичною альтернативою світу, коли члени спільноти діляться їжею, відвідують хворих, будують колодязі або протистоять урядовим військам, вимагаючи припинення утисків. Цю діяльність можна було б назвати сектантською лише тоді, коли "політика" означала би ілюзію, що мільйони жителів Латинської Америки мають покладатися на краще майбутнє лише за умови переходу до буржуазної демократії або через прихід робітників до влади»²⁸⁶. У такий спосіб, Кавано намагається дистанціюватися від ідей теології визволення і спроб побудови ще однієї ідеологізованої політичної теології. Він наголошує на базових християнських завданнях церкви в контексті соціальної активності – служінні людям, які страждають, а також протистоянні утискам і насильству. Особливе місце в розумінні природи церкви відіграє концепція «віри», яка і є справжньою політикою, втіленням особливої історії Ісуса Христа, що виявляється в практиці християнської спільноти²⁸⁷. Отож, Кавано протистоїть поширеному розумінню віри як приватної справи, наголошуючи на природності її публічного виміру.

²⁸⁵ Там само, 197.

²⁸⁶ William T. Cavanaugh, *The Ecclesiologies of Medellín and the Lessons of the Base Communities*. *Cross Currents* 44 (1994): 77.

²⁸⁷ William T. Cavanaugh, «A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State,» *Modern Theology* 11:4 (1995): 399.

Розмірковуюючи про місце церкви в публічному дискурсі, більшість політичних теологів продовжують використовувати просторові метафори для ілюстрації характеру взаємовідносин держави і церкви. Це зумовлює бачення церкви як частини суспільства, що відображає новочасну тенденцію розглядати релігію як окрему та автономну сферу людського життя. Кавано відходить від просторових уявлень, пропонуючи драматичну метафору державно-церковних відносин. Згідно з цією концепцією, церква не лише має окреме місце в публічному просторі, але відіграє ключову роль у драмі розгортання історії спасіння²⁸⁸. Людина як творіння Боже переживає трагедію гріхопадіння, духовної смерті, що створює відчуття кінця історії, але воскресіння Христа «перериває» цей трагічний наратив, приносячи есхатологічний вимір Божого Царства на землю. Церква ж отримує доручення стати будівничим нового Божого міста, незважаючи на очевидність трагедії²⁸⁹. Незважаючи на закриття завіси (яку ми можемо розцінювати як смерть), церква бачить цей розрив не як заключний акт, а як перезавантаження драми задля нового початку. Церква не тотожна місту, бо останнє слід розуміти як тимчасове явище, що маніпулює насильством для забезпечення тимчасових благ; церква ж постає народом Божим, який втілюється через євхаристійну практику²⁹⁰. Отже, метафора драми дозволяє подивитися на церкву в іншому політико-теологічному дискурсі, змінюючи умови дискусії, в якій церква постає політичним суб'єктом, що не керується тимчасовим містом та його політикою. Відзначаючи моральну перевагу церкви над державою та іншими типами об'єднань, Кавано не ідеалізує церкву. Євхаристія покликана символізувати участь церкви у Христі, однак церква не є абсолютним відображенням Бога, вона мусить визнавати свої гріхи та розповідати історію спасіння і прощення.

На відміну від насильницької державної літургії, яка спирається на владу над іншими, церква проголошує літургію, що характеризується слабкістю і вразливістю. «Добра» літургія Ісуса протистоїть літургії держави, яка вимагає

²⁸⁸ Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, 66.

²⁸⁹ Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, 275.

²⁹⁰ Там само, 75.

вірності й участі в насильстві заради миру. Церква ж, на думку Кавано, має жити, як євреї в діаспорі, «щоб шукати благополуччя міста, куди Я відправив вас у вигнання» (Єр. 29:7), навіть якщо це місто є Вавилоном. Адже церква не покликана правити, вона має бути носієм Божої політики, виходячи за межі кордонів національної держави²⁹¹. Отже, завдання церкви полягає в тому, щоб зрозуміти конкретну ситуацію та якнайкраще втілити політику Христа у світі, що страждає²⁹².

Кавано пропонує ідею творення церкви як істинної політичної спільноти, наголошуючи, що в такій спільноті має існувати своя система санкцій і покарань, таких як відлучення та інші церковні дисциплінарні заходи. Однак постає запитання: як саме здійснюватиметься покарання злочинців поза церквою або ж навіть членів спільнот, які вчинили правопорушення? У такому разі постає потреба в пенітенціарній системі, що означатиме присутність насильницького компоненту в політиці церкви і спільноти, що врешті не вкладається в теологічну систему Кавано. Він пропонує концепцію, в якій намагається втілити біблійний ідеал церкви як Тіла Христового, однак не відповідає на питання про місце в такому світі нерелігійних людей та можливості впливу на них з боку церкви. Він пропонує лише можливість співпраці з ними в боротьбі з конкретним злом. Незрозумілим залишається питання щодо можливості регуляції взаємин між нехристиянами, обмеження насильства та механізму встановлення глобального миру.

Актуальною є критична оцінка концепції Кавано католицькою дослідницею Марі Доак, яка спростовує тезу про можливість встановлення миру лише в християнських громадах, наголошуючи, що за таких умов зникає надія на розвиток відносин між церквою та іншими нехристиянськими спільнотами. Ця обставина підриває концепцію єдності в різноманітті, яка є надзвичайно важливою для радикальної ортодоксії. На думку Марі Доак, держава залишається єдиним захисником для меншин, що позбавлені підтримки з будь-

²⁹¹ Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, 139.

²⁹² Там само, 140.

якого іншого боку. Вона занепокоєна тим, що критику держави як інструменту захисту з процедурами ліберальної демократії не приймуть ті, хто дотримується релігійної свободи та прагне гарантувати право всіх брати участь у спільному житті. Вона також звертає увагу на близькість теорії Кавано до аргументації ультраправих груп у Сполучених Штатах, а також на насильство і нестабільність, розв'язані в країнах, де приватні угруповання кидали виклик монополії держави і завдавали більшої шкоди стандартам справедливості й загального блага, аніж це робила держава ²⁹³. Варто наголосити, що теологія Кавано носить антинасильницький і мирний характер, і в жодному разі не закликає до силового повалення державної влади. Її основним мотивом є намагання подолати гегемонію держави, розосередивши владу в альтернативних спільнотах, які мають бути позбавлені насильницького характеру взаємодії. Але залишається запитання: чи будуть ці спільноти насправді мирними? У цьому аспекті необхідно також звернути увагу на ігнорування проблеми гріховності в теології Кавано, адже існує небезпека утворення терористичних угруповань, що зловживатимуть наївністю миролюбних християн. На думку М. Доак, історичний досвід та аргументи, що їх пропонує В. Кавано, не дають достатніх підстав уважати, що після звільнення від єдиної регулюючої інституції місцеві громади будуть мирно і справедливо вирішувати суперечки між громадянами ²⁹⁴. Проблема теорії Кавано полягає не у «внутрішній непослідовності, а, скоріше, у неймовірності його політичної теорії, а також у небезпеці припущення, що підрив влади держави скоріше приведе до гармонійної справедливості, ніж до дарвіністичної боротьби за виживання найбільш пристосованої групи або спільноти»²⁹⁵.

Отож, політична теологія Вільяма Т. Кавано, як і Джона Мілбанка, заснована на оптимістичній антропології та уявленні про природну миролюбність людини, що може забезпечити гармонійне співжиття людей, позбавлене насилля. Однак чи є така віра виправданою, враховуючи історію безперестанних воєн протягом

²⁹³ Doak, «The Politics of Radical Orthodoxy: a catholic critique», 379.

²⁹⁴ Там само, 384.

²⁹⁵ Там само, 385.

усієї історії людства та особливо масштабних конфліктів ХХ століття? Мільйони людей були вбиті не лише через наявність держави та насильницької політики, але й через жорстокість конкретних людей. У цьому контексті, видаються актуальними ідеї Мілбанка та Пабса про відродження ролі держави як інструменту утвердження загального блага, але також і забезпечення миру між людьми.

На противагу песимізму В. Кавано до держави, виявляється доцільним звернутись до реформатської традиції розуміння держави як інституції, що була передбачена Богом у процесі творення для втілення справедливості в публічній сфері. Водночас, така традиція визнає й насильницький та ідолопоклонницький характер деяких державних утворень, що є наслідком гріхопадіння. Реформатський богослов Джонатан Чаплін, який критикує радикальну ортодоксію, зазначає, що за умови відсутності державних інституцій, що були б уповноваженими захищати загальне благо суспільства, стає неможливим справедливий розподіл благ між громадянами²⁹⁶.

Кавано, як і інші представники радикальної ортодоксії, не дає остаточної відповіді на питання як саме він уявляють реалізацію церкви як альтернативного політичного тіла? Марі Доак, зазначає, що модель досконалої мирної (ідеальної) церкви, яку пропонує Кавано, не відповідає її реальним втіленням, тому наразі складно говорити про шляхи реалізації політичної теології Кавано на практиці²⁹⁷. Втім, Кавано не ідеалізує церкву, усвідомлюючи недосконалість церковних практик. Його теологія є лише заклик до побудови ідеальних альтернативних спільнот. Втім Доак також зазначає, що оптимізм, з яким Кавано вважає, що місцеві громади процвітатимуть і люди вирішуватимуть розбіжності мирно та справедливо без суверенної влади, є надто утопічним, адже не знаходить жодних прикладів в історії²⁹⁸.

²⁹⁶ Jonathan Chaplin, «Suspended Communities or Covenanted Communities? Reformed Reflections on Social Thought of Radical orthodox», 172.

²⁹⁷ Doak, «The Politics of Radical Orthodoxy: a catholic critique», 380.

²⁹⁸ Там само, 384

В цілому, можна окреслити місце теополітичної думки Кавано в системі координат сучасних парадигм політичної теології, які рухаються в межах двох крайнощів: з одного боку, політизації церкви, а з іншого – радикальної ізоляції церкви від держави. Якщо Мілбанк намагається окреслити зв'язок між еклезіологією і політикою, визначає місце політики в різних сферах життя суспільства, то В. Кавано намагається віднайти справжню політику всередині церкви, яка уявляється істинним політичним тілом, протиставляючи себе державі. Хоч він і стверджує, що готовий до ситуативної співпраці з державою, однак все одно виключає її з-під впливу церкви та унеможлиблює її реформування. З іншої перспективи, намаганням створювати лише альтернативні інститути, Кавано виключає можливість взаємного впливу християн та нерелігійних людей, адже перші житимуть лише у межах власних автономних «альтернативних світів». Отже, політичну теологію Кавано можемо класифікувати як замаскований ізоляціонізм (аполітичність).

Якщо ж рухатись в напрямку необхідності збільшення впливу церкви на суспільство, трансформувати його відповідно до християнських принципів, тоді церква змушена боротись з небезпекою політизації, адже щоразу, вступаючи в публічний дискурс, вона стає суб'єктом політичного життя. Щодо цього актуальними стають слова українського богослова Радислава Тацюна з Української євангельської теологічної семінарії: «Міф, від якого слід відмовитися Євангельській Церкві, особливо її старому поколінню, – це можливість абсолютної аполітичності церкви і релігійних організацій. Церква і релігійні організації не можуть бути абсолютно поза політикою, вони так чи інакше беруть участь у політичному житті (у тому числі і своєю пасивністю). Ми часто забуваємо, що вірність Христу, по суті, є дією політичною»²⁹⁹. Погоджуючись з автором, варто наголосити, що аполітичність церкви робить неможливими реалізацію її покликань «солити» та «освітлювати» всі сфери життя суспільства, у такий спосіб, обмежуючи місію Бога у світі. В сучасному

299 Радислав Тацюн, «Церковь и государственная власть. Перспектива Павла (Рим.13:1-7) и Петра (1Пет 2:11-17) в сравнение: попытка контекстуализации», *Христианская мысль* 8 (2014): 45.

контексті теологи можуть стати проповідниками нового релевантного соціального устрою, і якщо церква прийме цей проєкт, вона може відстоювати його в публічному просторі.

Отже, при аналізі теополітичного концепту Вільяма Кавано було висунуто декілька критичних тез. Перша з них, захищає державні утворення, наголошуючи на існуванні інших способів консолідації суспільства, поза дискурсом заснованого на об'єднанні людей навколо спільного ворога. А також відстоює роль держави як захисника загального блага та вихователя суспільства, повертаючись до ідей Аристотеля, католицького соціального вчення, реформатської традиції та власне концепцій Джона Мілбанка. Друга теза відстоює потребу в розрізненні квазірелігійних ідолопоклонницьких елементів, які присутні в громадянських релігіях сучасності і наявного тверезого ставлення до власної історії, символів та традицій. Третя тема наголошує на тому, що антагонізм Кавано проти держави може вести до аполітичності церкви, що обмежує її трансформуючий вплив. Остання теза, що продовжує думку Марі Доак, полягає в тому, що ідея створення окремих самоорганізованих спільнот, замість централізованої держави не в змозі подолати насилля, але породити його у ще більшому масштабі.

Висновки до четвертого розділу

У результаті аналізу сутність теополітичних візій Вільяма Кавано як радикалізації ідей постліберальної політичної теології радикальної ортодоксії, який розуміє церкву як ідеальний політичний організм, що виступає альтернативною моделлю соціального устрою, на протиположності до модерній державі.

Було висвітлено радикальне бачення соціальної теорії В. Кавано, який вважає державу джерелом насилля, що зумовлює потребу в протистоянні їй як «інституційному злу». Глибоке несприйняття держави сприяє послідовному баченню церкви як альтернативи, яка протистоїть будь-якій несправедливості у світі. Кавано наголошує на непримиренній інакшості та ворожості держави до церкви і виступає проти будь-якого централізованого уряду із суверенною

владою над певною територією для регулювання відносин між громадами, а також проти державного втручання у відносини між індивідом та його громадою, проти монополії держави на законне використання сили. У відповідь на проєкт Кавано було висунуто тезу про недоцільність класифікації всіх державних утворень як абсолютно насильницьких, зважаючи на наявність позитивних прикладів демократичних країн, де реалізуються свободи людини та забезпечується відносна справедливість. Було зазначено, що насильство зумовлене не лише вадами державного устрою, але є продуктом зловживань, ідеологізації та маніпуляції державним апаратом окремими політичними елітами.

Проаналізовано аргументи Вільяма Кавано, що викривають квазірелігійний характер державних символів та ритуалів, називаючи вияви відданості державі проявом ідолопоклонництва. Запропоновано чітко визначити елементи громадянської релігії, завдяки таким маркерам як ідеалізація історичних осіб, сакраментальне відношення до предметів, пов'язаних із діяльністю видатної особи, ритуалізація публічних заходів та фетишизація національних символів. Водночас підкреслено недоцільність засудження патріотичної відданості людини до власного народу та держави, наголошується на важливості локальних наративів, що можуть гармонійно співіснувати з християнським метанаративом. Відданість Христу не суперечить ідеї відданості ближньому, що може виявлятися у справі формування загального блага для певного народу чи місцевості, за умови усвідомлення первинності любові до Богу.

Проаналізовано один з ключових аргументів Кавано: національні держав підтримують власну єдність тільки завдяки періодичним війнам, які надають населенню відчуття спільної ідентичності, що виникає завдяки консолідації навколо спільного ворога. Однак це твердження могло б бути виправданим, якби кожна країна вела перманентну війну, що забезпечувало б національну консолідацію, але, враховуючи історичний досвід відносно мирного співіснування європейських держав останні сімдесят років, воно видається необ'єктивним. Запропоновано звернутись до ідеї консолідації навколо спільних цінностей та принципів таких як солідарність, любов до ближнього, взаємна

підтримка, єдність в різноманітті, а також завдяки формулюванню спільного бачення майбутнього та його реалізації.

Досліджено критику Кавано модерного міфу про релігійне насильство. Автор спростовує загальноприйняту концепцію, згідно з якою причиною утворення національних держав у XVI–XVII століттях є міф про спасіння світу від релігійних воєн через створення незалежної інституції (держави), яка стане «рятівником» людства від насилля, що його породжують релігії. Кавано наголошує на підміні понять, коли йдеться про «релігійні війни», адже справжніми мотивами цих війн були насамперед політичні інтереси перерозподілу влади і лояльностей. Водночас, у роботі відстоюється думка, згідно з якою релігійний фактор був одним із центральних, враховуючи наявні джерела, що свідчать про його значення у розпалюванні цих конфліктів.

Розкривається ідея непримиренної інакшості та ворожого ставлення держави до церкви, що зумовлює появу власної політико-еклезіологічної теорії В. Кавано. На його думку, роль церкви полягає в протидії державі шляхом розвитку власних політичних спільнот, побудованих на християнських практиках примирення. Замість централізованого авторитету, церква сприятиме місцевим альтернативним громадам, які служитимуть для суспільства як децентралізований уряд. У цьому контексті було розглянуто аргументи М. Доак, яка спростовує тезу Кавано про можливість встановлення миру лише в рамках християнських громад. За таких умов не можна сподіватися на побудову відносин між церквою та нехристиянськими спільнотами. Це підриває саму концепцію єдності в різноманітті, яка є важливою для теології радикальної ортодоксії. Доак переконує, що політичну теологію Кавано неможливо втілити на практиці через недосконалість церковних спільнот, які часто не відображають у собі ідеального політичного влаштування. Однак було доведено, що Кавано не ідеалізує церкву, усвідомлюючи недосконалість церковних практик, його теологія є лише закликом до побудування таких ідеальних альтернативних спільнот. Водночас, така концепція видається схильною до ізоляціоністської парадигми політичної теології, що суперечить ідеям Мілбанка про всеосяжний

вплив церкви та християнського метанаративу, що має за мету творити нову постсекулярну реальність.

ВИСНОВКИ

В результаті проведеного дисертаційного дослідження було здійснено комплексний аналіз основних концептів політичної теології радикальної ортодоксії, критично переосмисливши їх.

Описано процес становлення політичної теології як окремої галузі богословської науки, її розвитку та формування її основних напрямів. Простежено генеалогію терміну «політична теологія» та набуття ним популярності завдяки працям Карла Шмітта. Визначено основні напрями розвитку теополітичної думки сьогодні, серед яких головними є нова політична теологія, теологія визволення та публічна теологія. Виявлено, що ці три течії розвивали свої концепції в межах штучного поділу між сакральним та світським просторами, у той час як радикальна ортодоксія ставить собі за мету подолати цей поділ. Підкреслено, що радикальні ортодокси вибудовують власні концепти в парадигмах постсекулярної філософії та постліберальної теології, тісно взаємодіючи з представниками цих течій.

Висвітлено внутрішню природу течії радикальної ортодоксії як такої, що зберігає свою відкритість та недогматичність. Розглянуто програму переосмислення та реінтерпретації традиції представниками цієї богословської течії, які приділяють особливу увагу працям Платона, Августина, Томи Аквінського та Дунса Скота, а також звертаються до представників католицької «нової теології». Виявлено, що радикальна ортодоксія у такий спосіб перетлумачує традицію, перекладаючи її мовою постмодерної сучасності. У підрозділі також розкривається сутність центральних богословських тез, які об'єднують різних представників течії. По-перше, радикальна ортодоксія розвиває «онтології причетності», яку переосмислив Дж. Мілбанк, що наголошує на гармонійному зв'язку всього творіння з Богом. По-друге, радикальні ортодокси наголошують на центральній ролі для християнського світогляду сакраментальності, літургії та релігійної естетики, наголошуючи на важливості пізнання Бога всіма органами чуття. По-третє, характерною особливістю радикальної ортодоксії є всебічна критика модерну та лібералізму, а також

постмодерних мислителів. По-четверте, радикальна ортодоксія вважає, що церква повинна відгравати для суспільства роль культурного критика та бути ініціатором суспільних трансформацій. По-п'яте, представники радикальної ортодоксії прагнуть вибудувати сучасний дискурс в парадигмі постсекуляризму, переборюючи міф про автономію світської раціональності. Здійснено огляд публікацій, присвячених теології радикальної ортодоксії. В українському контексті було відзначено розділ монографії Р. П. Соловія «Виникаюча церква» (2016), а також статті Ю. П. Чорноморця та А. В. Денисенка. Серед російськомовних праць варто виокремити дисертаційне дослідження Д. О. Щіпкина, статтю О. Б. Давидова, яка присвячена політичній проблематиці в теології Дж. Мілбанка, а також розділ «Історії сучасного богослов'я» (2016) українського історика і богослова Д. Бінцаровського. Водночас у західному науковому контексті творчість радикальних ортодоксів викликає більш активну дискусію, що сприяє появі ширшого кола досліджень, присвячених не лише аналізу, але й критиці теології радикальних ортодоксів. Серед таких досліджень варто виокремити праці таких богословів та істориків філософії, як: Д. Баррела, Г. Буршма, Р. Вільямс, Н. Ворстером, Т. Джейкобс, М. Доак, Р. Доерксен, Дж. Коул, Н. Лаш, А. Паддісон, Дж. К. А. Сміт, Г. Хайман, Д. Хедлі, В. Хенкі, Дж. Чаплін та С. Шекспір.

Мілбанк критикує секулярні соціологічні теорії, що осмислюють реальність, уникаючи врахування релігійного фактору в соціальних процесах. У відповідь на необ'єктивність підходів соціальних наук, богослов відстоює ідею відновлення роль теології як метадискурсу, завдання якого полягає не лише в осмисленні, але і в критиці та легітимації всіх суспільних знань. Ключова теза автора полягає в тому, що в корені секулярних соціальних теорій лежить насильницька онтологія, а її генеалогію можна простежити в історії політико-філософської ідей Нового часу, від Томаса Гоббса до Фрідріха Ніцше. Мілбанк доводить, що саме концепт секуляризму, з характерною для нього насильницькою онтологією, сприяв посиленню влади держави, що набула ролі єдиного інструменту встановлення миру поміж перманентно конфліктуючими індивідами. Але, з іншого боку, в

результаті утворення цього світського простору відбулося перетворення держави на інструмент насилля.

Виділено три основні групи опонентів концепцій Джона Мілбанка. Перша виступає на захист секулярності, що загрожує втратою нейтрального простору для діалогу (Д. Дж. Андреа, Р. Ворстер, Дж. Капуто, С. Шекспір, В. Хенкі та Д. Хедлі). Друга критикує відстоювання радикальним ортодоксом християнства як єдиновірного метанаративу, що, на думку опонентів Мілбанка, відкриває шлях для тоталітарного догматичного насильства (М. Доак, Т. Джейкобс та Г. Хайман). Третя група (Р.Вільямс, Г.Т. Нейпел), зі свого боку, намагається віднайти конструктивнішу позицію поміж радикальним запереченням секуляризму та його підтримкою. В контексті продовження лінії думки другої групи, було відзначено амбітність поглядів Джона Мілбанка, в яких виправдано вбачається небезпека тоталітарності християнського дискурсу. Більш зважений підхід до вирішення цієї проблеми вбачається у можливості збереження світоглядного плюралізму та можливості висловлення різноманітних світоглядних позицій в публічному просторі.

Розглянуто пропонований Мілбанком концепт побудови переконливого міфу про вроджену миролюбність людини, що покликаний подолати нігілістичний метанаратив сучасності, для якого є характерною насильницька онтологія. Згідно Мілбанку, така заміна наративу може сприяти мінімізації насилля. Сутнісні аспекти його концепту можна підсумувати в трьох основних складових: по-перше, практика милосердя і прощення; по-друге, примирення, єдність між відмінностями та практика доброчесності; по-третє, оптимістичний погляд на людину та її природу, що зумовлює можливість мирного співіснування людей. У праці було висунуто тезу про історичну необґрунтованість оптимістичної антропології Мілбанка та певну утопічність його сподівання подолати насилля через зміну метанаративу. Запропоновано звернутись до більш зваженого погляду на природу людини, що враховує як схильності людини до насилля, експлуатації та непримиримості, так і вияви милосердя, любові та спільної турботи про загальне благо. Аналізуючи розуміння Мілбанком «християнства як

альтернативної вигадки (міфу)», що проголошується естетичнішою за інші наративи, було зазначено, що такий аргумент видається недостатньо переконливим, адже спирається лише на чуттєве сприйняття дійсності. Запропоновано долучити раціональну складову цього аргументу, що відстоювала б ефективність християнської практики примирення на основі історичних даних. Було окреслено основні критичні зауваження таких богословів як Ніко Воркстера, який вважає, що мілбанкіанське ставлення до християнського наративу як до «більш переконливого міфу» ще більше посилює релятивізм. Роберт Шрайтер та Девід Дж. Андреа висловлюють сумнів щодо можливості сформуванню «єдиний» християнський метанаратив, в умовах множинності його інтерпретацій. Н. Робертсон звертає увагу на наївність концепту онтології миру, а також на відхід Мілбанка від ортодоксального августиніанського погляду на проблему зла. А також А. Паддісон висвітлює йодеріанську критичну перспективу в дискусії щодо пацифізму. В цьому контексті було відзначено наявну амбівалентність у поглядах Джона Мілбанка, адже, з одного боку, він радикально відстоює пріоритет онтології миру, категорично виступаючи проти насильницької онтології модерну, але з іншого – він категорично засуджує пацифізм, виправдовуючи використання насилля для захисту найближчих та найслабших. Богослов відстоює позицію, згідно якій бездіяльність перед лицем насилля робить пацифістів причетними до нього. Він переконує, що така позиція є ще більш аморальною та навіть більш насильницькою, ніж позиція силової протидії.

Здійснено аналіз ідей християнського соціалізму Дж. Мілбанка, який наголошує на тому, що справжній соціалізм був спотворений секулярними парадигмами, тому існує потреба в поверненні до досвіду раннього (вікторіанського) соціалізму, для якого була характерна традиційна християнська моральність та ієрархічність. Кінцева мета соціалізму вбачається не лише у прагненні врегулювати капіталістичний ринок (як цього прагне світський соціалізм), але здійснити повну трансформацію економічних відносин. У цьому сенсі християнський соціалізм Мілбанка є значно радикальнішим, ніж

той, що мислиться у звичному «ліво-правому» політичному спектрі. Мілбанк пропонує не лише інтерпретувати ринок як простір, що керується «сліпими» силами попиту та пропозиції, але будувати нову соціальну уяву, що спирається на переконаність у спроможності людей до справедливого та чесного обміну і взаємного дарування, екстраполюючи образ гармонійних взаємовідносин усередині Трійці на реальності людських соціальних відносин. В роботі висувається теза про утопічність такої концепції через ігнорування автором егоїстичної складової, що присутня в більшості соціальних домовленостей, а практика взаємного дарування зазвичай обмежується лише вузьким колом близьких людей, що ускладнює глобальну реалізацію пропонованого проєкту.

Доведено, що Мілбанк актуалізує потребу у створенні спільної концепції блага, яка могла б об'єднати розрізнені прошарки суспільства, перевершуючи сучасні короткострокові цілі, що лише розділяють його. Не відкидаючи ідеї загальної рівності, Мілбанк повертається до ідеалу «аристократичного класу», який міг би стати справжньою елітою (на кожному рівні, у кожній галузі). Відмовляючись діяти шляхом маніпулювання індивідами та лобіювання приватних економічних інтересів, така еліта займалася би управлінською та виховною діяльністю відповідно до спільної концепції блага. Оскільки Мілбанк категорично диференціює свою концепцію від історичного секулярного соціалізму, який у свою чергу не може уникнути негативні конотації, було запропоновано описувати цей концепт у термінах «солідаризму», «теології справедливого обміну» або ж «посткапіталістичної економіки».

З'ясовано, що погляди Мілбанка на сферу державно-церковних відносин лежать у площині категоричного протистояння державі як джерелу насилля й одночасного постулювання можливості використання держави як інструменту задля досягнення загального блага та побудови соціалістичного суспільства. Відзначено, що у зазначених тезах Мілбанка спостерігається амбівалентність, адже в абстрактних філософських аспектах позиція Мілбанка здається цілком антагоністичною щодо держави. Однак при вирішенні конкретних ситуацій або реальних проблем він схильний до більш поступливого ставлення до держави,

погоджуючись з її необхідністю. У своїх останніх працях, автор приходить до висновку, що церква повинна виконувати пастирську роль у відносинах з державою, корегувати її політику, виступаючи з приводу актуальних економічних, освітніх та інших питань.

Проаналізовано передумови виникнення постліберальнізму, а також визначено, що богослови цього напрямку почасти продовжують традицію комунітаризму, в контексті їх критики лібералізму та індивідуалізму та розвивають комунітаристську концепцію «спільнотності». Досліджуваний концепт також має тісний зв'язок з британською традицією політичного консерватизму та католицьким соціальним вченням. Визначено місце на ландшафті сучасної англо-американської політики постліберальних ідей, які отримали своє вираження в політичних програмах найрізноманітніших напрямів право-лівого спектру. Предметом дослідження цього розділу стали основи постліберального погляду на політику представників радикальної ортодоксії, які суттєво вплинули на формування, зокрема центристського напрямку британського постлібералізму.

Досліджено глобальний аналіз кризових явищ суспільно-політичного устрою, що його запропонували Джон Мілбанк і Адріан Пабст, а також їх критика лібералізму та неолібералізму, які автори визначають домінуючими ідеологіями сучасності. Виявляючи системні вади капіталістичного устрою, ці богослови наголошують на продукуванні ним лиш абстрактного збагачення, що стає дедалі менш здатним створювати продуктивний капітал та справжні товари і послуги, що задовольняли б людські потреби. Меркантилізм і капіталістичний обмін товарами, на їхню думку, характеризуються десакралізацією природи і життя, що означає втрату внутрішньої цінності людини, що наразі особистість визначається лише її вартістю в умовах капіталістичного ринку. Розкриваючи проблемні питання сучасної демократії, Мілбанк і Пабст звинувачують лібералізм у тому, що він не в змозі запобігти демократичній тиранії, війні, економічній експлуатації та занепаду як високої, так і популярної культури. Використовуючи маніпулятивні технології, демократичні режими лише створюють ілюзію

справжнього представництва. Окрім цього, автори діагностують кризові явища сучасної системи міжнародних відносин, розкриваючи парадокс розвитку ліберального порядку як антиколоніального проєкту, що був покликаний замінити старий імперський порядок після 1919 р. і наразі знову набув рис неоімперіалізму.

Розглянута концепція постліберального суспільного устрою, що її запропонували Мілбанк і Пабст. Визначено характерні риси цього концепту: культура доброчесності та гідності; ідея творення спільнот, що будуть об'єднані навколо цінностей і чеснот; політичний плюралізм; корпоративізм та прагнення до побудови суспільства загального блага. Автори наголошують на тому, що необхідною є зміщення увагу з підтримки єдиної централізованої влади на множинні джерела влади, наголошуючи на створенні захищених конституцією корпоративних органів, які опосередковуватимуть взаємодію індивідуумів із суверенним центром. Зокрема, йдеться про асоціації, виробничі та торгові гільдії, кооперативи, профспілки, добровільні організації, університети, сільські коледжі, екологічні групи та вільні міста. У такий спосіб автори наголошують на потребі розвитку місцевого самоврядування та підприємницької ініціативи, щоб розширити особисту політичну участь у суспільному житті та побудувати справжню демократію. У контексті свого проєкту Мілбанк і Пабст відстоюють утвердження конституційно-монархічного устрою як більш збалансованого, в умовах якого король (королева) або його символічний еквівалент (яким може бути президент) стоїть вище виконавчої влади, що дає йому можливість привернути увагу до питань, які стосуються стратегій довгострокового національного розвитку, запобігаючи маніпулюванню минуцями обіцянками різних партій. Монархічна влада здатна оновити, пожвавити та демократизувати свою традиційну роль: по-перше, як арбітр, допомагаючи забезпечити виконання конституційних положень і верховенства права; по-друге, як посередник і гарант того, що уряд, парламент і судова система беруть на себе відповідальність у забезпеченні загального блага та виконанні стратегічних національних цілей, відповідних інтересам суспільства.

У контексті постлібералізму Мілбанк і Пабст переосмислюють роль церкви, яка могла б впливати на створення доброснішої політичної системи та законодавства, яке мало б моральний та ціннісний характер, оскільки рішення ліберальних держав, на їхню думку, часто-густо сприяють дехристиянізації суспільства. Автори приділяють особливе місце церкві в контексті децентралізації. Церковна парафія може стати центром суспільного життя, підтримуючи широку мережу соціальних і громадських ініціатив. Вона здатна виступити в ролі координуючого інституту місцевого самоврядування, беручи активну участь у різних сферах суспільного розвитку, таких як освіта, охорона здоров'я, бізнес. Розглянуто критичні рефлексії Роуена Вільямса, який переконує в можливості реанімувати лібералізм. Джонатан Коул, зі свого боку, стверджує, що радикальні ортодокси не пропонують по-справжньому структурних змін, які могли б вирішити системні проблеми лібералізму. Однак було зазначено, що постлібералізм радикальних ортодоксів не позиціонує себе як антилібералізм, але є спробою віднайти новий вимір ліберальної політики, виявити та виправити її системні недоліки.

Розглядається спроба Мілбанка і Пабста переосмислити ліберальну систему освіти з притаманною їй фрагментарністю, секулярністю і бюрократичністю та висунути натомість пропозицію створення «шкіл віри», які забезпечуватимуть усебічний розвиток дитини, не обмежуючи її виховання в межах секулярної картини світу. Також автори пропонують: низку реформ на рівні професійної та вищої освіти; відновлення навчання ремеслам і торгівлі; відродження цехової системи; зменшення кількості університетів та призупинення відкриття нових вищих навчальних закладів задля підвищення якості вже існуючих.

Висвітлено радикальне бачення соціальної теорії В. Кавано, який вважає державу джерелом насилля, що зумовлює потребу в протистоянні їй як «інституційному злу». Глибоке несприйняття держави сприяє послідовному баченню церкви як альтернативи, яка протистоїть будь-якій несправедливості у світі. Кавано наголошує на непримиренній інакшості та ворожості держави до церкви і виступає проти будь-якого централізованого уряду із суверенною

владою над певною територією для регулювання відносин між громадами, а також проти державного втручання у відносини між індивідом та його громадою, проти монополії держави на законне використання сили. У відповідь на проєкт Кавано було висунуто тезу про недоцільність класифікації всіх державних утворень як абсолютно насильницьких, зважаючи на наявність позитивних прикладів демократичних країн, де реалізуються свободи людини та забезпечується відносна справедливість. Було зазначено, що насильство зумовлене не лише вадами державного устрою, але є продуктом зловживань, ідеологізації та маніпуляції державним апаратом окремими політичними елітами.

Проаналізовано аргументи Вільяма Кавано, що викривають квазірелігійний характер державних символів та ритуалів, називаючи вияви відданості державі проявом ідолопоклонництва. Запропоновано чітко визначити елементи громадянської релігії, завдяки таким маркерам як ідеалізація історичних осіб, сакраментальне відношення до предметів, пов'язаних з діяльністю видатної особи, ритуалізація публічних заходів та фетишизація національних символів. Водночас підкреслено недоцільність засудження патріотичної відданості людини до власного народу та держави, наголошується на важливості локальних наративів, що можуть гармонійно співіснувати з християнським метанаративом. Відданість Христу не суперечить ідеї відданості ближньому, що може виявлятися у справі формування загального блага для певного народу чи місцевості, за умови усвідомлення первинності любові до Богу. Проаналізовано один з ключових аргументів Кавано: національні держав підтримують власну єдність тільки завдяки періодичним війнам, які надають населенню відчуття спільної ідентичності, що виникає завдяки консолідації навколо спільного ворога. Однак це твердження могло б бути виправданим, якби кожна країна вела б перманентну війну, що забезпечувало б національну консолідацію, але враховуючи історичний досвід відносно мирного співіснування європейських держав останні сімдесят років, воно видається необ'єктивним. Запропоновано звернутись до ідеї консолідації навколо спільних цінностей та принципів таких як солідарність, любов до ближнього, взаємна підтримка, єдність в різноманітті,

а також завдяки формулюванню спільного бачення майбутнього та його реалізації.

Досліджено критику Кавано модерного міфу про релігійне насильство. Автор спростовує загальноприйняту концепцію, згідно з якою причиною утворення національних держав у XVI–XVII століттях є міф про спасіння світу від релігійних воєн через створення незалежної інституції (держави), яка стане «рятівником» людства від насилля, що його породжують релігії. Кавано наголошує на підміні понять, коли йдеться про «релігійні війни», адже справжніми мотивами цих війн були насамперед політичні інтереси перерозподілу влади і лояльностей. Водночас у роботі відстоюється думка, згідно з якою релігійний фактор був одним з центральних, враховуючи наявні джерела, що свідчать про його значення у розпалюванні цих конфліктів.

Розкривається ідея непримиренної інакшості та ворожого ставлення держави до церкви, що зумовлює появу власної політико-еклезіологічної теорії В. Кавано. На його думку, роль церкви полягає в протидії державі шляхом розвитку власних політичних спільнот, побудованих на християнських практиках примирення. Замість централізованого авторитету церква сприятиме місцевим альтернативним громадам, які служитимуть для суспільства як децентралізований уряд. У цьому контексті було розглянуто аргументи М. Доак, яка спростовує тезу Кавано про можливість встановлення миру лише в рамках християнських громад. За таких умов не можна сподіватися на побудову відносин між церквою та нехристиянськими спільнотами. Це підриває саму концепцію єдності в різноманітті, яка є важливою для теології радикальної ортодоксії. Доак переконує, що політичну теологію Кавано неможливо втілити на практиці через недосконалість церковних спільнот, які часто не відображають у собі ідеального політичного влаштування. Однак було доведено, що Кавано не ідеалізує церкву, усвідомлюючи недосконалість церковних практик, його теологія є лише закликом до побудування таких ідеальних альтернативних спільнот. Водночас така концепція видається схильною до ізоляціоністської парадигми політичної теології, що суперечить ідеям Мілбанка про всеосяжний

вплив церкви та християнського метанаративу, що має за мету творити нову постсекулярну реальність.

В цілому, було окреслено основні напрями теополітичної думки другої половини ХХ – початку ХХІ століття, серед яких: політична теологія К. Шмітта, нова політична теологія, теологія визволення, публічна теологія. Визначено, що радикальна ортодоксія вибудовує свої концепти в парадигмах постліберальної та постсекулярної теології, тісно взаємодіючи з представниками цих течій. Висвітлено основні характеристики радикальної ортодоксії, її внутрішню природу як течії, що зберігає свою відкритість і недогматичність. Проаналізовано її програму переосмислення християнської традиції, а також розкрито зміст центральних богословських тем, які розвивають радикальні ортодокси, зокрема «онтологія причетності», переосмислення сакраментології, естетики та літургійності, критичний аналіз модерну, постмодерну та лібералізму, постсекулярний вимір теології, а також культурна критика. Було проаналізовано критичні погляди Мілбанка стосовно секулярних соціальних теорій. Значне місце в роботі призначене аналізу богословської критики лібералізму як домінуючої ідеології сучасності. На противагу насильницькій онтології лібералізму Мілбанк пропонує звернутися до християнської онтології миру, яка може забезпечити кращу історію – «більш переконливий міф», що може постати альтернативним наративом на противагу нігілізму сучасності. У роботі було обґрунтовано тезу про надмірну оптимістичність антропології Мілбанка, запропоновано повернутись до більш виваженої позиції «смиреної» антропології. Метою «християнського соціалізму» Дж. Мілбанка є побудова нового посткапіталістичного устрою, в якому стане можливим справедливий обмін товарами. Це актуалізує потребу в поверненні ціннісного виміру в економічні відносини. Оскільки цей концепт яскраво диференціює себе від історичного секулярного соціалізму, який, у свою чергу, має негативні конотації, було запропоновано описувати пропонований концепт у термінах «солідаризму», «теології справедливого обміну» або ж «посткапіталістичної економіки». Висвітлено наявну амбівалентність у поглядах Дж. Мілбанка на відносини

церкви і держави, адже в абстрактних філософських аспектах його ставлення до державних інституцій є цілком антагоністичним, але водночас богослов визнає потребу у використанні ресурсів державного управління для встановлення справедливого соціального устрою. Подібна проблема спостерігається і в намаганні Мілбанка постулювати всеосяжність дії церкви, водночас виключаючи державу зі сфери її впливу. Проаналізовано генеалогію концепції постлібералізму Мілбанка і Пабста, які частково продовжують традицію комунітаризму. Водночас автори пропонують власні оригінальні концепти, які вже набули популярності та впливу в британському політичному житті. Систематизовано проєкт критичного осмислення сучасності, що його здійснили автори, та досліджено ідейне підґрунтя постліберального бачення суспільно-політичного устрою, який прагне надати можливість більш широкої участі церкви в громадському та суспільно-політичному житті суспільства. Виявлено, що Вільям Кавано займає радикально антагоністичну позицію щодо держави, вважаючи її головним джерелом насилля. Він висуває власну політико-еклезіологічну теорію, яка закликає християн до створення альтернативних спільнот благочестя та примирення, що мусять протистояти насильницькому характеру держави. Визначено, що теополітичний проєкт Кавано тяжіє до ізоляціоністської парадигми політичної теології, що суперечить ідеям Мілбанка про всеосяжний вплив церкви та християнського метанаративу, що має на меті творити нову постсекулярну реальність. Доведено, що врахування ідей радикальної ортодоксії дозволить українським богословам та церквам вийти за межі стер теотипів щодо нормативних відносин церкви і держави, церкви і суспільства, церковних громад і соціальних інституцій.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Августин, Аврелий. *О Граде Божием*. УЦИММ-Пресс: Киев, 1998.
2. Аквинский, Фома. *Сумма теологии*. Т. 1.43.3 Київ: Алетейя, Эльга, 2007.
3. Бинцаровский, Дмитрий. *История современного богословия*. Минск: Полиграфкоминат им.Я.Коласа, 2016.
4. Бублей, Юлия. «Христианский реализм Нибура». geopolitica.ru, квітень, 15.2015. <https://www.geopolitica.ru/article/hristianskiy-realizm-nibura>
5. Гоббс, Томас. *Левіафан*. Київ: Дух і літера, 2000.
6. Давыдов, Олег. «Коммунитаристский философский проект общества: философская критика и обоснование». Дис. док. филос. Наук, Дальневосточный федеральный университет, 2017.
7. Давыдов, Олег. «Via premoderna: метафизико-политический проект Джон Милбанка». *Государство, религия, церковь*. 3 (33) (2015): 361-81.
8. Денисенко, Анатолій. «Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный», *Богословские размышления* (2012): 46-61.
9. Денисенко, Анатолій. *Теологія визволення: ідеї, критика, перспективи*. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019.
10. Кырлежев, Александр. «Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного». *Логос*. 4 (67) (2008): 29-32.
11. Кирило Говорун. *Українська публічна теологія*. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017.
12. Ливе, Жорж. *Религиозные войны*. Москва: ООО Издательство Астрель, 2004.
13. Милбанк, Джон. «Надзор за возвышенным: критика социологии религии». *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 3 (31), (2013): 210-84.
14. Милбанк Джон. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...». *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 3 (31) (2013), 285-290.

- 15.Пінкер, Стівен. *Просвітництво сьогодні: аргументи на користь розуму, науки та прогресу*. Київ: Наш формат, 2019.
- 16.Руссо, Жан-Жак. *Об Общественном договоре, или принципы политического права*. Москва: КАНОН-пресс, 1998.
- 17.Сморгунова, Валентина. "Англо-американский либерализм как основание западной модели гражданского общества: теоретико-правовой анализ" *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 6 (16), (2006):139-152.
- 18.Соловій, Роман. *Феномен виникаючої церкви в контексті теологічних та еkleзіологічних трансформацій у сучасного західному протестантизмі*. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016
- 19.Тацюн, Радислав. «Церковь и государственная власть. Перспектива Павла (Рим.13:1-7) и Петра (1Пет 2:11-17) в сравнение: попытка контекстуализации». *Христианская мысль* 8 (2014): 45.
- 20.Тейлор, Чарльз, *Секулярна доба*, в двох частинах. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018.
- 21.Филиппов, Александр. «К предыстории «Политической теологии», Gefter , Квітень, 27, 2015, <http://gefter.ru/archive/14981>
- 22.Черенков, Михайл. *Культура влиятельного меньшинства*. Симферополь: ДИАЙПИ, 2010.
- 23.Чорноморець, Юрій. «Необхідність української Радикальної ортодоксії», risu.org.ua. 17 жовтня, 2011, https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/44887/
- 24.Чорноморець Юрій. «Яким буде християнське соціальне вчення в XXI столітті?» risu.org.ua. 17 листопада 2017. https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45261/
- 25.Шмитт, Карл. *Политическая теология*. Москва: Канон-Пресс-Ц, 2000.

- 26.Штекль, Кристина. «Постсекуляризм как переосмысление человеческого субъекта в свете религиозного опыта.» decalog.livejournal.com. Червень, 10.2010. <https://decalog.livejournal.com/314809.html>.
- 27.Щипков, Даниил. «Радикальная ортодоксия: критический анализ». Дис. канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2004.
- 28.Andrea, David J. «A Critique of John Milbanks Theology and Social Theory». Master thesis of Arts (Theology), Acadia University, 2013.
- 29.Bakounin, Mikhail, *La théologie politique de Maini et l'Internationale*. Neuchatel: Imprimerie G. Guillaume Fils, 1871.
- 30.Bauerschmidt, Frederick C. *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Ada: Brazos Press, 2005.
- 31.Bauerschmidt, Frederick C. and James J. Buckley, *Catholic Theology: An Introduction*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2016.
- 32.Bauerschmidt Frederick C., *Julian of Norwich: And the Mystical Body Politic of Christ* (Notre Dam: University of Notre Dame Press, 19990);
- 33.Bauerschmidt, Frederick C. *The Love That Is God: An Invitation to Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 2020.
- 34.Benno Teschke, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. London: Verso, 2003.
- 35.Bell, Daniel M. Jr. *Liberation Theology After the End of History*. London and New York: Routledge, 2001.
- 36.Bell, Daniel M. Jr. *Just War as Christian Discipleship*. Ada: Brazos Press, 2009.
- 37.Bell, Daniel M. Jr. *The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- 38.Bell, Daniel M. Jr. *Divinations: Theopolitics in an Age of Terror*. Eugene:Cascade, 2017.
- 39.Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

40. Berger, Peter L. «The Desecularization of the World: A Global Overview», in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.*» edited by Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.
41. Biernacki, Witold. *Biala Gora 1620.* : Finna, 2006.
42. Blond, Phillip, eds. *Post-secular philosophy: between philosophy and theology.* London: Routledge, 1998.
43. Blond, Phillip. *Red Tory: How the Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix It.* London: Faber & Faber, 2010.
44. Boersma, Hans. *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).
45. Buchanan, Allen. «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism,» *Ethics*, 99 (4), (1989): 852-882. <https://doi.org/10.1086/293124>
46. Burrell, David B. «Radical Orthodoxy: An Appreciation». *Philosophy and Theology* 16, (1) (2004): 73–76. <https://doi.org/10.5840/philtheol20041614>
47. Cunningham, Conor. *Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).
48. Cunningham, Conor. *Genealogy of Nihilism.* London and New York: Routledge. *Radical Orthodoxy*, 2002.
49. Casanova, Jose. *Public religions in the modern world.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.
50. Cavanaugh, William T. and James K. A. Smith, eds. *Evolution and the Fall.* Grand Rapids: Eerdmans, 2017.
51. Cavanaugh, William T. *Being Consumed: Economics and Christian Desire.* Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
52. Cavanaugh, William T. *Field Hospital: The Church's Engagement with a Wounded World.* Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

53. Cavanaugh, William T. «Killing for the Telephone Company: Why the Nation-State Is Not the Keeper of the Common Good». *Modern Theology* 20 (2004): 243–74. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2004.00252.x>
54. Cavanaugh, William T. «Is Nationalism a Religion», youtube.com. Februar 14.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=2Ux3sbJe5zk>
55. Cavanaugh, William T. *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids: Eardmans, 2000.
56. Cavanaugh, William T. «Liturgy as Politics: An Interview with William Cavanaugh», Religion-online.org, December 13, 2005, <https://www.religion-online.org/article/liturgy-as-politics-an-interview-with-william-cavanaugh/>
57. Cavanaugh, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford: Wiley-Blackwel, 1998.
58. Cavanaugh, William T. «The Ecclesiologies of Medellín and the Lessons of the Base Communities». *Cross Currents* 44 (1994): 77, 67–84.
59. Cavanaugh, William T. «The Body of Christ: The Eucharist and Politics». *Word and World*. 22, (2) (2002): 176. 170–177
60. Cavanaugh, William T. «The City: Beyond Secular Parodies». In *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Cathrine Pickskock, Gram Ward. 182-200. London: Routledge. 1999.
61. Cavanaugh, William T. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
62. Cavanaugh, William T. «A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State.» *Modern Theology* 11 (4) (1995): 397-420. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2004.00252.x>

63. Chaplin, Jonathan. «Suspended Communities or Covenanted Communities? Reformed Reflections on Social Thought of Radical orthodox.» In *Radical orthodoxy and the Reformed tradition*, edited by James K.A. Smith and James H. Olthuis. 151-182. Grand Rapids: Baker academy. 2005.
64. Continetti, Matthew. «Making Sense of the New American Right» *Washington Free Beacon*, Accessed May 31, 2019, <https://freebeacon.com/columns/making-sense-of-the-new-american-right/>
65. Creston, Davis, John Milbank, and Slavoj Žižek, eds. «*Theology and the Political: The New Debate*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
66. Davis, Richard. «Political Church and the Profane State in John Milbank and William Cavanaugh». PhD thesis, University of Edinburgh, 2013.
67. Davis, Rowenna. *Tangled Up in Blue: Blue Labour and the Struggle for Labour's Soul*. London: Short Books, 2011.
68. D'Costa, Gavin. «Seeking after Theological Vision». *Reviews in Religion & Theology* 6 (4) (1999): 354–59. <https://doi.org/10.1111/1467-9418.00031>
69. Deagon, Alex. «Reconciling John Milbank and religious freedom: «Liberalism» Through love». *Journal of Law and Religion* 34 (2) (2019): 183–209. <https://doi.org/10.1017/jlr.2019.27>
70. Debra, Dean Murphy, «Power, politics and difference: A feminist response to John Milbank.» *Modern theology*, 10 (2) (1994, April): 131-42. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1994.tb00033.x>
71. Decalog Livejournal. «Постсекуляризм как переосмысление человеческого субъекта в свете религиозного опыта», Червень, 10.2010. <https://decalog.livejournal.com/314809.html>
72. Doak, Mary. «The Politics of Radical Orthodoxy: a catholic critique.» *Theological Studies* 68 (2007): 368-93. <https://doi.org/10.1177/004056390706800207>

73. Ellul, Jacques. *Christian Faith and Social Reality*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
74. Ellul, Jacques. *The Political Illusion*. New York: Alfred A. Knopf, 1967.
75. Ferguson, Niall. *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire* London: Penguin, 2009.
76. Geary, Ian and Adrian Pabst, eds. *Blue Labour: Forging a New Politics*. London – New York: I.B.Tauris & Co, 2015.
77. Grey, John. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London and New York: Routledge, 1993.
78. Hanby, Michael. *Augustine and Modernity*. London and New York: Routledge, 2003.
79. Hanby, Michael. *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2016.
80. Hemming, Laurence P. *Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice* (Notre Dame: University of Press, 2002),
81. Hemming, Laurence P. *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Evanston: Northwestern University Press, 2012.
82. Hemming, Laurence P. *Postmodernity's Transcending: Devaluing God*. London: SCM Press, 2005.
83. Hemming, Laurence P. eds., *Radical Orthodoxy?- A Catholic Enquiry*. Burlington: Ashgate, 2000.
84. Hemming, Laurence P. *Worship as a Revelation: The Past Present and Future of Catholic Liturg*. London: Burns & Oates, 2008.

85. Hans Boersma. «*Being Reconciled*» In *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*, edited by James K. A. Smith and James H. Olthuis. . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
86. Harari, Yuval N. « We need a post-liberal order now», *The Economist*. Accessed September 26, 2018. <https://www.economist.com/open-future/2018/09/26/we-need-a-post-liberal-order-now>
87. Hast, Susanna. *Spheres of Influence in International Relations: History, Theory and Politics*. Aldershot: Ashgate, 2014.
88. Hauerwas, Stanley, and John Milbank , «Christian peace.» In *Must Christianity Be Violent Reflections on History, Practice, and Theology*, edited by Kenneth R. Chase and Alan Jacobs, 207-223. Grand Rapids: Brazos, 2003.
89. Hedley, Douglas, «Should Divinity Overcome Metaphysics? Reflections on John Milbank's Theology beyond Secular Reason and Confessions of a Cambridge Platonist,» *Journal of Religion* 8 (2000): 275-98. <https://doi.org/10.1086/490609>
90. Hemming, Laurence P. «Radical Orthodoxy's Appeal to Catholic Scholarship.» In *Radical Orthodoxy?- A Catholic Enquiry*, edited by Laurence Paul Hemming, 3-19. Burlington: Ashgate, 2000.
91. Hemming, Laurence P. «Quod Impossible Est! Aquinas and Radical Orthodoxy.» In *Radical Orthodoxy?- A Catholic Enquiry*, edited by Laurence Paul Hemming, 75-93. Burlington: Ashgate. 2000.
92. Hervieu-Le'ger, Daniele. *Religion as a Chain of Memory*. Translated by Simon Lee. Cambridge: Polity Press, 2000.
93. Hooker, Richard. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
94. Hyman, Gavin, «John Milbank.» In *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter M. Scott , 320-332. Hoboken, NJ : John Wiley & Sons, 2018.

95. Hyman, Gavin. *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
96. Isherwood, Lisa, and Marko Zlomislíć, eds, *Poverty of Radical orthodoxy*. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
97. Jacobs, Tom. «Flirting with premodernity: John Milbank and the return of the (Christian) master-narrative», *The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill University*, 34 (2006): 1- 23
98. Montag, John. «Radical Orthodoxy and Christian Philosophy,» *Philosophy and Theology* 16, (1) (2004): 89-100.
99. Jonathan Cole, «Political Anthropology And The Post-Liberal Future» *Political Theology Today*, September 4, 2017, accessed September 5, 2017, <https://politicaltheology.com/political-anthropology-and-the-post-liberal-future-jonathan-cole/>
100. Kozinski, Thaddeus. *Radical Orthodoxy and the Myth of State*. New York and Oxford: Oxford University Press. 2009.
101. Lash, Nicholas. «Not Exactly Politics or Power?» *Modern Theology* 8, (4) (1992): 353–64. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1992.tb00287.x>
102. Lee, Hak J. «Public Theology.» In *The Cambridge Companion to Christian political theology*, edited by Craig Hovey, Elizabeth Phillips, 44-66. New-York: Cambridge University Press 2015.
103. Long, Stephen. *Augustinian and Ecclesial Christian Ethics: On Loving Enemies*. Minneapolis, M: Fortress Academic, 2018.
104. Long, Stephen. *Calculated Futures: Theology, Ethics, and Economics*. Waco, TX :Baylor University Press, 2007.
105. Long, Stephen. *Christian Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

106. Long, Stephen. *Divine Economy: Theology and the Market*. London-New York: Routledge, 2000.
107. Long, Stephen. *The Goodness of God: Theology, Church, and the Social Order*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001.
108. Long, Stephen. *Speaking of God: Theology, Language and Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
109. Long, Stephen. *Theology and Culture: A Guide to the Discussion*. Eugene, OR: Cascade Books, 2008.
110. Long, Stephen. *The Perfectly Simple Triune God: Aquinas and His Legacy*. Minneapolis, M: Fortress Academic, 2016.
111. Long, Stephen. *Truth Telling in a Post-Truth World*. Nashville, TN: Wesley's Foundery Books. 2019.
112. Loughlin, Gerard. *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2008.
113. Loughlin, Gerard. eds., *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2007.
114. Loughlin, Gerard. *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
115. Loughlin, Martin. *The British Constitution: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
116. Machiavelli, Niccolò. and Bernard Crick. *The discourses*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1970.
117. Machiavelli, Niccolò. Quentin Skinner, and Russell Price. *Machiavelli: the prince*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
118. MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame Press, 2007.
119. Marion, Jane L. *The Crossing of the Visible*, trans. James K.A. Smith. Stanford. Stanford university Press, 2004.
120. Metz, Johann B. *Zur Theologie der Welt*. München:Mainz,1968.

121. Milbank, John. *Being Reconciled. Ontology and pardon*. London: Routledge, 2003.
122. Milbank, John. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. Oxford: Wiley Blackwell, 2013.
123. Milbank, John. «Culture and Justice», *Theory, Culture & Society* 27 6 (2010): 107. <https://doi.org/10.1177/0263276410382025>
124. Milbank, John. «Culture: The gospel of affinity.» In *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. Oxford: Routledge, (2003): 21.
125. Milbank, John. «Enclaves, or Where Is the Church?» In *The Future of Love: Essays in Political Theology*. 133-144. London: SCM Press, 2009.
126. Milbank, John, Graham Ward and Edith Wyschogrod, *Theological Perspectives on God and Beauty*. Harrisburg: Trinity Press international, 2003.
127. Milbank, John. «Liberality versus Liberalism». In *The Future of Love: Essays in Political Theology*, 242-263. London: SCM Press, 2009.
128. Milbank, John. «Liberality versus Liberalism.» *Telos* 134 (2006): 6–21.
129. Milbank, John. «Policing the Sublime: A Critique of the Sociology of Religion», in *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 101–144. Oxford: Blackwell, 1990.
130. Milbank, John. «Postmodern Critical Augustinianism : A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions.» in *The Radical Orthodoxy Reader*, edited by Simon Oliver and John Milbank. Routledge, (2009): 225–37.
131. Milbank, John. «Socialism of the Gift, Socialism by Grace» *New Blackfriars* 77 (910), (1996): 532-548. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1996.tb07567.x>
132. Milbank, John. «Stale expressions of the management-shaped church», *Studies in Christian Ethics*, 21, (1) (2008): 117-128. <https://doi.org/10.1177/0953946808089730>

133. Milbank, John . «The Blue Labour Dream.» in *Blue Labour: Forging a New Politics*, edited by Ian Geary and Adrian Pabst. 27–49. London: I. B. Tauris, 2015.
134. Milbank, John. «The Body by Love Possessed: Christianity and Late Capitalism in Britain.» *Modern Theology* 3 (1) (1986): 35–65. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1986.tb00127.x>.
135. Milbank, John. «The Future of Love: A Reading of Benedict XVI's Encyclical *Deus Caritas Est*.» In *The Future of Love: Essays in Political Theology*. 364-370. London: SCM Press, 2009.
136. Milbank, John. «The grandeur of reason and the perversity of rationalism: Radical Orthodoxy's fifirst decad.» In *The Radical Orthodoxy Reader*, edited by John Milbank and Simon Oliver. 367–404. Oxford: Routledge, 2009.
137. Milbank, John. «The Invocation of Clio.» In *The Future of Love: Essays in Political Theology*, 175 -220. London:SCM Press, 2009.
138. Milbank, John. *Theology and social theory. Beyond secular reason*. Oxford: Blackwell, 1993.
139. Milbank, John. «The programme of Radical Orthodoxy». *Radical Orthodoxy?- A Catholic Enquiry*, edited by Laurence Paul Hemming, 33-45. Burlington: Ashgate, 2000.
140. Milbank, John. «The Politics of the Soul», *Open Insight* 9 (4) (2015): 91-108.
141. Milbank, John. «Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Summa* in Forty-two Responses to Unasked Questions.» In *The Postmodern God: A Theological Reader*, edited by Graham Ward, 265-278. Oxford: Blackwell, 1997.
142. Milbank, John. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

143. Milbank, John. «The theological critique of philosophy in Human and Jacobi.» In *Radical orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, 21-37. New York: Routledge, 1999.
144. Milbank, John. *The word made strange: Theology, language, culture*. Oxford: Blackwell, 1997.
145. Milbank, John, and Adrian Pabst. «The Anglican Polity and the Politics of the Common Good.» *The Christian Journal of Social Ethics*, (2014): 7–15.
146. Milbank, John, and Adrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Rowman & Littlefield International, 2016.
147. Milbank, John, Graham Ward, and Catherine Pickstock, eds. «Introduction. Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy.» In *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 1–20. Routledge, 1999.
148. Moltmann, Jurgen, «*European Political Theology*.» In *The Cambridge Companion to Christian political theology* edited by Craig Hovey, Elizabeth Phillips, 3-22. New-York: Cambridge University Press 2015.
149. Moltmann, Jurgen, *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
150. Niebuhr, Reinhold. *The Children of Light and the Children of Darkness: a Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
151. Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man: A Christian interpretation*. Louisville: KY John Knox Press, 1996.
152. Ofm. «Енцикліка «DEUS CARITAS ES» папи римського Бенедикта XVI, <http://www.ofm.org.ua/library/entsyklika-deus-caritas-est.html>
153. Oliver, Simon. *Creation: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

154. Oliver, Simon. «Introduction Radical orthodoxy: From Participation to Late Modernity.» In *The Radical Orthodoxy Reader*, edited by Simon Oliver and John Milbank, 3-27. New York: Routledge, 2009.
155. Oliver, Simon. *Philosophy, God and Motion*. London-New York: Routledge, 2005.
156. Pabst, Adrian. «A post-liberal world?», doc-research.org, Accessed May 18, 2017, <https://doc-research.org/2017/05/post-liberal-world/>
157. Pabst, Adrian. «From Civil to Political Economy: Adam Smith's Theological Debt», in *Adam Smith as Theologian*, edited by Paul Oslington, 106-24. London: Routledge, 2011.
158. Pabst, Adrian. *Liberal World Order and Its Critics: Civilisational States and Cultural Commonwealths*. London and New York: Routledge, 2018.
159. Pabst, Adrian. *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
160. Pabst, Adrian. *Story of Our Country: Labor's vision for Australia*. Brisbane: Connor Court Publishing, 2019.
161. Pabst, Adrian. *The Demons of Liberal Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2019.
162. Peterson, Erich . *Monotheism as political problem. Theologischen Tractate*. Munich: Echten, 1951.
163. Pickstock , Catherine. *After writing. On the liturgical con summation of philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
164. Pickstock , Catherine. *Ascending Numbers*. Oxford: Westview Press. 2001.
165. Pickstock, Catherine. *A Short Guide to Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
166. Pickstock , Catherine. *Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
167. Pickstock, Catherine. «*Is Orthodoxy Radical?*» In *The Future of Political Theology Religious and Theological Perspectives*.67-74. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2011.

168. Pickstock , Catherine. *Repetition and Identity: The Literary Agenda*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
169. Pickstok, Catherine. «Reply to David Ford and Guy Collins.» *Scottish Journal of theology* 54 (2001): 405-422. <https://doi.org/10.1017/S003693060005167X>
170. Phillips, Elizabeth, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury Publishing, 2012.
171. Polanyi, Karl. *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. ed. George Dalton. New York: Anchor Books, 1968.
172. Porter, Bruce D. *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics* New York: Free Press, 1994.
173. Prochaska, Frank. *Christianity and Social Service in Modern Britain: The Disinherited Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
174. Rawls, John. *Theory of Justice*. London: Oxford University Press. 1971.
175. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, tson, Niel. G. «Milbank and Modern Secularity.» In *Deconstructing of Radical orthodoxy: postmodern theology, rhetoric and truth*, edited by Wayne J. Hankey and Douglas Hadley, 81-97. Ashgate Publishment Limmited, 2005.
176. Rowland, Tracey. *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*. London and New York: Routledge, 2003.
177. Rowland, Tracey. *Catholic Theology*. London: T&T Clark, 2017.
178. Rowland, Tracey. *The Culture of the Incarnation: Essays in Catholic Theology*.Steubenville: Emmaus Academic, 2017.
179. Russ. "Интерв'ю с Дж. Милбанком: Секулярность имеет тоталитарные наклонности". 15 весеня 2017. <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Sekulyarnost-imeet-totalitarnye-naklonnosti>

180. Schreiter, Robert J. "From Postmodernity to Countermodernity: John Milbank's Undertaking." *Continuum* 3,1 (1994): 286-303.
181. Scott Cowdell, «Politics and Virtue: Radical Orthodoxy and Wisdom for the Common Good», *International Journal of Public Theology*, 12 (2018) 317-331. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341545>
182. Selznick, Philip. «Thinking about community: Ten theses» *Society* 32 (5) (1995): 33-37. <https://doi.org/10.1007/BF02693335>
183. Siegel, Jacob. «The Post-Liberal Politician» *Tablet*», Accessed April 16, 2019, <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/the-post-liberal-politician>
184. Shakespeare, Steven. «The New Romantics A Critique of Radical Orthodoxy». *Theology* 20 (2016): 163-65. <https://doi.org/10.1177/0040571X0010300302>
185. Schmitt, Carl. *Roman Catholicism and political form*. Westport: Greenwood Press, 1996
186. Smith, Anthony D. *The Cultural Foundations of Nations Hierarchy, Covenant and Republic*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008.
187. Smith Graeme. *Mission and Radical Orthodoxy*. London: The Modern Church people's Union, 2003.
188. Smith, James K.A. *Awaiting the King. Reforming Public Theology*. Ada: Baker Academic, 2017.
189. Smith, James K.A. *How (Not) to Be Secular*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017.
190. Smith, James K.A. *Imagining the Kingdom*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
191. Smith, James K.A. *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004.
192. Smith, James K.A. *Desiring the Kingdom*. Grand Rapids MI: Baker Academic, 2009.

193. Stout, Jeffrey. *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2005
194. Ten Napel, Hans-Martien. *Constitutionalism, Democracy and Religious Freedom*. London: Routledge, 2017.
195. Truesdale, Al. *Radical Orthodoxy: A Brief Introduction*. Kansas City, MO, USA: Nazarene Theological Seminary, 2008.
196. Ukrainian Voanews. «Білий дім оголосив доктрину зовнішньої політики Трампа», Остання зміна 10 квітня, 2017. <https://ukrainian.voanews.com/a/ameryka-ne-svitovyi-polizeiskyi/3804256.htm>
197. Vorster, Niko. «The secular and sacred in the thinking of John Milbank: a critical evaluation» *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 11 (32) (2012): 110-31.
198. Ward, Graham. *Barth Derrida and the language of theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
199. Ward, Graham. *Cities of God*. London: Routledge, 2000.
200. Ward, Graham. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
201. Ward, Graham. «In Economy of Divine: Response to James K. A. Smith.» *PNEUMA: Journal of the Society for Pentecostal Studies* 25 (2003): 115-120. <https://doi.org/10.1163/157007403765694457>
202. Ward, Graham. *Theology and Contemporary Critical Theory: Creating Transcendent Worship*. New-York: St. Martin's Press, 1999.
203. Ward, Graham. *Theology and Contemporary Critical Theory*, London: Palgrave Macmillan, 2000.
204. Ward, Graham. *Theology and Religion: Why It Matters*. Cambridge: Polity Press, 2019.
205. Ward, Graham. *True religion*. Oxford: Blackwell, 2003.

206. Ward, Graham. «Radical orthodoxy and/as Cultural politics.» In *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry*, edited by Laurence Paul Hemming, 97-111. Burlington: Ashgate, 2000.
207. Wayne J. Hankey. «Why Philosophy Abides for Aquinas.» *Heythrop Journal* 42 (2001): 329-48.
208. Williams, Rowan. *Faith in the Public Square*. London: Bloomsbury, 2012.
209. Williams, Rowan. «Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now?» *New Statesman*, Oktober 17, 2016, accessed Oktober 18, 2016, <https://www.newstatesman.com/culture/books/2016/10/liberalism-and-capitalism-have-hollowed-out-society-so-where-do-we-turn-now>
210. Williams, Rowan. «Foreword.» In *Blue Labour: Forging a New Politics*, edited by Ian Geary and Adrian Pabst, x-xi, London: I. B. Tauri, 2015.
211. Yoder, John H.. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
212. Žižek, Slavoj and John Milbank. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* edited by Creston Davis. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.