

УДК 27-12:32](73)(092)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.1.22>**Лозовицький Василь Миколайович**

кандидат богословських наук, доцент,
завідувач кафедри Священного Писання і богослів'я
Волинської православної богословської академії
вул. Градний узвіз, 5, Луцьк, Україна
orcid.org/0000-0001-5645-4309

ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ АРІСТОТЕЛЯ ПАПАНІКОЛАУ

Актуальність проблеми. Стаття присвячена аналізу сучасної православної теології А. Папаніколау, 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.

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

Методологічну основу дослідження складають загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та філософських процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму.

Результати дослідження. На прикладі розглянутої політичної теології А. Папаніколау бачимо, як представники сучасної політичної теології, головним чином, долають обмеження «етнотеології», синтезу націоналізму поневоленних 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 подібних політично-теологічних 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. У такий спосіб теологи закликають вірян Православної Церкви до активного включення 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 А. Папаніколау.

Вступ. Православна теологія поч. ХХІ ст. у зв'язку з глобальними трансформаціями сучасності, шукає нові форми самовираження. Активне засвоєння мови і проблематики сучасної філософії є ознакою змін в православній теології. Це демонструє зміну ставлення як до сучасної філософії загалом, так і більшу відкритість західному християнству. Такі зміни стали можливими завдяки тому, що на перший план вийшла нова плеяда православних теологів, яких умовно можна віднести до постнеопатристики. Такі автори як С. Говорун, Дж. Мануссакіс, Д. Б. Гарт, П. Калаїцидіс, А. Папаніколау створюють цікаві богословські концепти в яких православна традиція синтезується з постмодерною думкою.

Особливу роль в сучасній теології загалом і в православній останнім часом стала відігравати політична теологія. Осмислення теологами соціальних і політичних проблем є важливим досягненням християнського богослов'я. Одним з яскравих представників сучасної політичної

теології є американський богослов А. Папаніколау. Він автор цікавої 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 А. Папаніколау. Нам важливо дослідити які основні теми і проблеми вона піднімає і яку пропонує мову для їх вирішення? Хто вплинув на формування політичної теології А. Папаніколау і які вона має аналогії з своїми сучасниками? Який вона має потенціал впливу на українську теологію?

Мета дослідження і завдання. Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології XXI 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 А. Папаніколау. Саме тому, важливо детальніше дослідити еволюцію теології А. Папаніколау, здійснити критичний аналіз її основних ідей, виявити ймовірні лінії впливу на українську теологію.

Проведене дослідження має міждисциплінарний характер та виконане на межі богослов'я, філософії та етики. **Методологічну** основу його становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та філософських процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму.

Ступінь наукової розробленості. Існує не так багато критичних праць в яких здійснюється аналіз православної теології А. Папаніколау. Вітчизняні дослідники вивчали формування православної теології поч. XXI ст. та зокрема здійснили перші інтерпретації поглядів представників постнеопатристичної теології. Методологічна основа цих розвідок закладена в працях Ю. Чорноморця та Г. Христокіна, якими було запропоновано парадигмальний підхід до аналізу православної теології [10; 11; 15]. Окремо Г. Христокін здійснив аналіз богословських методологій православної теології і зокрема постнеопатристики [9]. Проблематику політичної теології загалом досліджували науковці Аспруліс Н. [1], П. Гаврилук [2], К. Говорун [3; 22], А. Денисенко [5], Ішук Н. [6], Г. Кулагіна-Стадніченко [7], Чаплигін [12], Д. Шевчук [18], П. Шевчук [19]. Крім того, теологію А. Папаніколау вивчали В. Грицишин [4], Г. Христокін [9], Ю. Чорноморець [14; 16].

Результати дослідження. Особливо важливим центром розвитку сучасної православної політичної теології є Центр Православних досліджень в Фордхемському університеті, який був сформований довкола визначних американських православних теологів та дослідників, таких як Арістотель Папаніколау та Джордж Демаскопулос. Значний акцент дослідники цього Центру роблять на переосмислення відносин Традиції, традиціоналізму та сучасної теології, що представлено збіркою «Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism» [21], але найзначнішим внеском цього інтелектуального осередку став розвиток сучасної православної теології, відкритої до ліберальної демократії та дискурсу прав людини, що, в свою чергу, представлено збіркою «Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine» [20]. Найбільш яскравим та визначним політичним теологом з цього кола є А. Папаніколау, праця якого «The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy» має особливе значення для нашої теми [8; 26]. Якщо інший православний богослов П. Калаїцидіс лише виражав потребу у залученні сучасного ліберального політичного дискурсу в православну теологію, а Д. Джалто взагалі висував виключно критичну есхатологічну політичну програму, то А. Папаніколау напряду поєднує традиційний дискурс православної теології та сучасну модель ліберальної демократії. Більш того, на думку американського теолога, послідовне розгортання соціальних та політичних наслідків православної теології має привести вірян до необхідності усвідомлення теоретичної невідворотності ліберальної демократії, що центрована на правах людини як її основі. Однак, контр-інтуїтивність такого твердження для значної кількості вірян та навіть православних теологів зумовлена складною історією східнохристиянської теологічної думки, що дуже часто вдавалася до апології імператорської влади та її «спадщини», яку дуже часто намагалися реставрувати в різноманітних правих авторитарних режимах. Як і П. Калаїцидіс,

А. Папаніколау вважає головним теоретичним підґрунтям такого консервативного «бачення» теологію Євсевія Кесарійського, яка була сформована в умовах поступової інкорпорації християнства в римський політичний лад.

Об'єднання «ромейськості» та християнства в пізній античності має значний вплив і на сучасну православну ідентичність, особливо вірян та ієрархів, що належать до Вселенського патріархату. Загалом, «християни відкидали лише язичницьке минуле імперії, але не її громадянські та політичні способи буття» [8, с. 44]. Приклад Євсевія є вкрай виразним у тому відношенні, що в його «Церковній історії» досягається вершина цього синтезу римської ідентичності та християнства: для цього пізньоантичного християнського автора історія є процесом розгортання божественного промислу, що досягає найбільшого виразу в Римській імперії, на чолі якої стоїть імператор-християнин. Визнаючи римську державність одним з джерел добра (поруч з «вченням благочестя»), Євсевій фактично робить імператорську владу сакраментальною та навіть стверджує, що суверенні імперські структури напряду маніфестують суверенну владу Бога в його Царстві. Патристична традиція, в цілому, або підтримувала таке зближення християнства та Церкви з імперськими структурами, чи зберігала багатозначне мовчання в цих питаннях. Однак, найбільш повний класичний вираз східнохристиянської політичної теології зближення державних інститутів та Церкви залишив імператор Юстиніан I, який остаточно створив та обґрунтував «симфонію» між імператорською та єпископською владами. Фактично, за Юстиніановим правлінням та в межах його спадщини в формі теології симфонії, імператор став головним медіатором між Божою волею та «народом Божим», який єдиноосібно ніс відповідальність за життя суспільства, переймаючи значну кількість церковних функцій та, крім того, підкоривши церковну владу політичній. Звичайно, в особливі кризові часи, політична влада Східноримської імперії, автономія та авторитет Церкви та патріархів зростали, але сама ідея сакраментальності імператорської влади та сакрального значення римської державності як такої ніколи не зникали з ландшафту середньовічної східнохристиянської думки.

Далі, двома імперіями, що увібрали та виразили в собі православну політичну ідентичність були Османська та російська імперії: 1) в Османській імперії, з одного боку, як вже було описано П. Калаїцидісом, османські державні структури повністю підпорядковували собі православні церковні інститути, які, однак, мали право виражати інтереси православного населення перед державою; але, з іншого боку, в період османського панування, фактично була знищена православна політична традиція. 2) Значно складнішою вибудовувалася ситуація в російській імперії, яка, з одного боку, дійсно продовжувала традицію візантійської симфонії політичної та церковної влад, але, з іншого боку, в цій країні не відбулося наслідування візантійських політичних інститутів. Крім того, якщо у Візантії все ж спостерігався певний, хоч і мінімальний, рівень автономії Церкви від держави, то в росії ця межа була вкрай хиткою: починаючи з періоду Никонівських реформ, а особливо в часи правління Петра I церковні структури були не просто підпорядковані політичній владі, але були перетворені в звичайне бюрократичне відомство в межах імперських структур. В інших частинах православного світу та й в інші періоди його існування так само православні церковні структури ставали чи насильно підпорядкованими державній владі чи добровільно виступали апологетами етатизму чи націоналізму (особливо в другій половині XIX ст. та на початку XX ст. на Балканах).

На протигагу цим дійсним історичним реаліям та багатовіковому політичному контексту православних країн, А. Папаніколау звертається до найбільш фундаментальних тем православної теології, що мають змінити політичну перспективу православ'я як такого. Так, американський теолог у своєму проєкті сучасної православної політичної теології виходить з наступної тези: «Православна теологія без коливання стверджує, що людина створена для бого-людського спілкування – обоження (theosis)» [8, с. 15]. Значною мірою, власне теоретично-теологічна основа політичного проєкту А. Папаніколау була викладена в його більш ранній праці «Буття з Богом: Трійця, апофатика та Бого-людське спілкування», яка центрована на темі «бого-людського спілкування» в теології В. Лоського та І. Зізіуласа. Головною тезою праці стає ствердження персоналістського характеру єдності людини з Богом у обоженні

першої, що відбувається через причетність людини та всього творіння до особистісної триї-постасної божественної періхорези, в якій сам Бог постає як спілкування, що стає онтологічною основою для спілкування творіння та Творця. Якщо тринітарна та апофатична теологія В. Лоського в цій праці оцінюється критично, то теологія І. Зізіуласа стає основою для теології «реалізму бого-людського спілкування» А. Папаніколау. Згідно з американським теологом, особливо важливою для зізіуласівської «теології спілкування» стає євхаристична теологія, що є центральною для думки митрополита: «Для Зізіуласа євхаристійна подія є спілкуванням з іманентним життям Бога і відкриває Боже буття як особисте і релятивне. Євхаристія – це не апофатичний досвід Бога поза буттям, а досвід іманентного, тринітарного життя Бога. Як така, вона є джерелом для тринітарного богослов'я, яке є «революційним» за своїми онтологічними наслідками. Вчення про Трійцю – це не заперечення зв'язку між Богом і буттям, а християнський вислів про те, яким є Бог як Трійця. «Революційний» аспект тринітарного богослов'я полягає в тому, що онтологія надає пріоритет категоріям, які в метафізиці субстанції вважалися такими, що не мають онтологічного значення. У вченні про Трійцю закладена реляційна онтологія тринітарної особистості, де буття найкраще розуміється через такі поняття, як «відмінність», «інакшість», «реляційність» і «особистість»» [25, р. 18]. Як на рівні онтології, так і на рівні гносеології, за А. Папаніколау, пізнання Бога відбувається через досвід особистого спілкування, яке стає головною мірою як ствердження буття людської іпостасі, так і інтелектуальності загалом.

Виходячи з цих тез, американський теолог в праці «Містичне як політичне» вказує на те, що така православна персоналістська тринітарна онтологія богоспілкування, що виражає себе в східнохристиянському вченні про обоження не може розглядатися як основа чернечого індивідуального прагнення до власного благочестя та індивідуального спілкування з Богом. На противагу цьому, А. Папаніколау стверджує, що на основі православної аскетичної традиції дійсно можливо побудувати сучасну православну ліберальну політичну теологію, яка б природньо виходила з традиційних православних теологічних положень та релігійних практик: «Якщо християнське покликання полягає в тому, щоб навчитися любити, то подвижництво боголюдського спілкування не може обмежуватися ні монастирем, ні церквою – весь світ є полем, на якому це подвижництво повинно здійснюватися. І якщо це навчання любові виходить за межі сім'ї чи інших християн, а включає в себе ближнього, який може бути і чужинцем, то політика не може бути байдужою для подвижника боголюдського спілкування» [8, с. 16]. Таким чином, політична сфера має розумітися як особливе поле цієї аскетичної «вправи», в яку християни з необхідністю є залученими: «Насправді, якщо політику можна розглядати як взаємодію з ближнім/чужим, то вона має бути однією з багатьох практик у подвижництві боголюдського спілкування. Політична спільнота – це не десятина пустелі, а одна з багатьох пустель, в якій християнин повинен боротися з демонами, що намагаються перешкодити навчанню любові. У жодній іншій сфері спокуса демонізувати ближнього не є більш переконливою чи більш виправданою, ніж у сфері політики; у жодному іншому просторі, окрім політичного, християнин не відчуває більшого виклику у виконанні заповіді любові» [Там само].

Перш за все, така аскетична практика любові до ближнього, яка є конститутивною для християнської політики, ні в якому разі не має ставати спробою затвердження християнської Церкви як однієї з політичних сил, що посягає на встановлення свого особливого авторитету. Натомість, відправною точкою християнської політики має стати усвідомлення її єдиного можливого засобу існування в суспільстві – переконання, а не силові репресивні засоби. «Місія Церкви полягає в тому, щоб закликати світ до спасіння, запропонованого в Ісусі Христі, не через християнізацію держави, а через переконання інших вільно приєднатися до її євхаристійного спілкування, тобто до спільного прославлення, поклоніння і жертвоприношення Богові; за самим визначенням, євхаристійна спільнота – це спільнота без примусу. Таке переконання є єдиним легітимним способом розширити межі Церкви в усьому світі» [8, с. 26].

Спираючись на таке радикальне заперечення церковного прийняття насильства, згідно з А. Папаніколау, стає очевидним те, що християнська спільнота має бути відкритою до

різноманітних суспільних форм, що є відмінними від неї самої. Таке прийняття інакшості чи навіть радикальної інакшості є головною складовою аскетичної політичної практики. Євхаристична еклезіологія, за А. Папаніколау, спрямована на те, щоб християнська Церква в таїнстві Євхаристії збрала в собі усе різноманіття форм суспільного життя та різноманіття усього творіння загалом. Таке «зібрання», однак має бути виключно вільним актом, у якому любов Церкви має бути прийнята вільно, а не через натиск авторитету чи політичну силу. Виходячи з цього, американський теолог зазначає, що сучасним політичним ладом, який відповідає такій євхаристичній еклезіології є ліберальна демократія. «Якщо Церква ставиться до світу через переконання, то для того, щоб відповідати самій собі, вона повинна прийняти відмінну від неї спільноту, яка складається з релігійного, політичного та культурного розмаїття, а також державу, яка утверджує і захищає таке розмаїття. Форми політичної спільноти і держави, які найкраще виражають і утверджують таке розмаїття, є ліберально-демократичними, бо таке розмаїття – це те, що частково означає бути демократією. Логіка євхаристичної еклезіології вимагає існування ліберально-демократичної держави, яка за визначенням є інституцією, відмінною від Церкви, в якій символізується спільнота релігійного та політичного розмаїття, що є необхідним через те, що не всі люди світу є членами церковної спільноти» [8, с. 139]. Більш того, ліберально-демократичний лад може навіть «рятувати» Церкву при її фактичному «провалі» здійснення своєї мети служіння в суспільстві: «Якщо Церква не виконала своєї місії переконати інших стати частиною її євхаристичного поклоніння Богові, то вона повинна змиритися з існуванням політичного та релігійного розмаїття. Держава як політично різноманітна спільнота не суперечить, а, навпаки, є невід'ємною частиною самого поняття Церкви як есхатологічної спільноти» [Там само].

Тим не менш, вказуючи на таку глибоку внутрішню відповідність православної євхаристичної еклезіології з ліберальною демократією, А. Папаніколау зазначає, що це не означає те, що ліберальна демократія є єдиною можливою умовою для бого-людського спілкування, але лише те, що якщо бого-людське спілкування як спілкування засноване на свободі людської відповіді, то і християнська політика має максимально сприяти такій державі, що створює максимально можливі умови для такої свободи вибору та свободи відповіді.

Іншим аспектом проєкту політичної теології А. Папаніколау, яка має своєю метою зближення православної теології та ліберальної демократії, є права людини як засадничий елемент цього політичного ладу. Тема прав людини є вкрай дискусійною не лише в межах сучасної православної теології, але й сучасної християнської теології загалом. За визначенням американського православного теолога, противники прав людини висувають наступні заперечення: 1) поняття та мова прав людини має своїм ґрунтом атеїстичний гуманізм; 2) затвердження прав людини нерозривно пов'язане зі ствердженням секулярного суспільного ладу, що є неприйнятним для традиційних православних країн; 3) права людини спираються на індивідуалістичну антропологію, що вступає в пряме протиріччя з православною теологічною антропологією, яка стверджує реляційність людського особистісного буття. Подібну лінію критики розвивали деякі сучасні православні теологи, такі як Христос Яннарас. Цей грецький теолог напряму пов'язував формування дискурсу прав людини з описаним вище історичним процесом становлення західного нігілізму, який викликаний відмовою від східнохристиянського вчення про обоження. На Заході, як вказує Х. Яннарас, відчуження від православної онтології особистісного бого-людського спілкування призвело до такої парадигми людини, що може бути описана як атомістична, в якій особа – це нереляційна егоїстична суспільна одиниця [27].

На інституційному рівні найбільш радикально проти мови прав людини виступає РПЦ, яка в своєму документі «Основи вчення російської Православної Церкви про гідність, свободу та права людини» так само закидає правам людини атеїстично-нігілістичний ґрунт. Крім того, в цьому документі висувається наступна теза: гідність людини не є первинною даністю, але є наслідком здійснення мети людини – слідування Божій волі в моральному житті. Виходячи з цього, РПЦ відверто відкидає уявлення про необмежену негативну свободу людини, але вважає цінність християнської моральності вище особистої свободи особистості. Більш стриману

позицію відносно співвіднесення православної теології та прав людини, як зазначає А. Папаніколау, займає предстоятель Албанської Православної Церкви архієпископ Анастасій Яннуллатос. З одного боку, предстоятель албанської Церкви продовжує лінію критики мови прав людини за її обмеженість в розумінні людської особистості. Проте, з іншого боку, він визнає, що: «Мова прав – це «відправний пункт», який дозволяє прикладати зусилля, щоб протистояти реальним загрозам людській гідності, серед яких – надмірний «егоїзм» та комплексні фактори, пов'язані з різноманітними та безособистими структурами нашого сучасного технологічного суспільства» [8, с. 171]. Відповідно, при усіх обмеженнях, згідно з А. Яннуллатосом, православна Церква має бути відкритою до прийняття мови прав людини як фундаменту міжлюдського спілкування, а Церква, в свою чергу, має стати місцем відкриття бого-людського виміру та основи цього спілкування: «Що стосується християнських церков, то якщо вони хочуть зробити свій особливий внесок у справу захисту прав людини, вони не повинні обмежуватися тонким аналізом і настановами, але повинні стати в дійсності тим, чим вони були покликані бути – центрами морального і духовного натхнення, лабораторіями любові, де проявляється Царство Боже на землі: центрами морального і духовного натхнення, де формуються особистості; лабораторіями безкорисливої любові; місцем, де Царство Боже об'являється на землі; місцем, де рівень людського життя підноситься від сукупності індивідів, які просто співіснують біологічно, до «сопричастя особистостей», яке бере за взірць найвищу реальність: Пресвяту Трійцю, яку церкви безперестанку прославляють» [28, р. 76]. Таким чином, А. Папаніколау, слідуючи за А. Яннуллатосом, вказує на те, що Церква покликана до реального здійснення захисту та поваги прав людини, які знаходять свій ґрунт в тринітарній перихорезі Отця, Сина та Святого Духа.

Головним джерелом православного обґрунтування мови прав людини А. Папаніколау обирає сучасну православну теологію особистості, яка, однак, так само виступає фундаментом для відкидання її грецьким теологом Х. Яннарасом. Сучасний православний персоналізм, заснований на співвіднесенні тринітарного особистісного буття в перихоретичному спілкуванні з тварним існуванням людських особистостей, що так само покликані до участі в спілкуванні як з Богом, так і з іншими людьми та творінням загалом. Узагальнюючи, американський теолог виділяє дві головні риси православної теології особистості ХХ ст., які поділяли між собою різноманітні православні мислителі: 1) вчення про тринітарне та людське особистісне існування ґрунтується на ствердженні єдності іпостасі (власне особистості) з екстатичним характером її існування, що виражає себе в спрямованості до спілкування з Іншим; 2) таке екстатичне іпостасне спілкування і є найбільш точним виразом православного вчення про бого-людське спілкування (обоження). Однак, як і у випадку з євхаристійною теологією, А. Папаніколау віддає першість серед сучасних православних теологів І. Зізіуласу, який, на думку американського теолога, найбільш детально та глибоко опрацював православний персоналізм. Центральним положенням для православного засвоєння мови прав людини, на думку американського теолога, є те, що це дійсне іпостасне існування має вступати в любовне спілкування з Богом та усім творінням лише за умови «вільної необхідності», тобто, коли сама любов стає єдиним засновком такого спілкування, а не будь-які зовнішні причини. «Якщо поклоніння є формою любові до Бога, то розуміння поклоніння як любові в термінах боголюдського спілкування означає, що немає сенсу говорити про права Бога по відношенню до нас. Бог творить не-Бога з любові заради любові; говорити, що Бог має право на нашу любов, має силу зобов'язання, а це не є любов'ю до Бога заради Бога. Також важко уявити, що означає послух любові: як можна змусити себе любити? Бог справді дав заповідь любити Бога і ближнього, але аскетична традиція розгледіла, що виконання такої заповіді не можна бажати» [8, с. 212]. Саме тому заклик до любовних відносин з Богом вимагає вільного прийняття необхідності та невідворотності реальності Божої любові до нас, що і має стати основою руху до обоження: «Послух набуває форми вільної необхідності, коли людина не може чинити інакше, ніж любити Бога заради Бога, а отже, і свого ближнього. Існує необхідність у цій формі любові, яка парадоксальним чином є свободою від есенціалізації. Розуміння любові з точки зору обоження розглядає її

як спосіб буття, просування до точки, де людина любить Бога і ближнього без жодної причини. Бог хоче, щоб ми любили Бога не тому, що Бог любить нас, і навіть не тому, що Бог нас створив, а просто за те, ким Бог є – Істиною, Добром і, можливо, найважливіше, незрівнянною Красою» [8, с. 213].

Крім того, цей первинний онтологічний поклик до вільного любовного спілкування є одночасним з даруванням людині унікальної та невідворотної гідності в очах Бога, яка має свою основу в самому любовному спрямуванні Бога до свого творіння. Гріх, в свою чергу, є індивідуальною та/чи соціальною формою приниження чи навіть знищення цієї гідності, що є неприйнятним в дійсно персоналістській онтології, яка оснований на первинному дарі любові Бога. Виходячи з такої теології, підсумовує А. Папаніколау: «...оскільки мова прав людини покликана забезпечити нормативні структури людських стосунків, в яких людська особистість розглядається як унікальна і неповторна людська істота, то православні християни можуть судити про політичні спільноти, структуровані навколо нормативності прав людини, як про віддзеркалення сакраментальних спільнот, в яких людина конститується як унікальна і неповторна істота» [8, с. 221]. Реальне підтвердження цього положення американський теолог знаходить в Зізіуласа та цитує наступний фрагмент з його статті «Law and Personhood in Orthodox Theology»: «Відповідно до ідеї особистості як чогось релятивного ... всі люди мають однакову цінність і однакові права, тому що вони самі представляють унікальну і неповторну ідентичність для тих, з ким вони перебувають в особистих відносинах. Тому закон зобов'язаний поважати і захищати кожного, незалежно від його характеристик, оскільки кожна людина є носієм реляційної ідентичності, а разом з тим – унікальною і неповторною особистістю» [8, с. 222]. Крім того, виходячи з стрижневої тези політичної теології А. Папаніколау, що християнська політика є однією з «аскетичних пустель», в яких християни мають практикувати любов до Іншого, який дуже часто виступає пригнобленим, приниженим, зубожілим, такі права людини можуть розглядатися як затвердження такої християнської практики на рівні спільного блага для всього суспільства, в якому держава має захищати унікальність кожної особистості.

Іншою важливою особливістю праці «Містичне як політичне» А. Папаніколау є полеміка з політичною теологією засновника руху Радикальна Ортодоксія – Джоном Мілбанком. Вихідним положенням відомої праці Дж. Мілбанка «Theology and Social Theory» є теологічна критика розрізнення секулярного та сакрального, яка свій політичний вираз знаходить в модерній ліберальній демократії [24]. Таке несприйняття секулярного лібералізму пов'язане з тим, що в своєму теологічному проєкті Дж. Мілбанк спирається на «особливе розуміння церкви, а також співвідношення природи та благодаті, яке спирається на концептуалізацію тринітарного буття Бога як дару» [8, с. 240]. Так, еклезіологія засновника Радикальної Ортодоксії є ствердженням максимально широкого розуміння Церкви як усього творіння, що покликане до сакраментального освячення. Відповідно до цього, Євхаристія як таїнство має виходити за вузько обрядові межі та виражати собою загальне відношення християнського життя до усього творіння, виражати собою усю сукупність християнських практик, що спрямовані на трансформування екології, політичного, соціального чи культурного життя людства. Тобто, Церква стає ідентичною до усіх форм християнської чи, ширше, людської діяльності. Онтологічною основою такої еклезіології стала теологія нероздільності природи та благодаті, яку Дж. Мілбанк переймає від Анрі де Любака. «Мілбанк відкидає будь-яке уявлення про зв'язок між природою і благодаттю, в якому вони є відмінними, але не окремими. Він слідом за А. де Любаком відкидає цю відмінність і стверджує, що природа завжди – вже від самого створення – бере участь у Божій благодаті. Іншими словами, якщо люди були створені для спілкування з Богом, то потрібно стверджувати, що не існує такого поняття, як природний порядок, відмінний від надприродного; логіка боголюдського спілкування вимагає, щоб таке спілкування вже існувало з моменту створення. В іншому випадку, не існує іншого способу концептуалізувати таке спілкування, окрім як насильницьке нав'язування більш могутнього іншого Бога. Саме тому Мілбанк стверджує, що онтологія участі є онтологією миру, оскільки вона є спілкуванням, яке здійснюється через любов як свободу. Навіть якщо сам Мілбанк може бути, як це не парадоксально, риторично

жорстоким, в основі його занепокоєння лежить християнське бачення сопричастя з Богом, бачення, якому можна, принаймні, поспівчувати» [8, с. 242]. Виходячи з цього, будь-які політичні теорії та лади, що не визнають свій власний фундамент в відкритості до надприродного порядку, є неприйнятним для Дж. Мілбанка. Більш того, за британським англіканським теологом, лише при здобутті адекватного теологічного обґрунтування демократія може досягти свої внутрішні цілі та цінності, такі як гідність та рівність усіх особистостей. Тому, Дж. Мілбанк пропонує проєкт «обоженної демократії» (deified democracy), в якій демократія знайде своє обґрунтування в християнській доктрині обоження. Тим не менш, таке зближення, на думку британського теолога, є неможливим за умов прийняття секулярних «понять договору, терпимості, діалогу та прав людини» [8, с. 245]. Відповідно до цього, теологічно адекватними мають стати антидемократичні дії, які, однак, можуть сприяти формуванню цієї самої «обоженної демократії».

Критика політичної теології Дж. Мілбанка з боку А. Папаніколау та його політичного проєкту є особливо визначною в тому відношенні, що американський теолог розділяє з засновником Радикальної Ортодоксії єдиний теологічно-онтологічний ґрунт. Так, А. Папаніколау стверджує: «Логіка Мілбанка не є єдиною можливою логікою, яка впливає з принципу боголюдського сопричастя, оскільки не обов'язково, що онтологія участі, яка стверджує реалізм боголюдського сопричастя, призводить до відкидання окремого політичного порядку з внутрішнім добром у собі» [8, с. 248]. Більш того, головною вадою мілбанкового проєкту є те, що політична реалізація такої теологічної онтології, яка заснована на вільному бого-людському спілкуванні, призводить до зворотного – насильницького насадження цього самого спілкування, чим, власне, і порушується головний стрижень його думки – ствердження християнства як «онтології миру». Таке насадження викликано тим, що Дж. Мілбанк, в дійсності, відкидає будь-які можливості реальної присутності Інакшості в суспільному житті та, більш того, свободи Іншого до відмови від бого-людського спілкування: «...якщо Бог бажає сопричастя як події любові як свободи, то Бог створює умови для можливості відмови від цього сопричастя. Парадоксально, але хоча християни повинні прагнути до сопричастя з Богом, християни також повинні максимізувати умови для можливості вільної відмови від Бога. Божий суверенітет, Боже панування над створінням, за іронією долі, стає більш очевидним у контексті, який розкриває вразливість Бога перед створінням у формі відкидання» [8, с. 249]. Відповідно до цього, секулярність стає внутрішньою вимогою самого бого-людського спілкування, яке може відбуватися лише вільно за умовою поваги до гідності людини: «Стверджувати необхідність відмінної від Церкви спільноти, що складається з політичної, економічної та культурної сфер, не означає відновлювати поділ на природу і благодать, а також не є запереченням суверенітету Бога. Форма політичної спільноти, яка максимізує умови для можливості відкидання Бога, логічно впливає з християнського утвердження реалізму боголюдського спілкування. Така спільнота повинна бути світською в тому сенсі, що вона не нав'язує учасникам спільноти спільної богословської перспективи» [8, с. 212]. Так, на противагу Дж. Мілбанку, А. Папаніколау вважає, що світське суспільство, загалом, не є чимось антитектичним по відношенню до релігійного розуміння основ суспільства. Більш того, сама відмова від формального закріплення панування певної релігійної чи теологічної позиції не є чимось дійсно антирелігійним. Ось як американський теолог пише про такий стан світської спільноти: «Вона не є світською в сенсі антирелігійності, ані в сенсі повної приватизації релігії; вона є світською лише в тому сенсі, що спільна богословська перспектива не виправдовує форму і рух політичної, культурної чи економічної сфер політичної спільноти. Відмова від спільної богословської перспективи також не означає, що релігія не має права голосу в суспільних дискусіях; релігія просто не може бути домінуючим голосом» [8, с. 251]. Тож, таку вільну кенотичну «відмову від спільної богословської перспективи» можна вважати внутрішньою вимогою для досягнення вільного любовного стану обоженого міжособистісного спілкування в суспільстві, що було б тварним відзеркаленням тринітарної перихорези.

Остання глава праці А. Папаніколау, що називається «Говоріння правди, політичне прощення і свобода слова», присвячена тому, що сповідь як практика прощення може мати важливий

вплив на створення максимально вільного любовного простору спілкування та сприяти поширенню свободи слова за умови визнання благості розрізнення в суспільстві.

Так, наприклад, співвіднесення практики сповіді та політичного прощення А. Папаніколау проводить на основі «феноменології говоріння правди», в якій він звертається до (пост)феноменології французького католицького філософа та теолога Ж.-Л. Марйона. Так, ситуація в якій знаходяться той, хто говорить правду та той, хто її сприймає, розглядається американським теологом з перспективи розгляду співвідношення суб'єкту з іконою. Так, ікона розглядається Ж.-Л. Марйоном як «насичений феномен», який є не просто пасивним реципієнтом інтенцій вірянина, але, більш того, ікона сама є джерелом «зворотної інтенціональності», при якій вірянин сам опиняється «під» поглядом ікони [23, р. 249]. Відповідно до цього, в політичному просторі християни так само покликані ставати «іконами», до яких можуть звертатися ті, хто прагне говорити правду та сповідувати свій гріх. Таке іконічне сприйняття політичної сповіді сприяє, з одного боку, причетності суб'єкту «говоріння правди» до бого-людського спілкування та, з іншого боку, робить християн «місцем» проявлення Божественної дії. Усе це має плекати примирення розділених особистостей та соціальних груп. Американський теолог вказує на те, що прощення, однак, не є простим забуттям гріху, але особливою пам'яттю про цей гріх: «Хоча наслідки гріха можна подолати, і гріх не має останнього слова, подія гріха є вічною в тому сенсі, що вона назавжди залишається частиною унікальної історії та наративу людини... Навіть якщо жертва і кривдник поводяться так, ніби гріха не було, це означає лише те, що сам гріх запам'ятовується по-іншому. Прощення – це новий вид пам'яті про минулу подію, яка не функціонує як перешкода для спілкування між двома особами. Хоча я розумію аргумент, що забуття може бути необхідним для того, щоб рухатися далі, психоаналітична теорія нагадує нам, що цей рух, ймовірно, є результатом придушення, а не отримання. Пригнічена пам'ять не є основою для прощення як сопричастя» [8, с. 309].

Особливо продуктивними та яскравими прикладами «політики прощення», на думку американського теолога, є публічні «сповіді» представників певних етнічних чи релігійних груп, внаслідок яких можлива трансформація пам'яті якихось трагічних подій та створення умов для поновлення спілкування: «У сфері етнічних конфліктів вражає, наскільки ефективним для примирення і миру може бути вибачення від того, хто однозначно представляє певну етнічну чи релігійну групу» [8, с. 315]. Для демонстрації дії такого твердження А. Папаніколау звертається до прикладу візиту Папи Івана Павла II в Грецію, де він публічно вибачився перед Архiepіскопом Афін і всієї Греції Христулом й усіма грецькими православними християнами за Четвертий хрестовий похід та роль Католицької Церкви в ньому. На думку американського православного теолога подібні жести мають вкрай важливе миротворче та символічне значення: «Я б сказав, що цей момент мав сильний вплив завдяки символічним ролям, які взяли на себе Христул та Іван Павло II, що сприяло руху до сопричастя між двома Церквами. Це сопричастя має відчутні ознаки як у візиті архієпископа Христула до Риму, так і у співпраці, хоча й формальній, між Грецькою та Римською Церквами, спрямованій на протистояння європейській секуляризації. Після візиту Івана Павла II на офіційному сайті Грецької Церкви з'явилися папські заяви про ставлення християнства до Європи, які визнають спільну справу між двома Церквами, але також мовчазно визнають вплив папського голосу на питання, пов'язані з відносинами між християнством і Європою» [8, с. 315–316]. Крім того, християнська «політика прощення» та створення простору спілкування мають культивувати цінність будь-яких розрізнень в суспільстві та, що важливо, цінність свободного слова представника кожної з меншин, кожного Іншого, наскільки б «Інакшим» він не був для православних християн.

Висновки. Сучасна православна теологія А. Папаніколау спрямована на радикальне переосмислення місця політичного в православній теології та відношенню 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 тощо, з модерними політичними проєктами ліберальної демократії, прав людини та свободи слова як найбільш близьких до ідеалів християнської практики та церковного життя сучасних соціально-політичних форм. Відтак, згадані православні теологи закликають вірян Православної Церкви до активного залучення в сучасні західні (і не тільки західні!) демократичні процеси, до визнання себе силою, що прагне до вільного залучення всього світу до бого-людського спілкування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аспруліс Н. Богословська освіта і виклики, які ставить Богословська академія Волоса: необхідність зміни парадигми. 18 07 2019. Релігія в Україні. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/44083-bogoslovska-osvita-i-vikliki-yaki-stavit-bogoslovska-akademiya-volosa-neobxidnist-zmini-paradigmi.html>
2. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів. РІСУ. 26.09.2013. URL: https://risu.ua/pravoslavne-vidrozhennya-nova-generaciya-teologiv_n65137
3. Говорун К. Українська публічна теологія. Київ: Дух і літера, 2017.
4. Грицишин В. Православна думка доби постмодерну: Філософсько-релігієзнавчий аналіз. Дисер. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук. спец.: 09.00.11 – релігієзнавство. Рівне, 2017. 180 с.
5. Денисенко А. Теологія визволення: ідеї, критика, перспективи. Київ: Дух і Літера, 2019.
6. Іщук Н. Поняття діалогу в сучасній християнській теології. Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». 2019. № 2. С. 54–61. URL: <http://ir.library.nmu.com/bitstream/123456789/5625/1/%D0%9F%D0%BE%D0%BD%D1%8F%D1%82%D1%82%D1%8F%20%D0%B4%D1%96%D0%B0%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D1%83%20%D0%B2%20%D1%81%D1%83%D1%87%D0%B0%D1%81%D0%BD%D1%96%D0%B9%20%D1%85%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%8F%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%B9%20%D1%82%D0%B5%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D1%96%D1%97.pdf>
7. Кулагіна-Стадніченко Г. Війна ставить запитання: православ'я і людська гідність. Політика і культура. URL: <https://www.pic.com.ua/vijna-stavyt-zapytannia-pravoslav-ia-i-liudskahidnist.html>
8. Папаніколау А. Містичне як політичне: демократія і не-радикальна ортодоксія. К.: Дух і Літера, 2021. 360 с.
9. 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
10. 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>
11. Христокін Г. В. Парадигмальна еволюція сучасної Православної теології як неопатристики та постнеопатристики: Методологічний Аспект. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. Вип. 2. 2020. С. 59-70. URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/222010/222173>
12. Чаплигін С. Політична теологія. 24.11.2010, <https://firtka.if.ua/blog/view/politichna-teologia1484>
13. «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-zaamayetsya-novitnya-teologiya-aktualna-rozмова-pro-rozvitok-bogoslov-ya-v-ukrajini-ta-sviti_n101341
14. Чорноморець Ю., Христокін Г. Підсумки розвитку православної теології у XX столітті (закінчення). Релігія в Україні. 12 01 2011. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7673-pidsumki-rozvitku-pravoslavnoyi-teologiyi-u-xx-stolitti-zakinchennya.html>
15. 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.

16. Чорноморець Ю. «Необхідність української Радикальної ортодоксії», risu.org.ua. 17.10.2011. URL: https://risu.ua/neobhidnist-ukrajinskoji-radikalnoji-ortodoksiji_n51453
17. Чорноморець Ю. «Яким буде християнське соціальне вчення в XXI столітті?» risu.org.ua. 17.11.2017. URL: https://risu.ua/yakim-bude-hristiyaniske-socialne-vchennya-v-xxi-stolitti_n52012
18. Шевчук Д. Історичні трансформації та сучасні концепції політичної теології. Наукові записки НаУОА. Серія: Культурологія. Вип. 10. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. С. 176-187. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/1519/1/19.pdf>
19. Шевчук П. Політична теологія радикальної ортодоксії. 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. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politichna-teologiya-radikalnoi-ortodoksii/viewer>
20. Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine / Eds. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. Fordham University Press, 2016. 304 p.
21. Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism. Aristotle Papanikolaou, George E. Demacopoulos, et al. Fordham University Press, 2019. 272 p.
22. Hovorun C. Orthodox Political Theology. URL: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/OrthodoxPoliticalTheology>
23. Marion J.-L. The Idol and Distance: Five Studies. Fordham University Press, 2001. 257 p.
24. Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Wiley-Blackwell; 2nd edition, 2006. 480 p.
25. Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. 238 p.
26. Papanikolaou A. The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy/ Aristotle Papanikolaou. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. 248 p.
27. Yannaras C. Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2006. 391 p.
28. Yannoulatos A. Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns. St. Vladimir's Seminary Press, 2003. 208 p.
29. Zizioulas J. Communion and otherness. Further studies in personhood and the church / John Zizioulas / ed. P. Mc. Partlan. – N.Y. : T & T Clark, 2006. 315 p.

REFERENCES

1. Asprulis, N. (2019). Bohoslovska osvita i vyklyky, yaki stavyt Bohoslovska akademiia Volosa: neobkhdnist zminy paradyhmy [Theological education and the challenges posed by Volos Theological Academy: the need for a paradigm shift.]. 18.07 *Relihiia v Ukraini*. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/44083-bogoslovska-osvita-i-vikliki-yaki-stavit-bogoslovska-akademiya-volosa-neobkhdnist-zmini-paradigmi.html> [in Ukrainian].
2. Havryliuk, P. (2013). Pravoslavne vidrodzhennia: nova heneratsiia teolohiv [Orthodox revival: a new generation of theologians]. RISU. 26.09. URL: https://risu.ua/pravoslavne-vidrodzhennya-nova-generaciya-teologiv_n65137 [in Ukrainian].
3. Hovorun, K. (2017). Ukrainska publiczna teolohiia [Ukrainian public theology]. Kyiv: Dukh i litera. [in Ukrainian].
4. Hrytsyshyn, V. (2017). Pravoslavna dumka doby postmodernu: Filosofske-relihiieznachnyi analiz. Dyser. na zdobuttia nauk. stup. kand. filos. nauk. spets.: 09.00.11 – relihiieznachstvo [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. [in Ukrainian]
5. Denysenko, A. (2019). Teolohiia vyzvolennia: idei, krytyka, perspektyvy [Theology of Liberation: Ideas, Criticism, Prospects]. Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].
6. Ishchuk, N. (2019). Poniattia dialohu v suchasni khrystyianskii teolohii [The Concept of Dialogue in Modern Christian Theology]. *Visnyk Cherkaskoho universytetu. Seriia «Filosofii»*. № 2, 54–61. URL: <http://ir.library.nmu.com/bitstream/123456789/5625/1/%D0%9F%D0%BE%D0%BD%D1%8F%D1%82%D1%82%D1%8F%20%D0%B4%D1%96%D0%B0%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D1%83%20%D0%B2%20%D1%81%D1%83%D1%87%D0%B0%D1%81%D0%BD%D1%96%D0%B9%20%D1%85%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%>

82%D0%B8%D1%8F%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%B9%20%D1%82%D0%B5%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D1%96%D1%97.pdf [in Ukrainian].

7. Kulahina-Stadnichenko, H. Viina stavyt zapytannia: pravoslavia i liudska hidnist [War raises questions: Orthodoxy and human dignity]. *Polityka i kultura*. URL: <https://www.pic.com.ua/vijna-stavyt-zapytannia-pravoslav-ia-i-liudska-hidnist.html> [in Ukrainian].

8. Papanikolaou, A. (2021). *Mistychno yak politychno: demokratiia i ne-radykalna ortodoksiia* [Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy]. K.: Dukh i Litera. [in Ukrainian].

9. Khrystokin, H.V. (2021). *Metodolohiia pravoslavnoi teolohii v yii paradyhmalnykh transformatsiiakh: Monohrafiia* [Methodology of Orthodox Theology in its Paradigmatic Transformations: A monograph]. Irpin: UDFSU. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39848/Khrystokin_dis.pdf?sequence=1&isAllowed=y [in Ukrainian].

10. Khrystokin, H. V. (2007). Neopatrystyka yak paradyhma suchasnoi pravoslavnoi teolohii [Neopatristics as a paradigm of modern Orthodox theology]. *Ukrainske relihiieznavstvo*. № 43, 61–69. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/15030/07-Kristokin.pdf?sequence=1> [in Ukrainian].

11. Khrystokin, H. V. (2020). Paradyhmalna evoliutsiia suchasnoi Pravoslavnoi teolohii yak neopatrystyky ta postneopatrystyky: Metodolohichniy Aspekt [Paradigmatic Evolution of Modern Orthodox Theology as Neo-Patristic and Post-Neopatristic: Methodological Aspect]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. Vyp. 2, 59–70. URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/222010/222173> [in Ukrainian].

12. Chaplyhin, S. (2010). Politychna teolohiia [Political theology]. 24.11. URL: <https://firtka.if.ua/blog/view/politichna-teologia1484> [in Ukrainian].

13. «Chym zaimaietsia novitnia teolohiia?». (2019). [“What does modern theology do?”]. Aktualna rozмова pro rozvytok bohoslovia v Ukraini ta sviti z Yu. Chornomortsem [A topical conversation about the development of theology in Ukraine and the world with Y. Chornomorets.]. 14.11. URL: https://risu.ua/chim-zaimayetsya-novitnya-teologiya-aktualna-rozмова-pro-rozvitok-bogoslov-ya-v-ukrajini-ta-sviti_n101341 [in Ukrainian].

14. Chornomorets, Yu., Khrystokin, H. (2011). Pidsumky rozvytku pravoslavnoi teolohii u KhKh stolitti (zakinchennia) [Results of the Development of Orthodox Theology in the Twentieth Century (end)]. *Relihiia v Ukraini*. 12.01. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7673-pidsumki-rozvytku-pravoslavnoyi-teologiyi-u-xx-stolitti-zakinchennya.html> [in Ukrainian].

15. Chornomorets, Yu. P. (2013). Pravoslavna teolohiia na shliakhu do novoi paradyhmy [Orthodox theology on the way to a new paradigm]. *Filosofska dumka–Sententiae: Spetsvypusk*. № 3. 2012. *Khrystyianska teolohiia i suchasna filosofia*. Vinnytsia: VDTU, 74 – 88. [in Ukrainian].

16. Chornomorets, Yu. (2011). «Neobkhdnist ukrainskoi Radykalnoi ortodoksii» [“The Necessity of Ukrainian Radical Orthodoxy”], *risu.org.ua*. 17.10. URL: https://risu.ua/neobkhdnist-ukrajinskoji-radikalnoji-ortodoksiji_n51453 [in Ukrainian].

17. Chornomorets, Yu. (2017). «Iakym bude khrystyianske sotsialne vchennia v XXI stolitti?» [“What will be the Christian social doctrine in the XXI century?”] *risu.org.ua*. 17.11. URL: https://risu.ua/yakim-bude-hristiyanske-socialne-vchennya-v-xxi-stolitti_n52012 [in Ukrainian].

18. Shevchuk, D. (2012). Istorychni transformatsii ta suchasni kontseptsii politychnoi teolohii [Historical transformations and modern concepts of political theology]. *Naukovi zapysky NaUOA. Seriia: Kulturolohiia*. Vyp. 10. Ostroh: Vydavnytstvo Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia», s. 176–187. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/1519/1/19.pdf> [in Ukrainian].

19. Shevchuk, P. (2020). Politychna teolohiia radykalnoi ortodoksii. Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata filosofskykh nauk za spetsialnistiu 09.00.14 – bohoslovia (041 – Bohoslovia) [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.]. Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M. P. Drahomanova Ministerstva osvity i nauky Ukrainy. Kyiv. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politichna-teologiya-radikalnoi-ortodoksii/viewer> [in Ukrainian].

20. Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine (2016). / Eds. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. Fordham University Press. [in English].

21. Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism (2019). / Aristotle Papanikolaou, George E. Demacopoulos, et al. Fordham University Press. [in English].

22. Hovorun, C. *Orthodox Political Theology*. URL: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/OrthodoxPoliticalTheology> [in English].
23. Marion, J.-L. (2001). *The Idol and Distance: Five Studies*. Fordham University Press [in English].
24. Milbank, J. (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Wiley-Blackwell; 2nd edition. [in English].
25. Papanikolaou, A. (2006). *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press [in English].
26. Papanikolaou, A. (2012). *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press. [in English].
27. Yannaras, C. (2006). *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press [in English].
28. Yannoulatos, A. (2003). *Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns*. St. Vladimir's Seminary Press [in English].
29. Zizioulas, J. (2006). *Communion and otherness. Further studies in personhood and the church* / ed. P. Mc. Partlan. N.Y.: T & T Clark [in English].

Lozovytskyi Vasyl Mykolaiovych

Candidate of Theological Sciences, Associate Professor,
Head of the Department of Sacred Scripture and Theology
Volyn Orthodox Theological Academy
5, Hradnyi Uzviz str., Lutsk, Ukraine
orcid.org/0000-0001-5645-4309

POLITICAL THEOLOGY OF ARISTOTLE PAPANICOLAOU

***The relevance of the problem.** The article is devoted to the analysis of the modern Orthodox theology of A. Papanikolaou, which criticizes certain conservative elements of the heritage of neopatristic theology. Political theology, as a fairly new phenomenon in Orthodoxy, aims to radically rethink 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.*

***Purpose.** In order to clarify the preconditions and ideological origins of Ukrainian Orthodox theology of the twenty-first century, it is still important to understand the latest trends in the development of post-neopatristicism, which remains little studied. In our opinion, Ukrainian theological thought, which is only learning the issues of political theology, has much to learn from A. Papanicolaou. That is why it is important to study the evolution of A. Papanicolaou's theology in more detail. Papanicolaou's theology, to critically analyze its main ideas, and to identify possible lines of influence on Ukrainian theology.*

*The **methodological basis** of the study is the general scientific principles of analysis of religious phenomena and philosophical processes and the principles of modern theology – objectivity, impartiality, integrity, worldview and methodological pluralism.*

***Results of the study.** On the example of the political theology of A. Papanikolaou, we see how representatives of modern political theology mainly overcome the limitations of "ethnotheology", 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 such political and theological 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. In this way, theologians call on the faithful of the Orthodox Church to actively engage in modern democratic processes, to recognize themselves as a force that seeks to freely engage the whole world in God-human communication.*

***Key words:** orthodox theology, political theology, post-neopatristics, political Orthodoxy, the theology of A. Papanicolaou.*