

протоієрей Андрій Шиманович,  
кандидат філософських наук (PhD),  
для сайту БФ «Академічна ініціатива»  
[www.academic-initiative.org.ua](http://www.academic-initiative.org.ua)

## **Ніколаос Аспруліс про авраамічний та синкретичний типи фундаменталізму**

Збірник текстів «Фундаменталізм чи традиція: християнство після секуляризму» був опублікований у Нью-Йорку 2020 року. Упорядниками цієї колективної монографії стали професори Фордемського університету і дослідники Центру православних християнських студій Арістотель Папаніколау та Джордж Демакопулос. Поряд із цінними розвідками Грема Ворда, Вігена Гурояна, Брендона Галлахера та інших науковців ця книга також містить важливу статтю Ніколаоса Аспруліса<sup>1</sup> «“Православ’я або смерть”: релігійний фундаменталізм у XX і XXI століттях»<sup>2</sup>. Наша чергова рецензія присвячена саме цьому тексту про одну з найнагальніших сучасних проблем в житті Православної Церкви.

Починає свою розвідку Н. Аспруліс зі згадки про події 1972 року, коли Афонський монастир Есфігмен обрав собі гасло «Православ’я або смерть». Саме тоді монастир перервав усі церковні й адміністративні зв’язки з Константинопольським Патріархатом через його активну екуменічну діяльність, зокрема з причини тривалої співпраці між патріархом Афінагором та папою Павлом VI, яка 7 грудня 1965 року увінчалася зняттям взаємних анафем середини XI століття.

Далі автор аналізує рівень релігійності серед громадян Греції та ступінь впливу на них секуляризаційних процесів у Європі. За наведеними даними, на 2015 рік 74,2% грецького населення визнали, що вірять у Бога<sup>3</sup>. Показник доволі вражаючий, з огляду на ситуацію в інших країнах ЄС та на зусилля грецьких урядів лівої політичної орієнтації переосмислити та переформувати надто тісні, на їхню думку, стосунки між Церквою та державою. За міркуваннями Аспруліса, західні соціологи релігії та фахівці з політичної теорії не завжди чітко розпізнають характерні особливості релігійної

---

<sup>1</sup> Д-р Ніколаос Аспруліс – заступник директора Волоської академії богословських студій (Греція).

<sup>2</sup> Nikolaos Asproulis, “‘Orthodoxy or Death’: Religious Fundamentalism during the Twentieth and Twenty-First Centuries,” in *Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism*, ed. by Aristotle Papanikolaou & George E. Demacopoulos (New York: Fordham University Press, 2020), 180–203.

<sup>3</sup> Asproulis, “‘Orthodoxy or Death’,” 182.

ідентичності греків, не відрізняючи їхній досвід від секуляризаційних процесів у інших країнах Європи та США. Щодо причин, які й донині забезпечують міцні позиції Церкви в соціальному полі Греції, автор статті зазначає: «Вплив Православної Церкви залишається сильним завдяки її зв'язку з національною ідеологією і безперечною роллю в благодійній діяльності та політичній пропаганді»<sup>4</sup>. Тож перший проміжний висновок дослідника виглядає так:

«У Греції завданням релігії є не повернення в суспільну сферу, що є важливою ознакою модерну, а збереження свого місця в суспільній сфері для захисту своєї важливої політичної ролі (тобто постійної політизації релігійного дискурсу) та привілеїв у соціумі, а також для продовження здійснення свого впливу на нього з метою збереження національної ідентичності, видимості та дієвості її моральних основ»<sup>5</sup>.

Серед головних ознак, властивих будь-якому фундаменталістському проєкту, Аспруліс вирізняє такі: (1) гостра чутливість до щонайменших спроб маргіналізувати релігію або усунути її з публічної сфери; (2) непропорційне виокремлення та дисгармонійне увиразнення певних елементів традиції, найбільш підхожих для тієї чи іншої фундаменталістської програми; (3) моральне маніхейство, в рамках якого «здичавілому» секулярному світові протиставляється «бездоганний» етос буття релігійних спільнот; (4) абсолютизм і непогрішність, властиві духовному проводу фундаменталістських рухів; (5) патологічно загострені й напружені апокаліптичні очікування<sup>6</sup>.

Після цього дослідник проводить дистинкцію між двома типами фундаменталізму – (1) авраамічним або богословським та (2) синкретичним або етнорелігійним.

**Авраамічний** фундаменталізм, за Аспрулісом, здебільшого притаманний академічним теологам, єпископам, очільникам братств та інших православних спільнот, які силуються трансформувати соціальну реальність із опертям на Божу волю і Його заступницьку опіку. В контексті саме грецького православ'я авраамічний фундаменталізм має такі особливості:

---

<sup>4</sup> Asproulis, “‘Orthodoxy or Death’,” 183.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., 184.

- недоповнюваність церковної традиції, яка нібито містить готові відповіді на усі можливі виклики, що існують нині або далі виникатимуть упродовж історії;
- аісторичне та позаконтекстуальне прочитання корпусу патристичних трактатів на кшталт протестантського біблійного фундаменталізму;
- феномен старчества (наприклад, на Афоні), який подеколи супроводжується маніпулятивними практиками з боку духовних провідників, здійснюваними через некритичний послух і тотальну покірність скеровуваних старцями осіб;
- антиекуменічні погляди, що їх нерідко сповідують ієрархи Елладської Православної Церкви.

Серед основних взаємопов'язаних причин виникнення цих явищ Н. Аспруліс наводить такі чинники: стрімке занурення Православної Церкви в міжконфесійний діалог у ХХ столітті; усталена звичка інтерпретувати західне християнство лише як загрозову девіацію від автентичного християнства (православ'я); надмірна активність ліберальних політиків, націлених на секуляризацію грецького суспільства та применшення ролі Церкви; стрімке зростання популярності індивідуалістичних інтелектуальних програм та концепції прав людини, важко реципіюваних грецьким суспільством, «оскільки воно все ще залишається більш спільнотним, заснованим на традиційних аграрних і авторитарних цінностях»<sup>7</sup>.

**Синкретичний** фундаменталізм, як вважає автор статті, це форма світогляду, властива посутньо маргінальним політичним партіям, громадським об'єднанням та іншим соціальним утворенням із радикально ексклюзивістськими поглядами. Їхні інтереси і цілі сягають не стільки релігійної, скільки національної та етнокультурної сфер людського життя.

Базовими соціальними імпульсами до утворення синкретичної форми фундаменталізму є: міграційна криза, що призвела до ситуації культурно-релігійної плюральності; колапс грецької економіки, тісно пов'язаний з неоліберальною економічною політикою; етнонаціоналістична ментальність багатьох ієрархів та інколи предстоятелів Елладської Православної Церкви; вплітання праворадикальними партіями Греції символічної мови Православної Церкви в свої елліноцентричні

<sup>7</sup> Asproulis, “‘Orthodoxy or Death’,” 187.

політичні проєкти (наприклад, ультраправа партія «Золотий світанок» із неприховано ксенофобською та расистською програмою, яку нерідко підтримують церковні лідери, навіть попри чітко декларовану проводом партії відмежованість від християнського дискурсу); популярність конспірологічних теорій різного штибу, які вбачають витoki всіх проблем сучасної Греції або в світовому сїонїзмі, або в політиці ЄС, або в руйнівному впливі на грецьку економіку з боку Міжнародного валютного фонду.

Н. Аспруліс так підсумовує свій аналіз другого типу фундаменталїзму:

«Цей синкретичний або етнорелїгійний фундаменталїзм спирається на свїдому селективність і надмірне спрощення культурного минулого з метою просування ідеології, яка повністю суперечить основним елементам православного християнського вчення (наприклад, любов до іншого або смирення)»<sup>8</sup>.

До того ж грецький науковець визнає цілком самоочевидний факт: запропоновану ним схематичну дихотомію «не слід розглядати в абсолютних категоріях, оскільки між цими двома типами існує очевидна тісна взаємозалежність»<sup>9</sup>.

Подальша лінія дослідження торкається того «Вавилонського полону» з боку схоластичних моделей мислення та навчання, у якому православ'я перебувало протягом декількох попередніх століть. На думку Аспруліса, наразі є підстави вважати, що Церква, звільнившись у середині ХХ століття від попереднього схоластичного поневолення, потрапила у новий, *домодерний* полон. Цим концептом дослідник позначає нездатність Церкви вирватися з тенет тріумфалістичної абсолютизації святоотцівської доби або епохи Візантійської імперії, що паралізує Церкву, знеживлює її послання модерному світу та унеможливує взаємодію з ним.

Ближче до завершення своєї розвідки грецький богослов детально формулює чотири перспективи, з яких він пропонує поглянути на засадничі богословські питання передусім у їхньому зв'язку з сучасним світом та його потребами:

1. *Самоодкровення Бога в історії та світі у постаті Христа*. На противагу чорно-білому манїхейському дуалїзму в сприйнятті Бога та світу, вічності та історії, священного та секулярного, ця перспектива передбачає інтерпретацію

<sup>8</sup> Asproulis, “Orthodoxy or Death,” 189.

<sup>9</sup> Ibid., 190.

Воплочення Христового з урахуванням благодатності та *софійності* світу, його цінності як сцени, на якій розгортається драма людського спасіння. Відповідно, таке бачення суттєво релятивізує – якщо не повністю підважує – радикальне схоластичне розмежування між благодаттю (надприродним) та творінням (природою). Цей методологічний підхід дає змогу уникнути крайнощів фундаменталізму через готовність артикулювати одвічні Божі істини сучасною мовою в контексті актуальної культури, а також поглянути на об'єктивно наявні секуляризаційні процеси не лише як на загрозу та виклик Церкві: «У цьому сенсі теологія секуляризації співвідноситься з теологією втілення, де церква секуляризується, щоб увібрати в себе все творіння»<sup>10</sup>.

2. *Важливість есхатології*. Автор починає з того, що ХХ століття стало добою чогось на кшталт есхатологічного ренесансу, коли посилена увага до проблематики, пов'язаної з граничними питаннями щодо кінця людської історії, інтенсифікувала пошуки нових моделей православного богослов'я. В осерді цього напруженого есхатологізму знаходиться богослов'я Третьої Особи Трійці – вічного і водночас усе оновлюючого Духа Святого. Його присутність і живе віяння дає змогу наповнити есхатологічний християнський світогляд відкритістю й доповнюваністю, на протиположність замкненій фундаменталістській самодостатності й самовдоволеності. В світлі есхатології позитивне ставлення до сьогодення обумовлене тим, що весь плін оточуючих нас події є одним із історичних етапів реалізації Божого задуму про кінцеве спасіння людства. «Таким чином, – підсумовує Н. Аспруліс, – православна теологія повинна бути відкритою і готовою до творчого сприйняття та інтерпретації традиції відповідно до апостольської керигми та у світлі есхатону, не побоюючись, що це суперечитиме Євангелію»<sup>11</sup>.
3. *Пошук єдиної спільної істини*. Йдеться про те, що богословська істина має універсальний, інтегративний, усепорядковувальний характер. Вона є не лише формою відповіді винятково на питання з царини трансцендентної, духовної реальності, а радше усепроникною «точкою зборки» для всіх сфер людського буття та пізнання, без розщеплення єдиного Божого світу на природне та

---

<sup>10</sup> Asproulis, “Orthodoxy or Death,” 192.

<sup>11</sup> Ibid., 193.

надприродне, на *поцей-* та *потой*бічний світи. Про холистичне розуміння істини в епоху патристики, задовго до її декомпозиції та фрагментації в модерну добу на низку сепарованих одна від одної дисциплін, Н. Аспруліс пише:

«Істина мала не тільки суто теологічне, а й космологічне та соціологічне значення. Іншими словами, істина стосувалася не лише деяких аспектів людського життя або окремих частин усього творіння, а й самого буття світу в його повноті»<sup>12</sup>.

Отці Церкви були обізнані в усіх тогочасних сферах людського знання, позаяк в їхньому світогляді саме до богослов'я, як до неосяжного океану, телеологічно збігалися і в ньому органічно поєднувалися всі річки інтелектуального людського запитування. Таким чином, через визнання легітимності та цінності решти сфер наукових шукань людини богословська істина знімає загрозу автаркічного, знеживленого, фундаменталістського її прочитання.

4. *Екзистенційна проблематика*. І сучасний доглибно секуляризований світ, і одвічні богословські теми незмінної протягом століть церковної керигми мають точку взаємного перетину – сукупність незглибимих екзистенційних питань, що стосуються буття людини в світі, її життя та смерті. Тому Н. Аспруліс висновує:

«Не сприймаючи всерйоз пізній модерн і секуляризацію як поточний період безперервної історії спасіння, православ'я буде постійно перебувати в пастці фундаменталізму, який фактично заперечує реальність як таку»<sup>13</sup>.

У підсумковій частині статті дослідник ще раз наголошує, що фундаменталізм є не меншою, а то й суттєво серйознішою загрозою для православ'я, ніж секуляризм, традиційно сприйманий в якості головного ворога для релігійної ідентичності сучасної людини. Аспруліс пише:

«Фундаменталізм слід розглядати як найсерйознішу єресь в історії християнства, оскільки він змішує саму спасительну істину, тобто постать Ісуса Христа, з національними або ідеологічними чинниками, які є цілковито протилежними Божій волі щодо спасіння всього створіння»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Asproulis, “‘Orthodoxy or Death’,” 193.

<sup>13</sup> Ibid., 194.

<sup>14</sup> Ibid., 194–195.

І хоча в офіційних документах Всеправославного Собору 2016 року згадано і про спалахи фундаменталізму в інших релігіях, і про складнощі в житті релігійних меншин у різних куточках світу, учасники Собору чомусь жодним словом не обмовилися про наявність крайніх форм фундаменталізму всередині самого православ'я.

Від себе додамо, що в цілому оцінки та висновки Н. Аспруліса не викликають додаткових питань і не спонукають до їх оспорювання. Щоправда, найменування фундаменталізму «найсерйознішою єрессю в історії християнства»<sup>15</sup> все ж слід визнати хіба що гіперболою – підсилювальним стилістичним прийомом. Така характеристика мимоволі нагадує слововжиток тих-таки крайніх православних традиціоналістів, які ідентифікують екуменізм не інакше, як «єресь єресей»<sup>16</sup>. Все це разом (як і, наприклад, титул «отець отців», що ним був наділений свт. Григорій Ниський на VII Вселенському Соборі) є лише прикладом візантійського пишномовства, помпезної риторики, емоційно насичених висловлювань, які навряд чи варто сприймати в якості виважених і збалансованих підсумкових тверджень, сформульованих в результаті скрупульозного академічного аналізу.

Стосовно значимості секулярної модерної доби як «поточного періоду безперервної історії спасіння»<sup>17</sup> теж необхідно зазначити, що навіть розуміння історії людства як арени, де стадійно реалізується одвічний сотеріологічний Божий замисел, не зобов'язує християнина відмовитися від критики певних часових відтинків як періодів тимчасової безплідної стагнації або крайньої деградації. Ніщо не заважає нам визнати той чи той період занепадницьким, особливо якщо йдеться про час граничної корозії релігійної свідомості та соціальної маргіналізації всього, що пов'язане з Церквою та християнством.

Загальновідомою є максимальна амплітуда коливань і в релігійному житті старозавітного ізраїльського народу. Вона сягала як вершин абсолютної відданості Богу Авраама, Ісаака та Якова, так і інфернальних глибин суцільної зради по відношенню до Нього. Навіть такі часи духовного потьмарення євреїв не порушували

---

<sup>15</sup> Asproulis, “‘Orthodoxy or Death’,” 194.

<sup>16</sup> Ця характеристика належить митрополиту Віталію (Устинову) (1910–2006), четвертому Першоієрарху Руської православної церкви закордоном (1986–2001). Митрополит Віталій був зятим поборником радикального антиєкуменізму. Наприклад, у своїй доповіді на Архієрейському Соборі РПЦЗ 1967 року він назвав екуменізм усепроникною єрессю свого часу.

<sup>17</sup> Asproulis, “‘Orthodoxy or Death’,” 194.

цілісної архітекτονіки Божого спасіння, але водночас дивним було би приписувати періодам духовних смут і віровідступництва високу онтологічну цінність.

Не існує вагомих підстав обов'язково солідаризуватися зі спробами деяких сучасних теологів-постмодерністів компліментарно заgravати й щосили адвокатувати секуляризацію модерної доби, змальовуючи її як ледь не єдину рятівну соломину, що здатна нарешті витягнути Церкву з багатовікових тенет імперського минулого. Крім того, подеколи пропоноване дослідниками ототожнення сучасних реалій із докостянтиною епохою – тобто фактичне зрівняння *постімперського* та *доімперського* періодів у житті Церкви, епохи секуляризації з добою трьохсотлітніх гонінь – видається не вповні методологічно коректним та доволі уразливим кроком і з богословської, і з історичної, і з соціологічної точки зору.

Психологічно цілком зрозумілою є нехіть визнавати саме свій період земного життя таким, що припав на історичну добу сумнівної цінності та доволі скромних здобутків. Крім того, постмодерністська криза нормативності з її сутінками авторитетів, деконструкцією раціональності та зневагою до традиції уможлиблює формування найекстравагантніших теорій та винесення найнеочікуваніших оцінок. Сьогодні навіть із глибин очевидних девіацій кожен охочий може дозволити собі всерйоз волати про непересічність та велич нинішнього духовно-інтелектуального, соціально-політичного або культурного досвіду. Проте здоровий глузд, незамулене око та відданість традиції мислення в раціональних категоріях свідчать про дещо інший стан справ у сучасному житті Західної цивілізації.