

О ВОЗМОЖНОСТИ / НЕВОЗМОЖНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ*

АЛЕКСАНДР КЫРЛЕЖЕВ

Научный редактор журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Адрес: просп. Вернадского, д. 82, 119571, Москва, Россия.

E-mail: kyrlezhev@gmail.com

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

церковь, политическое сообщество, политическая теология, современность, апостасия, секулярность, постсекулярная ситуация.

В статье обсуждается вопрос о принципиальной возможности современной православной политической теологии. Будучи современной, такая теология должна, с одной стороны, осмыслить церковное сообщество, в том числе и как определенное сообщество некоторых (религиозных) граждан полиса, а, с другой, отреагировать по существу на событие/процесс современной секуляризации. Древние, в том числе средневековые, модели организации церковно-политической жизни в ситуации модерна показывают свою непродуктивность. В современной политической теологии церковь нельзя мыслить лишь как сакральную институцию, необходимо и ее социологическое

осмысление в качестве сообщества верующих, для которых литургическая общность к Богу требует соответствующей обращенности к миру-полису как человеческому общежитию. Доминирующие тренды в том, что можно назвать православной политической теологией, архаичны, ориентированы на исторически изжитые модели и сопротивляются «современности» как таковой. Итоговая мысль автора состоит в том, что любые теоретические конструкции в области православно-ориентированной политической теологии не будут иметь никакого практического эффекта, если их не воспримут сами верующие — как иерархи и священники, так и миряне.

* Статья подготовлена по материалам доклада, прочитанного на конференции «Political Modernity and the Responses of Contemporary Orthodox Theology», состоявшейся в Институте гуманитарных наук (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) г. Вены в январе 2014 г.

Говоря о политической теологии, мы имеем в виду богословский взгляд на политическое. Последнее можно понимать по-разному, но в самом общем смысле речь, видимо, должна идти о политическом как о системе властных и иных отношений, упорядочивающих жизнь человеческого сообщества в том его измерении, которое отлично от иных измерений: экономического, культурного, религиозного и проч. Соответственно, политическое указывает, прежде всего, на то, что связано с государством, а также на иные формы институционализации социальных отношений, выполняющие организующую функцию.

Политическая теология возникает из необходимости теологически отнестись к политическому как особому измерению человеческого общежития, но поскольку политическое исторически изменчиво и всегда конкретно, то политическая теология вынуждена следовать за эволюцией политического. И возможна такая историческая ситуация, когда само выражение «политическая теология» воспринимается как внутренне противоречивое. Видимо, сегодня в православном контексте мы имеем дело именно с такой ситуацией.

Теология есть учение о Боге. В плане *икономии*¹ (или «домостроительства», т. е. промысла Божия) она есть учение о том, как Бог действует в отношении мира, а значит и в мире. При этом предполагается, что действия христиан должны быть ответом на эту деятельность Бога, т. е. ей со-ответствовать — в сфере человеческой ответственности.

Основная деятельность Бога в мире — не в космологическом, а в антрополого-социологическом аспекте — обнаруживается в Церкви. Это значит, что в политическом пространстве в широком смысле, т. е. в сфере *полиса* как упорядоченного человеческого сообщества, выделяется, с теологической точки зрения, специфическая область — Церковь, *ecclesia*.

Церковь также понимается как упорядоченная общность: как «народ Божий» и как «Царство Божие на земле». При этом апостол говорит: «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19). «От Бога» в данном случае можно интерпретировать как принадлежность экклезиального «мы» к особому, эсхатологическому, сообществу, т. е. такому, которое в некотором смысле трансцендентно здешнему, имманентному миру. Таким образом возникает напряжение между *ecclesia* (устремленной к «будущему веку») и *полисом* как «этим миром». Мир-полис в своей прагматике и в своих обоснованиях (тем более имманентистских) всегда остается принципиально внешним для Церкви способом бытия «человека и людей» в мире.

В то же время спасающая деятельность Бога в мире не может быть ограничена собственно экклезиальными пределами. Даже если считать, что все действия Бога в мире являются в некотором смысле «церковными» (в том смысле, что если Церковь — Божия, то она везде, где действует Бог), все же нельзя не различать особую деятельность Бога в модусе *ecclesia extra ecclesiam*.

1 От греч. οἰκονομία — устройство дома.

При этом сама Церковь в известном смысле ответственна за полис, даже если способ его бытия принципиально неисправим (и вне зависимости от того, что в самом полисе Церковь может восприниматься лишь как гражданская ассоциация, что подразумевает приватность религиозной позиции). Политическое сообщество *sui generis* всегда является вызовом для Церкви, потому что, в силу тотальности ее религиозной миссии в мире («Идите, научите все народы...» — Мф 28:19), ее предельным политическим идеалом всегда остается снятие парадокса *ecclesia extra ecclesiam*, а это предполагает совпадение церковного и политического сообществ. Императив оцерковления полиса всегда остается в силе. И христианская эсхатологическая установка этому соответствует, поскольку задает такое отношение к миру-полису, которое заведомо исключает крайности — не только оптимизма, но и пессимизма.

Поэтому в том случае, когда мир-полис, в котором живут христиане, и Церковь как сообщество собственно христиан совпадают (или, скажем, почти совпадают), политическая теология выполняет вполне понятную функцию: она говорит о том, как Бог действует в социо-политическом измерении мира — за пределами собственно экклезиально-сакраментальной сферы — и как должны в этом измерении действовать христиане.

Однако ситуация радикально меняется, когда социо-политическая сфера секуляризируется и возникает светское государство и так называемое «светское общество» (прежде всего в смысле светского *политического* сообщества). В этой ситуации Церковь перестает быть измерением политического в широком смысле, поскольку религия становится частным, приватным делом. Понимание Церкви меняется — она превращается в добровольную ассоциацию религиозных граждан, т. е. в одну из возможных добровольных ассоциаций. Соответственно, и политическая теология, по существу, утрачивает свой предмет, ибо теперь она должна отвечать на абсурдный вопрос о том, как Бог действует в области сознательного безбожия, а значит, в такой сфере, которую уже нельзя обозначить с помощью выражения *ecclesia extra ecclesiam*. Эта область — абсолютно вне Церкви, «тьма кромешная» (т. е. «внешняя тьма»).

Поэтому приходится различать как минимум три исторические ситуации, каждая из которых предполагает особую политическую теологию:

(1) «древнюю языческую» ситуацию (до появления христианского государства и христианского общества);

(2) собственно христианскую (которую условно можно обозначить как «средневековую»);

(3) современную секулярную (как пострелигиозную и постхристианскую).

На переходе от первой ситуации ко второй произошло радикальное изменение политической теологии, которое касалось христианского понимания политической власти. В так называемый до-константиновский период церковной истории римские императоры, которые устраивали гонения на Церковь, воспринимались христианами как «антихристы» (по формуле: кесарь=антихрист). Обращение императора Константина Великого радикально изменило

отношение христиан к высшей политической власти: кесарь перестал быть «антихристом», и, наоборот, появился кесарь-христианин. Так возникла и новая политическая теология (наиболее полно артикулированная в то время Евсевием Кесарийским²).

Второй переход — от «средневековой» ситуации к современной секулярной — также предполагает какую-то иную, новую политическую теологию. О возможности или невозможности такой «модерной» политической теологии и пойдет речь ниже.

Отметим, что мы будем говорить о православии, т. е. о восточно-христианской церкви³, хотя обозначенные переходы касаются всего христианского мира (политическая теология западных церквей — это отдельная большая тема, которой здесь мы касаться не будем).

Первая проблема, связанная с созданием современной православной политической теологии, состоит в том, что Церковь на протяжении веков жила со старой политической теологией, которая продолжает в ней жить и сегодня. Эта политическая теология, а именно теология «христианизированного полиса», когда светская власть разделяет с Церковью ее духовные, или сакральные, цели, воспринимается как выражение исторического триумфа христианства над своими врагами, прежде всего античным язычеством. И она имеет — что немаловажно — свое литургическое выражение: например, почитание святых правителей — благоверных и благочестивых христианских императоров, царей и князей как «защитников веры» (равноапостольный Константин здесь занимает первое место); или особый праздник Торжества православия в первое воскресенье Великого поста, который отсылает к религиозной активности светских властей, и проч. Иначе говоря, «средневековый» вариант политической теологии воспринимался раньше и до сих пор воспринимается многими православными христианами как «прогресс» по отношению к политической теологии раннехристианского, до-константиновского периода церковной истории.

Вторая проблема, затрудняющая выработку «модерной» православной политической теологии, заключается в том, что ключевое событие, определившее современную ситуацию, а именно секуляризация (которая была, прежде всего, так сказать, философским и политическим предприятием), осмысливается религиозным сознанием в терминах *апостасии*⁴. То есть как религиозный «регресс». Если историческое странствование Церкви понимается как особая фаза в общей *истории спасения*, тогда переход от прогресса к регрессу не только отбрасывает Церковь в до-константиновские времена, но и должен быть понят как политический провал Церкви, которая изначально была при-

2 См. рус. пер.: Евсевий Памфил 1998. См. также первую главу «Православная политическая теология в течение столетий» в книге: Папаниколау 2021, 39–104.

3 Исторический обзор восточно-христианской политической теологии, включая ее сравнение с западно-христианской, вплоть до сего дня см. в статье Василиоса Макридеса в настоящем номере журнала.

4 От греч. ἀποστασία — отступничество, измена.

звана к освящению мира как в космическом, так и в социо-политическом его измерениях.

Учитывая эту «диалектику» прогресса и регресса, следует сказать, что современная («модерная») православная политическая теология может состояться при следующих условиях.

Первое условие: необходимо осмыслить событие секуляризации как «неумолимый» исторический факт, требующий нового теологического ответа (как это типологически имело место при первом переходе — от раннехристианской ситуации к средневековой). Это предполагает определенную богословскую историософию. Такая историософия возможна, даже если оставаться в рамках дискурса *апостасии*, поскольку последняя может быть интерпретирована по-разному.

Если Бог есть Господин истории, а история (человечества) есть одновременно и социально-политическая история, и история спасения, тогда современную апостасию (т. е. отступление от Бога и от Церкви в исторически христианских обществах) можно понимать, как минимум, двояко:

(1) либо секуляризация, понятая как апостасия, есть вторжение в социально-политическую историю со стороны «кромешной тьмы», с которой Церковь не должна смешиваться;

(2) либо секуляризация как апостасия есть событие внутри самой истории спасения, создавшее «область отчуждения от Бога», в которую оказались вовлечены многие люди, требующие особого пастырского внимания со стороны Церкви. Эти люди нуждаются в пастырской заботе со стороны Церкви, так как, согласно апостолу Павлу, Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4). Иными словами, особая область, обозначаемая выражением *ecclesia extra ecclesiam*, если и в некотором негативном смысле, но все же сохраняется даже в ситуации «секулярной апостасии».

В первом случае политическая теология в принципе остается старой; новым является то, что она осмысливает Церковь в современном мире как «священный остаток» или как «малое стадо верных» и может лишь поддерживать надежду на локальное и временное воссоединение *экклезии* и *политии* (в апокалиптическую эпоху).

Во втором случае политическая теология также осмысливает Церковь как «малое стадо верных», но в то же время она может интерпретировать современность (секуляризацию и эпоху модерна вообще) как особый период истории спасения: это особая историческая ситуация, когда многие члены политического сообщества переживают «трагедию свободы», Богом дарованной человеку, или «драму атеистического гуманизма» (говоря словами Анри де Любака (Любак 1997)), либо оказываются заключенными в «имманентную рамку» (говоря словами Чарльза Тейлора (Тейлор 2017)). В этой ситуации Церковь призвана не отгораживаться от тех, кто стали для нее «внешними», но с уважением принять выбор «апостатов» (тем более, если это выбор не вполне осознанный, ситуативный).

При этом новая православная политическая теология должна осмыслить событие секуляризации не как «чужой факт» (скажем, навязываемый «инославным» или секулярным Западом), а как общий и потому *также и свой факт* (учитывая, что, скажем, российская *полития* уже несколько столетий является частью Запада и переживает свою секуляризацию — или несколько секуляризаций⁵). Через переживание этого факта/события именно *как своего* православная политическая теология, быть может, восстановит «напряженную соотнесенность» между *ecclesia* и *politeia* в новую и новейшую эпохи. И только в этом случае само выражение «политическая теология» снова обретет смысл, перестав быть абсурдным (что, однако, не снимает задачу соположения новой политической теологии со старой, сохраняющейся в памяти Церкви и в ее литургической жизни).

Второе условие возможности современной православной политической теологии связано с необходимостью такой экклезиологии, которая также позволила бы говорить о напряженном соотношении по линии *ecclesia — polis*. Это значит, что церковное бытие-в-мире должно быть осмыслено как двуединое и разнонаправленное: с одной стороны, обращенное к Богу — в литургически-сакраментальной практике, а с другой, обращенное к миру-полису — в христианском гражданском действии. Оба этих измерения предполагают как индивидуальное, так и коллективное социальное действие.

Старая политическая теология (эпохи совпадения церковной и политической общностей, а в интенции — «народа Божия» и человечества) сводит «социальное» измерение Церкви к совокупности *приходящих в церковь-храм*⁶. В этом подходе на первый план выходит экклезиология структуры, оттесняющая экклезиологию общности. Функция этой структуры — сакраментально-литургическая или (если заострить) теургическая: основная задача Церкви в этом мире — *sacramenta administrare*, т. е. преподание освящающих таинств через совершение священнодействий. В данном случае сакраментальные (можно сказать, теургические) функции воспринимаются как достаточные, если не единственные, когда речь идет о том, к чему Церковь призвана в обществе.

В новой ситуации «секулярной апостасии», когда «приходящие в церковь как храм» представляют собой определенную группу граждан, являющуюся лишь частью политического сообщества, теургическое понимание Церкви должно быть уравновешено ее социологическим пониманием: *ecclesia* как «мы», как сообщество, которое, будучи сформировано через литургическую обращенность к Богу, также обращено и к миру-полису, частью которого оно является. В этой ситуации церковь как религиозная ассоциация становится

5 См. обобщающее исследование процесса секуляризации в истории России: Синелина 2004.

6 В классическом определении из Катехизиса митрополита Филарета (Дроздова): «Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами» (раздел «О девятом члене», вопрос «Что есть Церковь?») (Филарет (Дроздов) 2013, 64), — присутствует как социальная, так и литургически-сакраментальная компонента.

компонентой гражданского общества и в этом смысле может понять себя как сообщество, вовлеченное в жизнь полиса.

Соответственно, содержанием новой политической теологии должно быть «политическое» измерение церковного бытия, т. е. социально-этические следствия того восприятия действия Бога, которое имеет место в теургическом (экклезиально-сакраментальном) пространстве. Ибо теургическое непосредственно сопоставимо с политическим только в такой ситуации, когда оно (теургическое) является одним из измерений самого политического — т. е. в рамках старой, досекулярной, «средневековой» политической теологии. В новой секулярной политической ситуации Церковь вновь, как и в раннехристианскую эпоху, находится в отношении напряжения с внеположным ей политическим сообществом, которое является уже не языческим в буквальном смысле, но, так сказать, апостасийно-новоязыческим. В своем политическом измерении *ecclesia* — это прежде всего сообщество «верных», одновременно являющихся *polites*, т. е. гражданами как членами политического сообщества.

Третье условие возможности современной православной политической теологии связано с необходимостью принимать в расчет исторический и современный контекст, а точнее — контексты, в которых церковь живет и реагирует на свое социо-политическое окружение. Можно сформулировать различные варианты догматически обоснованной политической теологии, но без контекстуализации, т. е. учета особого измерения «церковного бытия», которое можно назвать социо-психологическим, политическая теология останется лишь академическим предприятием.

Православный мир не пережил секуляризацию как факт, требующий нового теологического ответа. Пик секуляризации (политической, идеологической и культурной) пришелся на то время, когда многие поместные православные церкви находились в «коммунистическом пленении». Атеистическая секуляризации в условиях коммунистических режимов не была секуляризацией в собственном смысле (так сказать, классической западной секуляризацией⁷) — и она была спонтанно понята церковным сознанием именно как апостасия (в первом вышеуказанном смысле). В то же время и русская православная диаспора здесь не стала исключением: там не появилось современной политической теологии⁸ (при сохранении старой политической теологии, например, в РПЦ за границей). А если говорить о Греции как единственной православной стране, которая избежала послевоенного коммунистического пленения, то и там мы не находим примера рождения новой политической теологии. Скажем, политическая теология, сформулированная Христосом Яннарасом, одним из наиболее значимых и продуктивных православных философов и богословов, является скорее традиционалистской, если не сказать реакционной⁹.

7 См.: Martin 1978. См. также: Узланер 2019.

8 См.: Варшавский 1956, 154–162. Ср.: Plekon 2004, 93–106.

9 О нем см. в статье Василиоса Макридеца в настоящем номере журнала.

Вполне контекстуальным следует признать интересный опыт американского православного богослова Аристотеля Папаниколау (Папаниколау 2021), который взялся защищать западную либеральную демократию, опираясь на восточно-православную мистико-аскетическую традицию, и предложил достаточно разработанную политическую теологию. Впрочем, контекстуализация здесь особая: создается впечатление, что автор главным образом ищет ответ на нужду некоторых православных, которые живут в условиях либеральной демократии, в теологическом обосновании их собственного политического контекста. Очевидно, что основной адресат его послания — православные христиане, проживающие в западной диаспоре, в странах, где православная традиция никоим образом не является доминирующей и где нет проблем так называемого «демократического транзита», с которыми сталкиваются граждане государств, ранее входивших в «советский блок» или вновь возникших в результате развала отдельных государств «социалистического лагеря», к которым относится большинство исторически православных стран. Вряд ли предложенная Папаниколау теологическая логика найдет отклик в описанных нами «православных политико-теологических контекстах», в которых политическая и социальная реальность не задает соответствующих этой логике императивов (Кырлежев 2014).

В «постсоветских» православных странах, находящихся в состоянии затяжного транзита, давление на церковь со стороны социально-политической реальности порождает не столько теологический ответ, сколько конспирологические объяснения (как раз в духе идеи, что секуляризация есть «чужой факт», навязываемый Западом¹⁰). В этом контексте прекрасно работает, скажем, политическая теология восстановления «православного царства», парадоксальная идея которой состоит в следующем: новая политическая победа церкви возможна только в апокалиптическую эпоху, т. е. на некоторое время в период между доминированием секуляризма и пришествием Антихриста перед концом истории¹¹. Психологически эту логику вполне можно понять, поскольку она призвана сохранить чувство духовно-политического триумфа Церкви в мировой истории, несмотря на факт ее политического поражения в Новое время.

Таким образом, главная проблема с разработкой православной политической теологии, адекватной политической реальности, состоит в том, что, с одной стороны, вполне возможно сформулировать догматически обоснованную политическую теологию любого типа — либеральную, консервативную, радикальную, прогрессивную или реакционную; однако, с другой стороны, доминирующее практически во всех исторически православных странах религиозное сознание отторгает все формы богословского «модернизма», независимо от того, настолько соответствующая политическая теология будет обоснована с догматической точки зрения.

10 См. статью Кристины Штёкль в настоящем номере журнала.

11 См., например: Фомин 2011.

Если посмотреть в ином ракурсе, то можно сказать, что реакция со стороны православного мейнстрима на социо-политические проблемы типологически двояка: она либо оппортунистическая, либо антимодернистская. Первая — прагматична, и только вторая является богословской или квази-богословской. Конечно, были ситуации, в которых оппортунистическая установка порождала своего рода богословское оправдание статус-кво, как, например, в Советской России, где некоторые «официозные» православные авторы выдвигали так называемый «принцип богословского приближения», чтобы продемонстрировать совместимость коммунистической идеологии и церковного провозвестия¹². Можно также вспомнить афористическое высказывание времен перестройки одного русского православного епископа, который сказал о православных христианах и советском народе в целом: «У нас мировоззрения разные, а идеология одна»¹³. Сегодня в России эта прагматическая установка находит выражение в усиленной религиозно-патриотической риторике.

Но есть и другое важное обстоятельство. Вопрос о возможности современной православной политической теологии, которая была бы не оппортунистической и не антимодернистской, сегодня осложняется новейшими процессами десекуляризации и всей проблематикой постсекуляризма — как в локальных, так и в глобальном контекстах. Это особая тема, которая требует специального обсуждения, но на нее нельзя здесь не обратить внимания¹⁴. Если постсекулярные феномены (такие как возвращение религии в публичную сферу, «популярность» религиозной идентичности, религиозные мотивации политической активности и др.) интерпретируются как основание для религиозного реванша в социо-политической сфере, они становятся препятствием для современной политической теологии, всерьез реагирующей на секуляризацию, в том числе и в исторически православных странах. В то же время эти феномены ставят новые вопросы относительно соотношения религиозного и секулярного и тем самым принуждают искать такую политическую теологию, которая была бы не просто «модерной», но и «пост-модерной», и потому — «пост-секулярной», иначе политическая теология не будет современной в буквальном смысле слова. И это еще одно условие адекватной нынешним реалиям православной политической теологии.

Подводя итоги, подчеркнем следующее.

-
- 12 См., например, статью профессора Ленинградской духовной академии Н. А. Заболотского, посвященную 50-летию Октябрьской революции: Заболотский 1967. См. также статью «Богословского приближения принцип» в томе «Словаря атеиста», посвященном Православию и опубликованном на закате советской эпохи: Гордиенко 1988, 45–46.
 - 13 Мнение архиепископа Питирима (Нечаева) (1926–2003), высказанное в разговоре с академиком Д. С. Лихачевым.
 - 14 См. специальный номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» с темой «Религия в постсекулярном контексте»: Религия в постсекулярном контексте 2012 (*Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2).

Безусловно, возможными остаются разные православные политические теологии, создаваемые в конкретных контекстах силами индивидуального или коллективного богословского разума. Такое развитие событий можно только приветствовать, поскольку иначе вообще затруднительно говорить о современной православной политической теологии. Интеллектуально-академические усилия в некотором смысле самодостаточны. Но при этом следует иметь в виду и проблему *рецепции* соответствующих теологических результатов в церковной среде. Пока православная церковная среда — от иерархов до простых мирян — отторгает новейшее политическое богословие, оно в некотором смысле остается невозможным как собственно *православное и церковное*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Martin D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Plekon M. (2004) «Eastern Orthodox Thought». *The Blackwell Companion to Political Theology*. Ed. by P. Scott, W. Cavanaugh. Malden, MA: Blackwell. P. 93–106 (Blackwell companions to religion).
- Варшавский В. С. (1956) *Незамеченное поколение*. New York: Изд-во им. Чехова.
- Гордиенко Н. С., ред. (1988) *Православие: Словарь атеиста*. М.: Политиздат.
- Евсевий Памфил (1998) *Жизнь Константина*. Пер. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен В. В. Серповой, прим. А. М. Калинина. М.: Издательская группа Labarum (Византийская серия).
- Заболотский Н. А. (1967) «Русская Православная Церковь в новых социальных условиях». *Журнал Московской Патриархии*. № 7. С. 33–38.
- Кырлежев А. (2014) «Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау». *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 3. С. 247–263.
- Любак А. (1997) *Драма атеистического гуманизма*. М.: Христианская Россия.
- Папаниколау А. (2021) *Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия*. Пер. с англ. А. Кырлежева. Київ: Дух і літера.
- Религия в постсекулярном контексте (2012) *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Религия в постсекулярном контексте. № 2.
- Тейлор Ч. (2017) *Секулярный век*. Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова под ред. А. Бодрова. М.: БИ (Философия и богословие).
- Филарет (Дроздов), свт. (2013) *Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви*. М.: Сибирская Благовзвонница.
- Фомин С. В., сост. (2011) *Россия перед Вторым Пришествием. Материалы к очерку Русской эсхатологии*. М.: Форум.
- Синелина Ю. Ю. (2004) *Секуляризация в социальной истории России*. М.: Academia.
- Тейлор Ч. (2017) *Секулярный век*. Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова под ред. А. Бодрова. М.: БИ (Философия и богословие).
- Узланер Д. (2019) *Конец религии? История теории секуляризации*. М.: Издательский дом Высшей Школы Экономики (Социальная теория).

ON THE POSSIBILITY/IMPOSSIBILITY OF AN EASTERN ORTHODOX POLITICAL THEOLOGY

Alexander Kyrlezhev

Member of the Editorial Board of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide", Member of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church.

Address: 82 Vernadsky pr., Moscow 119571, Russia.

E-mail: kyrlezhev@gmail.com

KEYWORDS: *church, political community, political theology, modernity, apostasy, secularity, post-secular situation.*

The article discusses the question of the fundamental possibility of modern Orthodox political theology. Being modern, such theology should, on the one hand, comprehend the church community, including as a certain community of some (religious) citizens of the *polis*, and, on the other, react essentially to the event/process of modern secularization. Ancient, including medieval, models show their unproductivity. In modern political theology, the church cannot be thought of only as a sacred institution; its sociological understanding as a community of believers is also necessary, for whom a liturgical appeal to God requires a corresponding appeal to the world-polis as a human community. The dominant trends in what can be called Orthodox political theology are archaic, oriented towards historically obsolete models, and resist "modernity" as such. The final thought of the author is that any theoretical constructions in the field of Orthodox-oriented political theology will have no practical effect if they are not perceived by the believers themselves — both hierarchs and priests, and the laity.

REFERENCES

- Eusebius Pamphili (1998) *Vita Constantini* (tr. by Saint Petersburg Theological Academy, V. V. Serpova, notes by A. M. Kalinin). Moscow: Publishing group Labarum (Byzantine series). (in Russian).
- Fomin S. V. (coll.) (2011) *Russia before the Second Coming. Materials for the essay on Russian eschatology*. Moscow: Forum. (in Russian).
- Gordienko N. S. (ed.) (1988) *Eastern Christianity: Dictionary of the Atheist*. Moscow: Politizdat. (in Russian).
- Kyrlezhev A. (2014) "Mystical Politics as *contradictio in adjecto*. Thoughts on the Margins of Aristotle Papanikolaou's Recent Book". *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. No. 3: 247–263. (in Russian).
- Lubac H. (1997) *Le drame de l'humanisme athée*. Moscow: Christian Russia. (in Russian).
- Martin D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Papanikolaou A. (2021) *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy* (tr. by A. Kyrlezhev). Kiev: Dukh i Litera. (in Russian).
- Philaret (Drozdov), St. (2013) *The Longer Catechism of The Orthodox, Catholic, Eastern Church*. Moscow: Sibirskaya blagozvonnica. (in Russian).
- Plekon M. (2004) "Eastern Orthodox Thought". *The Blackwell Companion to Political Theology* (ed. by P. Scott, W. Cavanaugh). Malden, MA: Blackwell: 93–106 (Blackwell companions to religion).
- Religion in a post-secular context (2012) *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. Religion in a post-secular context. No. 2. (in Russian).
- Sinelina Yu. Yu. (2004) *Secularization in the Social History of Russia*. Moscow: Academia. (in Russian).

- Taylor Ch. (2017) *A Secular Age* (tr. by A. Vasiliev, L. Kolker, A. Lukyanov, A. Bodrov). Moscow: BTI (Philosophy and theology). (in Russian).
- Uzlaner D. (2019) *End of Religion? History of the Theory of Secularization*. Moscow: Higher School of Economics Publishing House (Social theory). (in Russian).
- Varshavsky V. S. (1956) *Unnoticed generation*. New York: Chekhov Publishing House. (in Russian).
- Zabolotsky N. A. (1967) "Russian Orthodox Church in new social conditions". *Journal of the Moscow Patriarchate*. No. 7: 33–38. (in Russian).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2021.6.1.1>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 5–16.

© Alexander Kyrlezhev, 2021