

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ PHILOSOPHY OF RELIGION

УДК 27-1:271.2(495):32“313”

DOI <https://doi.org/10.32782/hst-2024-18-95-09>

СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ПАНТЕЛІСА КАЛАЇЦИДІСА

ВАСИЛЬ, ЛОЗОВИЦЬКИЙ¹

Анотація

Православна теологія поч. ХХІ ст. переживає зміни і продукує нові форми обумовлені глобальними трансформаціями сучасності. Ознакою змін в православному богослов'ї є виникнення теологій, які засвоюють мову і проблематику сучасної філософії. Стаття присвячена аналізу сучасної православної теології П. Калаїцидеса, яка критикує певні консервативні елементи спадщини неопатристичної теології. Політична теологія, як досить нове явище в православ'ї, спрямована на радикальне переосмислення місця політичного в православній теології та сприяє зміні відношення до політики як в межах думки православних теологів ХХ ст., так і багатовікової традиції «симфонії» політичної влади та церковних структур загалом. Головним чином, представники сучасної політичної теології долають обмеження «етнотеології», синтезу націоналізму поневолених народів з Церквою, апологію Церквою авторитарних режимів та тотальне неприйняття ліберальної демократії та прав людини, відкидання будь-яких західних секулярних форм суспільного ладу та політичної думки. Позитивною стороною їх політичних проєктів є ствердження внутрішньої суголосності традиційних фундаментальних положень православної теології, таких як есхатологія, «реалізм бого-людського спілкування», тринітарна теологія, христологія, з модерними політичними проєктами ліберальної демократії, теорією прав людини та свободи слова як найбільш близьких до ідеалів християнської практики та церковного життя сучасних соціально-політичних форм. П. Калаїцидес, належачи до цієї плеяди, є автором цікавої версії православної політичної теології, яка увібрала в себе вагомі здобутки західної політичної теології, веде активний діалог з постмодерною філософією. Важливим елементом богословського напрямку є заклик вірян Православної Церкви до активного залучення в сучасні демократичні процеси, до визнання себе силою, що прагне до вільного залучення всього світу до бого-людського спілкування.

Ключові слова: православна теологія, політична теологія, постнеопатристика, політичне православ'я, теологія П. Калаїцидеса.

Постановка проблеми

Православна теологія поч. ХХІ ст. переживає зміни і продукує нові форми у зв'язку з глобальними трансформаціями сучасності. Ознакою змін в православній теології є виникнення теологій, які засвоюють мову і проблематику сучасної філософії. На зміну неопатристики, що панувала протягом ХХ ст., вийшла нова плеяда православних теологів, яких умовно можна віднести до постнеопатристики. К. Говорун, Дж. Мануссакіс, Д. Б. Гарт, А. Папаніколау пропонують цікаві богословські синтези православної традиції з постмодерною думкою.

Одним з яскравих представників сучасної постнеопатристичної політичної теології є американський богослов П. Калаїцидес. Він автор ціка-

вої версії православної політичної теології, яка увібрала в себе вагомі здобутки західної політичної теології, що веде активний діалог з постмодерною філософією. Нас будуть цікавити особливості політичної теології П. Калаїцидеса. Які основні теми і проблеми вона піднімає і які рішення пропонує? Які впливи можна простежити на формування політичної теології П. Калаїцидеса? Які вона пропонує нові богословські рішення традиційних суспільних та політичних проблем та який має потенціал впливу на українську теологію?

Ступінь наукової розробленості

Існує не так багато критичних праць в яких здійснюється аналіз православної теології П. Калаїцидеса. Вітчизняні дослідники вивчали формування православної теології поч. ХХІ ст. та зокрема здійснили перші інтерпретації поглядів представників постнеопатристичної теології. Методологічна основа цих розвідок закладена в працях Ю. Чорноморця та Г. Христокіна, якими

Corresponding author:

¹ Волинська православна богословська академія (Луцьк, Україна)
E-mail: lozovutskiy@gmail.com
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>

було запропоновано парадигмальний підхід до аналізу православної теології (Христокін, 2007; 2010; 2021; Чорноморець, 2013). Окремо Г. Христокін здійснив аналіз богословських методологій православної теології і зокрема постнеопатристики (2021). Політичну теологію загалом досліджували українські науковці К. Говорун (2017; 2019), А. Денисенко (2019), С. Чаплигін (2010), Д. Шевчук (2012), П. Шевчук (2020). Крім того, теологію П. Калаїцидеса у рамках своїх наукових пошуків розглядали В. Грицишин (2017), Г. Христокін (2021), Ю. Чорноморець (2011; 2017; 2019).

Мета дослідження і завдання

Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології ХХІ ст., зберігає актуальність осмислення найновіших тенденцій розвитку постнеопатристики, яка залишається мало дослідженою. Ми переконані, що українська богословська думка, що лише засвоює проблематику політичної теології має багато чому навчитися у П. Калаїцидеса. Саме тому важливо детальніше дослідити еволюцію теології П. Калаїцидеса, здійснити критичний аналіз її основних ідей, виявити ймовірні лінії впливу на українську теологію.

Основний текст

Однією з головних проблем спадщини «неопатристичного синтезу» є, з одного боку, відсутність розвинених політичних чи соціальних теоретичних проєктів, що, з іншого боку, поєднується з «прихованою» політичною теологією, яка проявляється в формуванні неопатристичною теологією особливої консервативної ідеології православної ідентичності. Як зазначає Кирило Говорун, певною мірою, неопатристична «теологія 1930-х» виступила проти «теології 1920-х» не лише на основі власне теологічних положень «повернення до Отців», але це протистояння мало й імпліцитний політичний вимір: якщо теологія «релігійно-філософського ренесансу», яку уособлювали о. С. Булгаков чи Миколай Бердяєв, мала умовно «ліберальну» теологічну та політичну спрямованість, то проєкт о. Георгія Флоровського вирізняється своєю реакційністю та консервативним спрямуванням на побудову православної ідентичності, що зорієнтована на історичне минуле й антизахідну риторику (Говорун, 2017; Говорун, 2019; Novorun, 2022). Основа такого консерватизму Флоровського, на думку о. К. Говоруна та інших сучасних дослідників, уходить своїм корінням в євразійський рух, до якого у свої ранні роки православний теолог належав. Так, не див-

лячись на те, що Флоровський достатньо швидко вийшов з цього руху та навіть почав його систематично критикувати, певні засадничі положення євразійства залишили важливий вплив і на «неопатристичному синтезі». К. Говорун наступним чином описує вплив євразійців на проєкт неопатристичного синтезу о. Г. Флоровського: «Хоча цей синтез не слід ототожнювати з євразійством, між ними є певна схожість, наприклад, міркування про унікальну цивілізацію, відмінну від Заходу. У «неопатристичному синтезі» о. Георгій фактично підмінив євразійську цивілізацію еллінською і переартикулював євразійський антизахід. Уявна західна схоластика стала головним приводом для його нападок на Захід. Цей прихований антизахідний і цивілізаційний порядок денний «неопатристичного синтезу» Флоровського наводить на думку про ще один парадокс у його богословському проєкті» (Novorun, 2022). Як зазначає К. Говорун, при фактичному відході Флоровського від євразійства, він зберіг загальну «схему», яку він і переклав на свою неопатристичну теологію: «Хоча після відмови від євразійства і заглиблення в богослов'я Флоровський декларативно дистанціювався від ідеологічних і політичних програм, він продовжував ідеологізувати і політизувати, тепер уже під прикриттям свого нового проєкту «неопатристичного синтезу». Утримуючись від прямого формулювання своєї політичної теології, як це робив його опонент о. Сергій Булгаков, о. Георгій Флоровський мав на увазі політичну теологію у своїх, здавалося б, а-політичних працях. Не дивно, що його богослов'я багато в чому було протилежним до булгаковського. На відміну від о. Сергія, о. Георгій пропагував консерватизм і антизахідництво. Ці ідеологічні програми також лягли в основу розвитку богослов'я і церковного життя в багатьох православних церквах протягом ХХ століття» (Novorun, 2022).

Таку ж позицію щодо євразійського компонента в неопатристичній теології займає й П. Гаврилюк, який зазначає, що окрім традиційного анти-західного спрямування певних інтелектуальних кіл російської імперії (починаючи зі слов'янофілів), важливою умовою становлення неопатристичного проєкту стала загроза асиміляції православної етнічної ідентичності в умовах еміграції після більшовицького заколоту 1917 року та слідує за ним громадянської війни (Gavrilyuk, 2013, p. 79). Хоча Флоровського не можна звинуватити в «компенсаторному націоналізмі», євразійська орієнтація на Схід

знайшла своє оригінальне вираження в його пізній творчості, особливо в критиці західних впливів у «Шляхах російського богослов'я». Історіографія Флоровського, особливо його спроба використати грецьку патристику для того, щоб прокласти прямі шляхи російського богослов'я, була значною мірою зобов'язана євразійській культурній морфології, а в деяких аспектах намагалася її подолати. Флоровський осмислював зустріч православного християнського Сходу і гетеродоксального Заходу майже повністю у східних богословських термінах. Звернення до грецького патристичного богослов'я мало стати основою для цієї зустрічі. Концепція «західного полону» була підказана Флоровському не лише євразійцями та слов'янофілами, але й повсякденними реаліями російської діаспори, які диктували асиміляцію із Заходом як питання виживання. З часом Флоровський став менш зацікавлений у порятунку «душі російської нації» (євразійський фокус), а більш зацікавлений у звільненні російського православного богослов'я ХХ століття від західного полону через звернення до грецьких Отців Церкви. А саме, Флоровський вирішив відмовитися від вестернізації православного богослов'я і натомість шукати відновлення того, що він вважав справжньою ідентичністю цього богослов'я, через повторне віднайдення християнського еллінізму. Намагаючись компенсувати «західне псування» православного богослов'я, Флоровський трансформував «компенсаторний націоналізм» євразійства в християнський еллінізм Отців Церкви». Відповідно до цього, у своїх джерелах проект «неопатристичного синтезу» включав в себе стійкі консервативні анти-західні тенденції, які закладали основу того, як теологи «неопатристичного синтезу» бачили православну ідентичність.

Однак, вже на початку ХХІ століття низка сучасних православних теологів, визнаючи непродуктивність парадигми неопатристичної теології для побудови сучасної православної політичної теології, почали розробляти власні сучасні проекти «політичної теології», які б могли подолати теологічні та політичні вади мислителів «неопатристичного синтезу». Так, у 2012 році були опубліковані дві визначні для сучасної православної теології книги: “Orthodoxy and Political Theology” грецького теолога П. Калаїцидіса та “The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy” американського теолога грецького походження А. Папаніколау.

Починаючи своє дослідження з аналізу думки німецького мислителя-правника Карла Шмітта, який є творцем поняття та самого напрямку думки «політична теологія», П. Калаїцидіс підкреслює наступні особливості проєкту німецького католицького мислителя: твердження зв'язку авторитарного правління з «суверенною волею» Бога, як це стверджує К. Шмітт, вступає у пряме протиріччя з доктриною про Трійцю та жертовну кенотичну любов Бога до свого творіння. Визнаючи, що політична теологія К. Шмітта не може вважатися ні в якому сенсі інтелектуальною причиною політичного стану сучасної православної теології, П. Калаїцидіс вважає продуктивним та історично справедливим перенесення критик політичного проєкту К. Шмітта на дослідження візантійської політичної спадщини. Так, наприклад, грецький теолог звертається до праці Еріка Пітерсона «Монотеїзм як політична проблема», у якій автор критикує політичну теологію К. Шмітта з позицій тринітарної теології, за якою саме божественне життя у собі не є само-замкнутим «єдиноособним» вираженням суверенної волі, але Бог є Трійцею, де Три Лиця у своїй перихорезі рівних особистостей і конституують єдність Божественної сутності (Geréby, 2008, p. 8). Такий відхід німецького мислителя від тринітарної доктрини, на думку П. Калаїцидіса, є свідомим про-аріанською орієнтацією К. Шмітта, яка, звичайно, могла бути виключно імпліцитною. Порівнюючи такий аріанізм шміттової політичної теології з традицією візантійської «симфонії» між церквою та владою імператора, грецький православний теолог зазначає, що ствердження особливого релігійного значення влади візантійського базилевса так само пов'язане з певними аріанськими тенденціями, що знаходить своє підтвердження в теології одного з перших значних захисників інтеграції церковних структур в поле політичної влади імператора, а саме у Євсевія Кесарійського, який відомий своєю прихильністю до певних форм субординацизму (Kalaitzidis, 2012, p. 19). Крім того, П. Калаїцидіс особливо підкреслює той факт, що східно-римська імперія розглядалася Євсевієм та іншими теоретиками «симфонії» як, у певному сенсі, «здійснений есхатологічний стан» християнської спільноти. «У випадку Візантії, якщо згадати екзегези Карла Шмітта, ми маємо релігійну форму есхатології, образ кінцевої форми історії, яка ототожнюється з історичним політичним утворенням – Візантійською імперією. Євсевій Кесарійський

вважається засновником цього своєрідного політичного богослов'я, але йому, здається, передували такі християнські письменники, як Юстин, Татіан, Феофіл Антіохійський, Афінагор, Мелетій Сардиський, Оріген, Тертуліан, Лактанцій, Феодорит Кіррський, а пізніше літописці Георгій Преподобний (також відомий як Георгій Грешник), Лев Граматик, Феодосій Мелітен, Георгій Кедрен та Іоанн Скилица» (Kalaitzidis, 2012, р. 29–30). Ця теологічна хиба, що вплинула на становлення візантійського цезарепапізму, однак, залишається теоретичною основою і для значної кількості теорій сучасних православних мислителів та цінностей громадських церковних рухів. П. Калаїцидіс вказує на історію руху «Зої» в Греції, який виступав з позицій грецького етатизму, що привело, в кінцевому підсумку, до підтримки авторитарних та відверто фашистських режимів в Греції у ХХ столітті. Головною лінією критики, яку проводить П. Калаїцидіс проти такого консервативного та авторитарного погляду на природу політичної влади на православному Сході (але також і на католицькому Заході!), є те, що така «політична теологія» вступає в пряме протиріччя з засадничими принципами та доктринами православної теології: «У християнській, інкарнаційній перспективі, однак, Бог не нав'язує себе як зовнішній авторитет або через юридичний примус. Натомість Бог приходить в особі Ісуса Христа – втіленого, розп'ятого і воскреслого Сина і Слова Божого – як внутрішня присутність, як кенозис і самопожертва еросу, як любов і свобода, даруючи людині примирення з Богом через усиновлення, вічне життя і союз з Богом, закликаючи її до спілкування і стосунків з Ним і пропонуючи їй можливість брати участь у способі життя (τρόπος ζωής) Пресвятої Трійці. Цей тринітарний спосіб життя є, як відкрив нам Ісус Христос, любов'ю і сопричастям Божественних Осіб, рівних за честю, які взаємопроникають одна в одну у взаємній любові» (Kalaitzidis, 2012, р. 36). Відтак, така теологія тринітарного любовного життя має прокласти шлях до формування особливого розуміння вільних міжособистісних стосунків: «Тут ми маємо перспективу, визначену новою реальністю у Христі, реальністю синівства через усиновлення, а також заклик до стосунків і сопричастя з Триединим Богом, який є конститутивним для людини, Богом, який є водночас і «Іншим» (Allos) par excellence, і інтимно близьким до людини через Христа Ісуса. І в цій перспективі вимога автономії не обмежується

посиланням на себе і егоїстичною, нарцистичною впевненістю в собі, але, запозичуючи у Таноса Ліповатца, стосується автономії кінцевого суб'єкта» (Kalaitzidis, 2012, р. 37). Більше того, навіть сучасні православні теологи, такі як Зізіулас чи Яннарас, які відстоюють окреслені вище теологічні позиції, засновані на визнанні значення особистості та міжособистісних відносин, як віддзеркалення любові тринітарного життя, зберігають, в кращому випадку, мовчання щодо наведених вище проблем політичного православ'я чи, як у прикладі з Х. Яннарасом, поєднують таку теологію з прославленням візантійського політичного ладу як найбільш природного стану православної спільноти.

Іншою проблемою східної «політичної теології» є те, що православна теологія ХХ ст. розвивалася поза межами інтелектуального контексту західного християнства, що позначилося і на відсутності внутрішньої рефлексії щодо авторитарних політично-теологічних тенденцій, які на Заході були представлені католицькою «теологією суверену» Карла Шмітта, а на Сході – багатовіковою традицією «симфонії». Так, вже в 1960-х роках серед західних теологів почався процес переосмислення сутності «політичного», виходячи з власне теологічних позицій, які виразно відрізняються від вихідних положень теології К. Шмітта. На чолі цього «руху» стояли німецький католицький теолог Йоганн Баптист Метц, німецькі протестантські теологи Юрген Мольтман, Доротея Зелле та інші. Крім того, як зазначає П. Калаїцидіс, при дослідженні сучасної політичної теології неможливо ігнорувати «теологію визволення», що була заснована та розвивалася перуанським домініканським католицьким мислителем Густаво Гуттьєресом, який стверджував єдність духовного та політичного/соціального визволення кожної окремої людини та кожної соціальної групи. Ці та багато інших «політичних теологій», що центровані на різних сторонах загальної емансипації людини, є наслідком поступового переосмислення та подолання теологічних та політичних вад релігійного обґрунтування авторитарних чи ультраправих політичних ладів.

Повертаючись до християнського Сходу, П. Калаїцидіс висуває цілу низку питань та претензій до православної теології ХХ століття: «Чому, за рідкісними винятками, православ'я не розвинуло «політичного богослов'я», в цьому дрогому, визвольному і радикальному значенні цього терміну? Чому видатні православні богослови

недооцінювали або навіть не розуміли значення і змісту політичного богослов'я? Чому ідея «богословської або християнської лівиці» не розвинулася в Православ'ї, як це сталося майже у всіх країнах Західної Європи та Америки? І, крім того, оскільки ми часто розглядаємо елементи політичного богослов'я *avant la lettre*, чи можемо ми екстраполювати їх з текстів, написаних Отцями Церкви?» (Kalaitzidis, 2012, p. 53). Перша відповідь, значною мірою, вже була надана вище: у православних країнах чи, вужче, у православній теології ХХ ст. ще живою залишалася політична спадщина Візантії, яка спиралася на особливі теократичні/цезарепапистські традиції. Ця спадщина зберігала свій вплив і у часи османського правління в православних громадах Малої Азії та на Балканах: «З цієї причини, незважаючи на кінець Візантії та панування Османської імперії, всі православні народи (крім Росії) все ще поділяли спільну долю. Для православних народів Балкан і Близького Сходу ця спільна доля була позначена (а) системою мілетів (етнічних груп), яка служила релігійною основою і яка заохочувала (хоча і не завжди) гармонійне співіснування і культурне та релігійне розмаїття в османському світі, що призвело до створення османської ойкумени; (б) етнархічна роль Церкви – тобто взяття на себе, насамперед з боку Вселенського Константинопольського Патріархату, політичної відповідальності та ролі представника всіх православних колишньої Римської імперії (а не тільки греків) перед султаном-язичником» (Kalaitzidis, 2012, p. 66–67). Узагальнюючи, православні церковні інституції потрапили в «пастку» етноцентризму та стали «повністю занурені в історію», ставши просто одним з гравців на полі поступово зростаючого націоналізму в православних країнах. Православна ідентичність, так само, стала редукованою до етно-культурної спільноти, в якій православне церковне життя стало лише однією з рис цієї спільноти. Саме в таких історичних умовах Православна Церква втратила розуміння своєї первинної місії: космічна трансформація усього творіння та зібрання його в єдине Тіло, як свідectво спільноти, що має досвід Царства Небесного та усі свої дії спрямовує на створення основи для настання цього Царства на землі, в просторі історії.

Говорячи про сучасний стан православних інституцій, П. Калаїцидіс вказує на хибу достатньо розповсюдженої форми православного «антиглобалізму», яку можна узагальнити наступним

положенням: «Церква погоджується з економічною глобалізацією і не погоджується з культурною глобалізацією» (Kalaitzidis, 2012). На думку грецького теолога, ця теза вказує на дуже глибоку ваду сучасної православної ідентичності, у якій значення культурної автономії є вищою за захист фундаментальних для євангельського нарративу дій, таких як захист бідних, пригноблених як у соціальному, політичному, так і економічному смислах: «Те, що сталося тут, є повним перевертанням євангельських критеріїв: захист слабких і нужденних, який був абсолютним пріоритетом у проповіді Христа, до такої міри, що був іконою самого Бога, відійшов на другий план і був поставлений на друге місце за захистом зникаючої етнічної та культурної ідентичності, тобто за апріорними зв'язками, які в очах Христа мали другорядне значення і фактично перешкоджали приходу Христа і принижували зміст і значення його проповіді, апріорними зв'язками, які в очах Христа були справами другорядними або які фактично перешкоджали приходу і принижували зміст Царства Божого, як ми бачимо на прикладі національно-релігійного руху зелотів, до якого належав Юда Іскаріот, що врешті-решт зрадив Христа» (Kalaitzidis, 2012, p. 72). Тож, горизонт християнського благовістя був зведений до вузьких меж етно-теології та націоналізму народів, що прагнуть до визволення (що було актуальним для багатьох балканських православних народів у ХІХ ст.) чи народів, що центровані на ідеалі міцної авторитарної державної влади (наприклад, ідеалізація російського царизму чи балканських монархій). Захист цих культурних особливостей, що були обумовлені історичними змінами, які дуже часто суперечили первинним положенням християнської теології Нового Завіту, стали головною рисою православної ідентичності на початку ХХ століття. Теологія «неопатристичного синтезу», хоча й наголошувала на необхідності творчої рецепції традиції, але у самій своїй суті була так само проектом захисту певної «православної ідентичності», що у своєму «поверненні до Отців» підкріплювала консерватизм православної теології.

Після свого критичного огляду «політичної спадщини» православної теології ХХ століття та проблем сучасної православної ідентичності, П. Калаїцидіс переходить до «позитивної» сторони свого проекту сучасної політичної теології. Перш за все, грецький теолог акцентує увагу читача на тому, що у сучасному розділенні життя

суспільства на «державу», «громадянське суспільство» та «приватне життя», Церква, на відміну від традиційного «симфонічного» розуміння, належить не до держави, але до сфери громадянського суспільства. Те, що церква діє в межах громадянського суспільства не має означати те, що вона має залишатися на позиціях захисту окреслених вище ідеологічних позицій етнічного націоналізму, спроб суспільної реставрації візантійських політичних форм чи, ширше, відновлення середньовічного «християнського світу». Крім того, залучення церкви в публічне життя не може бути таким, що претендує на особливий авторитет чи навіть «силу»: «У публічній сфері, до якої залучені й інші релігійні спільноти, а також особи з іншими релігійними поглядами чи навіть без релігійної приналежності, Церква і кожна релігія не може втручатися силою чи оголошенням нових релігійних війн, але повинна поважати невід’ємну свободу кожного іншого, кожного, хто відрізняється від інших, але не перестає бути образом Іншого *par excellence*» (Kalaitzidis, 2012, p. 82).

Це положення посилюється й загальним станом, у якому знаходиться сучасне західне суспільство – з секуляризацією. «Секулярна доба» встановлює дуже чіткі та суворі межі впливу Церкви чи будь-якої іншої релігійної інституції на різні галузі суспільного життя, від економіки до політики. Тим не менш, таке обмеження, на думку П. Калаїцидіса, не має суттєво впливати на те, яку Церква має установку по відношенню до суспільного життя: на думку грецького теолога, християнська громада спрямована на служіння («дияконію») та трансформацію як суспільства, так і усього космосу, а не на утвердження політичної сили в межах певного історичного та культурного контексту. Засадниче значення цього «поклику» християн у світі вказує на необхідність переосмислення того, як православні християни бачать своєї місце у сучасному чи пост-сучасному світі: «Можливо, синтезом, якого ми шукаємо в сьогоднішній період пізнього модерну, з його тенденцією до втечі в постмодерн і його десекуляризації, міг би стати церковний і богословський дискурс, який стосується спільноти громадян, цього нового елементу і нового досягнення нашого часу – дискурс, який повинен говорити з суспільством і публічним простором, які все менше і менше ототожнюються з державою і громадянською владою; дискурс, який поважатиме всі позитивні досягнення сучасності та секуляризації, який не забуватиме про природу релігійних об’єднань, природу гли-

боко добровільну і засновану на свободі волі, не пов’язану з державою чи сильними світу цього» (Kalaitzidis, 2012, p. 83).

Водночас, таке включення православної Церкви має пройти шлях осмислення та визнання неадекватності перекладання минулих історичних форм мислення і тим паче суспільного та політичного ладу на сучасні умови та проблеми: «Цей публічний дискурс про Церкву і богослов’я не може, однак, відтворювати форми і прототипи середньовічного «християнства» чи візантійської теократії. Він також не може мати тенденцій до домінування чи амбіцій у світі, не може бути одержимим неоромантичними мріями про повернення до якогось домодерного «християнського» суспільства чи «християнської» імперії (чи то візантійської/римської, чи царської Росії, чи навіть сучасних балканських монархій)» (Kalaitzidis, 2012, p. 84). Окрім цього, П. Калаїцидіс пропонує й можливу позитивну програму такого включення православних християн в західний світ, оновлений «дискурс», який має свій ґрунт в традиційній православній думці: «Церковний публічний дискурс, безумовно, повинен мати чітке і вичерпне посилення на ідею тіла і сопричастя, з якими ототожнюється сутність і буття Церкви, але за чіткої умови, що це служіння має характер харизматичного служіння, а не авторитету чи присутності, нав’язаної ззовні чи згори... Публічна церковна роль повинна втілювати етос Христа. Вона має бути свідченням нової реальності, в якій живе Церква, і протестом проти соціального та інституційного зла, а також проти порушення людської гідності та свободи; вона має бути голосом на захист «іншого», «чужинця», найменшого з наших братів, нужденних, слабких, жертв історії, які є іконами «іншого» *par excellence*, «чужинця» *par excellence*» (Kalaitzidis, 2012, p. 84). Тож, традиційна православна теологія може надати міцну основу для побудови чи, точніше, відтворення розуміння християнства як сили, що спрямована на емансипацію та захист «інших», «нужденних», «слабких» тощо.

Окреслена вище зміна свого розуміння Церкви в суспільному житті, для П. Калаїцидіса, знаходить свій ґрунт в есхатології як в одному з головних розділів православної теології, що походить з теології Нового Завіту, яка центрована на свідоцтві наближення Царства небесного, віку прийдешнього, у якому буде досягнуто повне визволення людства від усіх обмежень «рабства», як у духовному, так і в соціальному, культурному

чи політичному вимірах, які в есхатологічному горизонті стануть єдиними. Першою важливою рисою ранньої Церкви грецький теолог визначає її додання традиційних для елліністичного суспільства культурних, етнічних, класових чи гендерних обмежень: «Церква – це новий Ізраїль, новий вибраний народ Божий, «Ізраїль Божий» (Гал. 6:16), «рід вибраний, царське священство, народ святий, Божий власний народ» (1 Петр. 2:9), «залишок, вибраний за благодаттю» (Рим. 11:5), тобто святий Божий народ в останні часи, для якого залишаються дійсними всі обітниць Старого Завіту. Церква є есхатологічною спільнотою, есхатологічним Ізраїлем, якому, однак, чужі будь-які претензії на винятковість, дух ізоляціонізму, провінціалізму і трайбалізму. Вона заснована не на біологічному походженні «по плоті» від Авраама, а на нових стосунках у Христі благодаті та праведності між Богом і людиною» (Kalaitzidis, 2012, р. 95). Головним «змістом» життя Церкви як есхатологічної спільноти було «активне очікування» Царства та трансформація оточуючого світу відповідно до цього, з одного боку, пережитого досвіду Царства, але, з іншого боку, розуміння більш повного розкриття цієї таємниці в майбутньому.

Крім того, важливим елементом Церкви як есхатологічної спільноти є й те, що «досвід Царства» як стрижня, довкола якого збираються вірні, виражається та здійснюється в Євхаристії: «Божественна Євхаристія – це таїнство єдності та сопричастя в Тілі Христовому, яким є Церква. Це таїнство рівності та участі, універсального спілкування між Богом, нашими ближніми та творінням, оскільки в Божественній Євхаристії, а точніше з Божественною Євхаристією як відправною точкою, будь-який фізичний зв'язок та ієрархія, будь-який створений і тлінний поділ на стать, расу, національність, мову, культуру, соціальний клас, ієрархію та походження релятивізуються і долаються» (Kalaitzidis, 2012, р. 101). Включення євхаристичної теології в політичний проєкт П. Калаїцидіса вказує на близькість думки грецького теолога до думки Зізіуласа (особливо його статті «Ранньохристиянська спільнота») та Дж. Мануссакіса, які стверджують «анархічний принцип євхаристичної теології», яка долає розділення між майбутнім та теперішнім, між універсальним та партикулярним, долає будь-які ієрархічні обмеження.

Розглядаючи те, як така есхатологічна перспектива може трансформувати сучасну православну

ідентичність чи, точніше, як вона може повернути православних теологів та вірян загалом до первинного сприйняття себе ранніми християнами, П. Калаїцидіс зазначає, що Церква як есхатологічна спільнота заснована на ідентичності, що не є замкнутою на минулому, але є фундаментально спрямованою на майбутнє як «місце», з якого християни очікують Царство Небесне. Однак, важливим зауваженням з боку грецького теолога є те, що Церква сама по собі ще не є здійсненим Царством, не є інституцією, що виражає собою здійснену есхатологію, але є лише «шляхом до» цього Царства, динамічною спільнотою, що відкрита до сприйняття віку прийдешнього: «Життя Церкви позначене динамічним процесом становлення, безперервним перетворенням, і таким чином вона поступово стає Царством Божим. Повне ототожнення Церкви з Царством Божим не тільки об'єктивує останнє і спотворює життя першого, але й перетворює Церкву на авторитарну інституцію і традиціоналістську секту, скам'янілий організм, застиглий у формах цього світу, який абсолютизує значення минулого на шкоду майбутньому, а також на шкоду діяльності і присутності Святого Духа» (Kalaitzidis, 2012, р. 107–108).

Отже, підкреслення дистанції між актуальним станом церковного життя та внутрішньою метою цього життя – есхатомом, має вберегти християн від 1) авторитарних тенденцій, що можуть зростати на ствердженні досягнення есхатологічної перспективи конкретно історичною спільнотою та 2) від традиціоналізму, який розглядає Традицію «археологічно», а не в перспективі «есхатологічної інверсії», за якою Традиція вказує не на подію минулого, але на перед-знання про подію майбутню: «Церква, таким чином, не є Царством, але вона стає Царством; Церква є прообразом та іконою Царства, «прообразом та іконою Бога», за словами св. Максима Сповідника, оскільки вона виконує, наслідуючи Бога, ту ж саму об'єднуючу роботу. Але ця робота зводиться нанівець, а очікування Царства Божого відкидається в небуття, коли Церква заграє з ідеями мирської влади і мріями про теократію, коли життям Церкви – як і суспільства в цілому – керує дух авторитаризму, який є нічим іншим, як підпорядкуванням тиранічному пануванню егоїзму, ірраціональності пристрастей, силі і владі смерті. Церква, таким чином, все ще перебуває в статусі *viae* (в дорозі), а християни живуть між двома вирішальними точками – Воскресінням

і есхатонном, опиняючись «між», і це визначає їхній вибір і цінності» (Kalaitzidis, 2012, p. 109). Есхатологічний горизонт буття Церкви, за П. Калаїцидісом, має «визволяти» її від включення в тиранічні та насильницькі дії цього світу, бо дійсна «батьківщина» християн знаходиться в «віці майбутньому».

Вкрай важливим джерелом для політичної теології П. Калаїцидіса є теологія Вселенського патріарха Варфоломія, якому він і присвятив свою книгу «Православ'я та політична теологія». У своїй книзі «У світі, але не від світу» патріарх Варфоломій підкреслює нерозривний зв'язок християнського свідчення реальності Воскресіння як есхатологічного горизонту Церкви та відкритість до глобальних політичних, соціальних та економічних викликів. «Коли православні християни згадують про Воскресіння, вони не переймаються насамперед інтелектуально тим, як насправді відбулося це чудо. Насправді, вони думають не стільки про порожню могилу, скільки про відкритий гріб, який залишається відкритим запрошенням для тих, хто вірить. Чудо воскресіння закликає до відкритості, щоб визнати реальність темряви всередині нас і навколо нас, визнати нашу роль і відповідальність за відмову викоринити страждання в нашому світі» (Ecumenical Patriarch Bartholomew, 2009, p. 125). Лише таке визнання та сповідання «темряви всередині нас» перед лицем Воскресіння може стати основою для реального залучення в справи та проблеми самого світу: «Тоді, коли ми чесно стаємо перед реальністю нашого зла – щиро визнаємо і молитовно сповідуємо кривду, яку завдаємо ближньому в суспільстві і в глобальній спільноті, а також зловживання, з яким ставимося до ресурсів землі, – в той самий момент усвідомлення ми також здатні сприйняти надію і світло Воскресіння. Тільки тоді ми зможемо зрозуміти зв'язок між Воскресінням і наявністю війни, расизму, глобального потепління і тероризму в нашому світі. Бо тоді ми також зможемо розгледіти світло Воскресіння в наших серцях і в нашому світі» (Ecumenical Patriarch Bartholomew, 2009, p. 125). Наведена перспектива Вселенського патріарха стає джерелом звернення православної церкви до таких сучасних глобальних питань та проблем, як, наприклад, екологічні загрози, висвітленню яких присвячена інша книга патріарха Варфоломія «На землі, як і на Небі» (Ecumenical Patriarch Bartholomew, 2011).

Орієнтація на есхатологічний горизонт, за П. Калаїцидісом, робить відносини кенотич-

ної любові та служіння головними виразниками Життя Церкви як есхатологічної спільноти, що, з одного боку, відповідно до Втілення є включеним в «історичну плоть» світу, але, з іншого боку, «не від світу», що виражається в незводимості церковного життя та його Істини до якогось окремого історичного контексту чи форми, що дуже часто супроводжується включенням церковних структур в «гру» панування та нав'язування сил, яка є характерною для простору історії. Скоріше, християнська громада має нести в світ, що розривається насильством та владою, свідчення нового світу та нового життя Царства Небесного, що долає усі форми пригноблення: «У цьому новому світі немає місця страху і покаранню, владі і гнобленню, оскільки вони є наслідками гріха і проявами занепаłego світу, який долається в есхатоні» (Kalaitzidis, 2012, p. 128). Більш того, П. Калаїцидіс прямо стверджує анархічність християнської етики: «Християнська етика є анархічною, тому що вона есхатологічна і христоцентрична, і тому що вона – за прикладом Ісуса Христа – є аскетичною етикою добровільної відмови від Его та індивідуальної самодостатності, сили і влади. Отже, кожне втручання Церкви у владу, кожна її спроба створити християнську державу, кожна її мрія про повернення до ідеального теократичного «християнського» суспільства чи імперії є аберрацією, викривленням і суперечністю» (Kalaitzidis, 2012, p. 130–131). Тобто, сприйняття жорстких авторитарних рис та силового впливу на суспільство призводить до втрати найбільш суттєвого в церковному служінні – аскетичної практики емансипації усіх особистостей та побудова вільних любовних міжособистісних відносин.

Цю лінію ствердження анархічності як прямого наслідку християнської есхатології продовжує й інший сучасний православний теолог з Боснії та Герцеговини – Давор Джалто, який розвиває цю тезу у своїй книзі “Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back” (Džalto, 2021). Головною тезою цієї книги є ствердження того, що православна теологія, виходячи зі своєї есхатологічної спрямованості, ніколи не може виступати захисницею жодного конкретного політичного ладу, який завжди є в більшій чи меншій формі «режимом насильства та панування». Перенесення свого центру в есхатон, тобто за межі історії, є фактичним осудженням кожної окремої історичної політичної форми, що визнається недосконалою та відпавшою від цього

«есхатологічного початку». Більш того, автор загалом засуджує побудову будь-яких конкретних історичних «форм влади», що можуть бути представлені не лише політичними режимами, але й, наприклад, теоретичною системою пропозицій, самозамнутим дискурсом, що робить неможливою есхатологічну відкритість до майбутнього, з якого має прийти повнота істини. Однак, повертаючись до саме політичного виміру цієї проблеми, Д. Джалто зазначає, що: «Розглядаючи різноманітні виклики, які ставлять перед нами сучасні владні структури, християнські мислителі повинні бути дуже обережними, щоб не повторити помилок минулого. Вони ніколи не повинні будувати богословські наративи, які прославляють чи виправдовують будь-який суспільний лад чи ідеологію як ідеальні чи «християнські». Ідеальним суспільством, з християнської точки зору, може бути лише Царство Боже. Тільки там міжлюдські стосунки і саме існування кожної людини ґрунтується на свободі та любові. У такому «суспільстві» зовнішнє і авторитетне здійснення влади не є ні можливим, ні потрібним» (Džalto, 2021, p. 234). На протигагу тенденціям до створення будь-яких «владних структур», християнська спільнота має бути центрована не на «системах необхідності» (які можуть бути як політичними, культурними, так і метафізичними), але на особливій практиці певної форми життя – міжособистісної вільної любові, де відносини, окрема особистість і її свобода стають головною і єдиною цінністю в суспільному житті, виходячи з християнської перспективи. Тому, на думку Д. Джалто, Церква в сучасному суспільстві має займати (в більшій чи меншій мірі) критичну позицію, що судить усі історичні, культурні, політичні чи соціальні форми та контексти існування: «З цієї перспективи християнство постає як таке, що протистоїть усім системам та ідеологічним конструкціям (включно з формально «християнськими»), які розуміються як цінніші за саму людину в її конкретності та унікальності, за її особисту ідентичність. Християнство повинно бути проти всіх систем, правил чи порядків, які нав'язуються (внутрішньо чи ззовні) як необхідність. Автентичне християнство висту-

пає – і навіть бере участь у творенні світу, який є результатом нашої свободи, а не незалежним від неї. З точки зору християнської віри, якщо щось є «необхідним», або якщо існують переконливі «докази» цього, це не є (онтично) істинним» (Džalto, 2021, p. 249–250). Виходячи з цього, Д. Джалто зазначає, що будь-які проекти побудови «християнського суспільства» чи «християнської держави» є протиріччям, яке вступає в конфлікт з одвічною «соціальною критикою» Царства, яке єдине є «простором», у якому досягається досконалість і єдність людської спільноти, відлуння та пере-очікування якої сповіщає літургійна спільнота в таїнстві Євхаристії.

Висновки

Сучасна православна теологія П. Каліцидіса критикує та відкидає певні консервативні елементи спадщини неопатристичної теології. Вона спрямована на радикальне переосмислення місця політичного в православній теології та сприяє зміні відношення до політики як в межах думки православних теологів ХХ ст., так і багатомістової традиції «симфонії» політичної влади та церковних структур загалом. Головним чином, представники сучасної політичної теології долають обмеження «етнотеології», синтезу націоналізму поневоєних народів з Церквою, апологію Церквою авторитарних режимів та тотальне неприйняття ліберальної демократії та прав людини, відкидання будь-яких західних секулярних форм суспільного ладу та політичної думки. Позитивною стороною таких теолого-політичних проектів є ствердження внутрішньої суголосності традиційних фундаментальних положень православної теології, таких як есхатологія, «реалізм боголюдського спілкування», тринітарна теологія, христологія тощо, з модерними політичними проектами ліберальної демократії, теорією прав людини та свободи слова як найбільш близьких до ідеалів християнської практики та церковного життя сучасних соціально-політичних форм. Відтак, наведені ідеї сучасних православних теологів закликають вірян Православної Церкви до активного залучення в сучасні демократичні процеси, до визнання себе силою, що прагне до вільного залучення всього світу до бого-людського спілкування.

Список використаних джерел

Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. В українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2017. 1152 с.

Говорун К. Українська публічна теологія. Київ : Відкритий Православний Університет Святої Софії, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 144 с. (Сер. «Бібліотека відкритого православ'я»)

- Говорун К. Політичне православ'я. Київ : Дух і Літера, 2019. 152 с.
- Грицишин В. Православна думка доби постмодерну: Філософсько-релігієзнавчий аналіз : дисер. ... канд. філос. наук. : 09.00.11 – релігієзнавство. Рівне, 2017. 180 с.
- Денисенко А. Теологія визволення: ідеї, критика, перспективи. Київ : Дух і Літера, 2019. 192 с.
- Христокін Г.В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях : монографія. Ірпінь : УДФСУ, 2021. 404 с. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39848/Khrystokin_dis.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології. *Українське релігієзнавство*. 2007. № 43. С. 61–69. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/15030/07-Kristokin.pdf?sequence=1>
- Христокін Г. В. Парадигмальна еволюція сучасної Православної теології як неопатристики та постнеопатристики: Методологічний Аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2020. Вип. 2. С. 59–70. URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/222010/222173>
- Чаплигін С. Політична теологія. 24.11.2010. URL: <https://firtka.if.ua/blog/view/politichna-teologia1484>
- Чим займається новітня теологія?. Актуальна розмова про розвиток богослов'я в Україні та світі з Ю. Чорноморцем. 14.11.2019. URL: https://risu.ua/chim-zaymayetsya-novitnya-teologiya-aktualna-rozмова-pro-rozvitok-bogoslov-ya-v-ukrajini-ta-sviti_n101341
- Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми. Філософська думка – Sententiae: Спецвипуск. № 3. 2012. *Християнська теологія і сучасна філософія*. Вінниця : ВДТУ, 2013. С. 74–88.
- Чорноморець Ю. «Необхідність української Радикальної ортодоксії». risu.org.ua. 17.10.2011. URL: https://risu.org.ua/neobhidnist-ukrajinskoji-radikalnoji-ortodoksiji_n51453
- Чорноморець Ю. Яким буде християнське соціальне вчення в XXI столітті? risu.org.ua. 17.11.2017. URL: https://risu.org.ua/yakim-bude-hristiyanske-socialne-vchennya-v-xxi-stolitti_n52012
- Шевчук Д. Історичні трансформації та сучасні концепції політичної теології. *Наукові записки НаУОА. Серія: Культурологія*. Вип. 10. Острого : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. С. 176–187. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/1519/1/19.pdf>
- Шевчук П. Політична теологія радикальної ортодоксії : дис. ... канд. філософ. н. : 09.00.14 – богослов'я (041 – Богослов'я) / Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. Київ, 2020. 194 с. URL: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Shevchuk_disertacia.pdf
- Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. Fordham University Press, 2021. 320 p.
- Ecumenical Patriarch Bartholomew. In the World, Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Fordham University Press, 2009. 350 p.
- Ecumenical Patriarch Bartholomew. On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Fordham University Press, 2011. 388 p.
- Gavrilyuk P. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology). Oxford, 2013. 320 p.
- Geréby G. Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. *New German Critique* No. 105, Political Theology, 2008. Pp. 7–33
- Hovorun C. Orthodox Political Theology. 2023. URL: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/OrthodoxPoliticalTheology>
- Hovorun C. Is Scholasticism a Pseudomorphosis? Identifying the Political Theology of Fr. Georges Florovsky. URL: <https://iota-web.org/2022/02/04/political-theology-of-georges-florovsky/>
- Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. World Council of Churches, 2012. 148 p.

REFERENCES

- Bibliia (2017). The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Ukrainian translation with parallel passages and appendices. Kyiv: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu. 1152.
- Hovorun, K. (2017). Ukrainian Public Theology. Kyiv: *Open Orthodox University of St. Sophia, Spirit and Letter*: 144. (Series “Library of open orthodoxy”).
- Hovorun, K. (2019). Political Orthodoxy. Kyiv: *Dukh i Litera*, 152.
- Hrytshyn, V. (2017). Orthodox thought of the postmodern era: Philosophical and Religious Analysis. Thesis for the degree of Candidate of Philosophy, specialty: 09.00.11 – Religious Studies. Rivne. 180.
- Denysenko, A. (2019). Theology of Liberation: Ideas, Criticism, Prospects. Kyiv: *Dukh i Litera*. 192.
- Khrystokin, H.V. (2021). Methodology of Orthodox Theology in its Paradigmatic Transformations: A monograph. Irpin: UDFSU. 404. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39848/Khrystokin_dis.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

- Khrystokin, H.V. (2007). Neopatristics as a paradigm of modern Orthodox theology. *Ukrainian Religious Studies*. № 43. 61–69. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/15030/07-Kristokin.pdf?sequence=1>.
- Khrystokin, H.V. (2020). Paradigmatic Evolution of Modern Orthodox Theology as Neo-Patristic and Post-Neopatristic: Methodological Aspect. *Bulletin of Zhytomyr Ivan Franko State University. Philosophical Sciences*. Issue 2. 59–70. URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/222010/222173>.
- Chaplygin, S. (2010). Political theology. 24.11.2010. URL: <https://firtka.if.ua/blog/view/politichna-teologia1484>.
- What does contemporary theology do? A topical conversation about the development of the theology in Ukraine and the world with Y. Chornomorets. 14.11.2019. URL: https://risu.ua/chim-zaymayetsya-novitnya-teologiya-aktualna-rozmoiva-pro-rozvitok-bogoslov-ya-v-ukrajini-ta-sviti_n101341.
- Chornomorets, Yu. P. (2013). Orthodox theology on the way to a new paradigm. *Philosophical Thought-Sententiae: Special issue*. № 3. 2012. Christian Theology and Modern Philosophy. Vinnytsia: VDTU. 74–88.
- Chornomorets Y. (2011). “The Necessity of Ukrainian Radical Orthodoxy”. *risu.org.ua*. 17.10.2011. URL: https://risu.ua/neobhidnist-ukrajinskoji-radikalnoji-ortodoksiji_n51453.
- Chornomorets, Y. (2017). What will be the Christian social doctrine in the XXI century? *risu.org.ua*. 17.11.2017. URL: https://risu.ua/yakim-bude-hristiyanske-socialne-vchennya-v-xxi-stolitti_n52012
- Shevchuk, D. (2012). Historical transformations and modern concepts of political theology. *Scientific Notes of the National University of theological studies. Series: Culturology*. Issue 10. Ostroh: Publishing House of the National University of Ostroh Academy. 176–187. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/1519/1/19.pdf>.
- Shevchuk, P. (2020). Political theology of radical orthodoxy. Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences in the specialty 09.00.14 – Theology (041 – Theology). Drahomanov National Pedagogical University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. Kyiv. 194. URL: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Shevchuk_disertacia.pdf.
- Džalto, D. (2021). Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. Fordham University Press. 320.
- Ecumenical Patriarch Bartholomew. (2009). In the World, Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Fordham University Press. 350.
- Ecumenical Patriarch Bartholomew. (2011). On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Fordham University Press. 388.
- Gavrilyuk, P. (2013). Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology). Oxford. 320.
- Geréby, G. (2008). Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. *New German Critique*. No. 105, Political Theology. 7 – 33.
- Hovorun, K. (2023). Orthodox Political Theology. URL: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/OrthodoxPoliticalTheology>.
- Hovorun, K. (2022). Is Scholasticism a Pseudomorphosis? Identifying the Political Theology of Fr. Georges Florovsky. URL: <https://iota-web.org/2022/02/04/political-theology-of-georges-florovsky/>
- Kalaitzidis, P. (2012). Orthodoxy and Political Theology. *World Council of Churches*. 148.

VASYL, LOZOVYTSKYI – candidate of Theological Sciences, associate professor,
 Head of the Department of Holy Scripture and Theology
 of the Volyn Orthodox Theological Academy (VOTA) (Luts'k, Ukraine),
 E-mail: lozovutskiy@gmail.com, decane@vpba.org
 ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>

MODERN ORTHODOX POLITICAL THEOLOGY OF PANTELIS KALAITZIDIS

Abstract

Orthodox theology at the beginning of the twenty-first century is undergoing changes and producing new forms due to the global transformations of our time. A sign of change in Orthodox theology is the emergence of theologies that assimilate the language and issues of contemporary philosophy. The article analyzes the contemporary Orthodox theology of P. Kalaitzidis, which criticizes certain conservative elements of the heritage of neo-patristic theology. Political theology, as a fairly new phenomenon in Orthodoxy, is aimed at radically rethinking the place of the political in Orthodox theology and contributes to a change in attitudes towards politics both within the thought of twentieth-century Orthodox theologians and the centuries-old tradition of the “symphony” of political power and church structures in general.

Mainly, representatives of modern political theology overcome the limitations of “ethno theology”, the synthesis of nationalism of enslaved peoples with the Church, the Church’s apology for authoritarian regimes and total rejection of liberal democracy and human rights, and the rejection of any Western secular forms of social order and political thought. A positive aspect of their political projects is the affirmation of the internal consistency of traditional fundamental provisions of Orthodox theology, such as eschatology, “realism of divine-human communication”, trinitarian theology, and Christology, with modern political projects of liberal democracy, human rights theory, and freedom of speech as the closest to the ideals of Christian practice and church life of modern socio-political forms. P. Kalaitzidis, belonging to this galaxy, is the author of an interesting version of Orthodox political theology, which has incorporated significant achievements of Western political theology and is in active dialogue with postmodern philosophy. An important element of the theological trend is the call of the Orthodox Church believers to be actively involved in modern democratic processes, to recognize themselves as a force that seeks to freely involve the whole world in God-human communication.

Keywords: orthodox theology, political theology, post-neopatristics, political Orthodoxy, the theology of P. Kalaitzidis.

© The Author(s) 2024

This is an open access article under
the Creative Commons CC BY license

Received date 10. 01.2024

Accepted date 15.01.2024

Published date 10.02.2024

How to cite: Василь, Лозовицький. Сучасна православна політична теологія Пантеліса Калаїцидіса. Humanities studies : Collection of Scientific Papers / Ed. V. Voronkova. Zaporizhzhia : Publishing house “Helvetica”, 2024. 18 (95). P. 88–99.

doi: <https://doi.org/10.32782/hst-2024-18-95-09>