

# ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИХ КОНТЕКСТАХ: СПЕЦИФИКА И ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ В СРАВНЕНИИ С ЗАПАДНО- ЛАТИНСКИМ ХРИСТИАНСТВОМ<sup>\*1</sup>

ВАСИЛИОС МАКРИДЕС

*PhD по теории, истории  
и социологии религии,  
профессор религиоведения.*

*Университет Эрфурта,  
философский факультет.*

**Адрес:** Nordhäuser Straße 63, D-99089  
Erfurt, Germany.

**E-mail:** vasilios.makrides@uni-erfurt.de

## КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**церковь, политика, политическая теология,  
восточное христианство, западное  
христианство, церковно-государственные  
отношения, православие, католицизм,  
протестантизм.**

*В статье дается обзор восточно-христианской политической теологии с древних времен до сего дня. Автор рассматривает православную политическую теологию одновременно в конкретных исторических и геополитических контекстах и в ее сравнении с политической теологией, получившей развитие в западно-христианском мире, в рамках католицизма и протестантизма. Выявляется специфика восточно-христианской теологической установки (ее «неотмирность»), связанной как с эсхатологической ориентацией, так и с соответствующей моделью церковно-государственных отношений. Исторически обосновывается отсутствие в православии систематической рефлексии по вопросам соотношения*

*христианства и политики в сравнении с западно-христианской теологической мыслью. Приводятся примеры индивидуальных интеллектуальных усилий, направленных на формулирование «восточной» политической теологии, предпринимаемых как с консервативных, антизападнических позиций, так и в целях найти ответы на вызовы современности, с которыми Православная церковь сталкивается в Новое и Новейшее время, в том числе в условиях глобализации. Обращая внимание на весь спектр соответствующих православных реакций, автор подчеркивает историческую и конфессиональную обусловленность той политической теологии, которая поныне доминирует в православном мире. Отмечая амбивалентность позиции,*

\* Перевод с английского Александра Кырлежева.

1 Этот текст представляет собой подготовленный для русского издания вариант статьи «Political Theology in Orthodox Christian Contexts: Specificities and Particularities in Comparison with Western Latin Christianity», опубликованной в сборнике: *Political Theologies in Orthodox Christianity. Common Challenges — Divergent Positions*. Ed. by Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel and Aristotle Papanikolaou. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 25–54.

*выраженной в «Основах социальной концепции Русской православной церкви», автор считает этот церковный документ важным шагом в направлении формулирования православной политической теологии в официальной сфере. При этом вклад отдельных православных мыслителей является не менее важным, поскольку он свидетельствует о том, что на христианском Востоке (в профессиональном*

*смысле) теолого-политическое мышление развивается и в будущем может приобрести нормативную важность и институционально значимую форму. Автор статьи опирается на многочисленные научные исследования и ссылается на значимых современных православных мыслителей, которые в той или иной степени, хотя и с разных позиций, развивали темы, относящиеся к политической теологии.*

## ВВЕДЕНИЕ

О тношения между христианством и политической сферой, включая государство, — это, безусловно, огромная и многоаспектная тема, которая вызывала большой интерес на протяжении столетий и рассматривалась с различных, часто противоположных, точек зрения. Соответствующая проблематика всегда затрагивала и порой беспокоила христианских, светских и других акторов начиная с I в. по Р.Х. и до настоящего времени — факт, о котором свидетельствует громадная литература, включающая как текстовые источники, так и их последующее истолкование. Само собой разумеется, что соотношение христианства и политики обсуждалось в весьма различных локальных контекстах и специфических социокультурных констелляциях. В одних случаях христианство было вероисповеданием большинства населения в конкретном социополитическом целом, что оказывало влияние на его отношения с правящими политическими элитами и часто было причиной того, что христианство становилось официальной государственной религией. В других случаях христианство было религией меньшинства под чуждым правлением (например, исламским), что также определяло его отношения с политическими властями, у которых были свои ожидания. Важно также различать до-модерные и современные формы церковно-государственных отношений, которые разнятся в силу радикальных и противоречивых социополитических трансформаций, произошедших в Новое время (таких как секуляризация, разделение церкви и государства, религиозная нейтральность государства). В основном эти трансформации происходили на европейском континенте и прежде всего в Западной Европе. Хотя позднее они оказали сильное влияние на весь мир, т. е. в не-западных контекстах в процессе зарубежной экспансии, колонизации и модернизации (или вестернизации), там эти процессы протекали во многом иначе (ср. аналитический подход, предполагающий различие секуляризации и модернизации,

в том числе концепцию «множественных современностей»<sup>2</sup>). Кроме того, модель церковно-государственных отношений, распространенная в православных странах, в основном в восточной и юго-восточной Европе, отличается от западно-латинской, и последствия этого можно наблюдать не только исторически в Византии, но и до сего дня<sup>3</sup>. Поэтому представляется вполне уместным попытаться сравнить восточно-христианское (православное) и западно-христианское отношение к политической сфере с целью локализовать, проанализировать и понять их различия на протяжении истории без каких-либо оценочных суждений, что позволит пролить свет на религиозно-культурные особенности этих двух миров.

Это касается и вопроса о политической теологии, которая имеет долгую историю, а сам термин приобрел различные, отчасти взаимосвязанные, коннотации и значения (Lautsen 2013). В течение XX в. политическая теология стала академической дисциплиной, которая занимается одновременно политической философией и христианской теологией и которая породила живые дискуссии и споры как в своих собственных рамках, так и с представителями смежных научных областей. В этом специфическом современном смысле политическая теология понимается как сфера анализа сложных взаимоотношений христианской теологии и политики. Этот анализ включает рассмотрение явного и скрытого влияния богословских идей и концептов на политическую теорию, соответствующие практики и государственные структуры. В данном случае речь идет о некоей теории государства, общества и права, имеющей целью легитимацию социальной символики — и все это по следам новаторской и вызывающей споры концепции Карла Шмитта<sup>4</sup>. Термин «политическая теология» может также указывать на особое теологическое направление, в рамках которого осуществляется критический подход к политической власти, обществу и самой церкви. Здесь, конечно, возникает вопрос о том, можем ли мы говорить о политической теологии в более широком смысле, например, по отношению к предыдущим эпохам христианской истории, учитывая выше отмеченную прочную связь между церковью и политической властью, возникшую еще в раннехристианском контексте, или имея в виду политическую значимость религиозной деятельности вообще. Можно ли и нужно ли любые попытки соотнести или сплавить церковь и политику на протяжении христианской истории рассматривать в рамках «политической теологии»? По этому вопросу существуют разногласия, и многие ученые предпочитают в данном слу-

2 В данном случае имеется в виду переосмысление в современной науке процесса модернизации в том смысле, что она не обязательно сопровождается секуляризацией европейского типа, а также концепция «множественных современностей» (multiple modernities) Шмуэля Эйзенштадта, согласно которой европейский тип модернизации не является единственно возможным. — *Прим. перев.*

3 Полезный обзор: Leustean 2010.

4 Карл Шмитт (1888–1985) — немецкий правовед и политический философ; о его концепции политической теологии см. ниже. — *Прим. перев.*

чае употреблять иные или лишь отчасти похожие термины (теология политики, теологическая политика, теополитика и т. д.). Здесь главным является желание указать на тонкие и трудноуловимые различия между этими терминами, которые в строгом смысле отличают эти подходы от того понятия политической теологии, которое утвердилось в XX в.

В самом общем смысле термин «политическая теология» можно использовать для обозначения теоретических размышлений и рассуждений, как в историческом прошлом, так и в настоящем, касающихся соотношения христианства и политической власти в целом<sup>5</sup>. Помимо той роли, которую церковь исполняла в поддержании политического порядка, или роли секуляризованных теологических понятий, присутствующих в политической сфере, здесь можно говорить и о политических следствиях богословских принципов и понятий, а также о политической повестке, включающей теологические элементы. Без сомнения, такого рода феномены могут быть локализованы на протяжении всей христианской истории, хотя и обнаруживают себя в различных формах и с разной степенью интенсивности (например, в богословских текстах, в определениях соборов, в государственном законодательстве). Учитывая великое их разнообразие, быть может, лучше говорить о политических теологиях (во множественном числе), однако в этой статье для удобства мы соединяем все эти феномены под единым термином «политическая теология».

Если бросить беглый взгляд на политическую теологию латинского Запада и православного Востока, сразу видна их очевидная асимметрия. Говоря кратко, в западно-христианском мире политическая теология — в теологическом пространстве или в иных — всесторонне и систематически развита, теоретически выверена и занимает довольно видное место; ее разработкой занимались различные акторы — индивидуальные и институциональные, христианские и секулярные. И наоборот, эта тематика гораздо в меньшей степени присутствует в православно-христианском мире, не только в далеком историческом прошлом, но и в эпоху модерна. Новый интерес к ней возник в результате радикальных социополитических изменений конца XX в., связанных с падением коммунизма во многих преимущественно православных странах восточной и юго-восточной Европы. Кроме того, во многих случаях православная мысль испытала влияние западной политической теологии, что, однако, привело к артикуляции специфически православной политической теологии, обычно контрастирующей с западной. При этом здесь мы в основном будем говорить об индивидуальных усилиях с православной стороны, которые не получили официального одобрения или утверждения. Таким образом, различие между Востоком и Западом в данном случае весьма заметно, и возникает вопрос — почему. Вот характерный пример: в сравнительно недавно вышедшей коллективной монографии по политической теологии из 566 страниц только 14

5 Несомненно, для этой цели можно использовать и другие термины, такие как «политическая философия». См., например: Dvornik 1966.

посвящено православной политической теологии, тогда как основной объем занимают статьи, посвященные политической теологии в западном мире или написанные западными учеными, размышляющими о различных подходах к этой теме (Scott, Cavanaugh 2004). Кроме того, если посмотреть на недавно изданные исследования, посвященные православному миру, то там обычно вообще нет материалов о православной политической теологии<sup>6</sup>.

Это очевидное различие между Востоком и Западом привело некоторых ученых к выводу, что в православии вообще нет политической теологии. Панделис Калаицидис попытался выявить некоторые причины такого положения дел, например, указав на отношения церкви и государства в Византии и на позднейшую «национализацию» православия (Kalaitzidis 2012, 65–80). Однако это утверждение справедливо только в том случае, если мы будем рассматривать указанное различие с точки зрения отсутствия на православном Востоке политической теологии западно-христианского типа. Действительно, мы не встречаем западной политической теологии со свойственной ей логикой на православном Востоке, что вполне понятно, если учитывать многие исторические, социополитические и иные факторы. Однако более точно было бы говорить о недостаточном развитии политической теологии в православных контекстах, а не о ее полном отсутствии. В конце концов, нельзя сказать, что сам термин отсутствует в нынешнем православном лексиконе. Как в историческом прошлом, так и в современную эпоху предпринимались попытки сформулировать особую православную политическую теологию (Papanikolaou 2012, 13–54<sup>7</sup>). Несмотря на ее ограниченное влияние, традиция православной политической теологии, несомненно, существует. Но все-таки следует понять причины очевидного различия в данной сфере между Востоком и Западом, что и будет нашей задачей в настоящей статье. Эти причины, которые, как и во многих других случаях, взаимосвязаны, в основном подпадают под три более широкие категории.

## СООТНОШЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ПОЛИТИКИ НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ

Первая категория касается обширной темы отношений между христианством и политикой (включая церковно-государственные отношения в институциональном смысле), начиная с древней церкви; на это много обращали внимания, говоря о различиях между Востоком и Западом в христианской Римской империи. Несомненно, это взаимное отчуждение было порождено множеством факторов (богословских, культурных, церковных), что в конечном счете привело к разделению двух церквей и миров. И все же многое говорит за то, что в целом отношения между христианством и политикой по-разному

6 См.: Parry, Melling, Brady, Griffith, Healey 2001; Theokritoff, Cunningham 2008; Parry 2007; McGuckin 2011.

7 См. рус. пер.: Папаниколау 2021, 39–104. — *Прим. перев.*

интерпретировались на Востоке и на Западе уже в самый ранний период, и это имело решающее значение для постепенного расхождения двух миров. Последнее станет ясно, если мы рассмотрим то, что происходило в IV и V вв. в ходе превращения христианства в государственную религию Римской империи.

На Востоке отношения между церковью и государством строились по модели *συμφωνία* (симфонии или гармонии), о чем говорится в знаменитой 6 новелле императора Юстиниана I (535 г.)<sup>8</sup>. Согласно этой восточно-римской (византийской) модели, попечение о мирских делах (*τῶν ἀνθρωπίνων*) рассматривалось как главная обязанность государства и политических лидеров, а не церкви и ее представителей, от которых ожидали заботы о делах божественных (*τοῖς θείοις*). Однако при этом обе сферы — *sacerdotium* (*ἱερωσύνη*) и *imperium* (*βασιλεία*)<sup>9</sup> — воспринимались как неразрывно связанные друг с другом, а их представители рассматривались как Богом поставленные служители и попечители, действующие ради благоденствия человечества. Взаимодополнительность религиозного и светского всегда оставалась нормативным идеалом православного Востока и отражала холистическое, целостное видение мира. Церковь и политика понимались как проистекающие из одного божественного источника, т. е. от самого Бога, и, несмотря на различие юрисдикций, у них была общая цель. Это модель единства, соработничества, единодушия и взаимодействия религиозного и светского, и она была характерна для православного Востока на протяжении столетий — и даже в Новое время, несмотря на возникновение национального государства. Хотя на самом деле Юстиниан претендовал на полный контроль над церковью<sup>10</sup> и пытался его осуществлять, как и последующие императоры. Это и был пресловутый византийский цезаропапизм, который, однако, следует понимать дифференцированно, поскольку церковь никогда не была просто пешкой в руках императора<sup>11</sup>. Как бы то ни было, идеал симфонической взаимодополнительности церкви и государства оставил глубокий след в символическом комплексе православия. Конечно, позднейшая история православного мира знала различные локальные воплощения этой модели, например в царской России<sup>12</sup>, но некоторые ее элементы всегда сохранялись. Так, например, согласно этому идеалу, политическая сфера должна определяться христианскими принципами и убеждениями.

Говоря точнее, в силу существования на протяжении всей византийской истории (330–1453 гг.) сильной централизованной имперской политической структуры церковь никогда не чувствовала необходимости обращаться к социальным проблемам независимо от государства и развивать свою собственную

8 См.: Barker 1957, 75–76; Ritter 2005, 246–249.

9 Священства и государственной власти. — *Прим. перев.*

10 См.: Clauss 1993; Bringmann 1998.

11 См.: Vryonis 2005; Herrin 2008, 33–49.

12 См.: Kostjuk 2005; Uspenskij, Zhivov 2012 [см. оригинальное русское издание: Живов, Успенский 1987. — *Прим. перев.*].

автономную социальную повестку и теорию государства. Без сомнения, она участвовала в общественной и политической жизни, тем более что в греческой патристической традиции человек рассматривается как существо, имеющее политическое измерение и ответственность (Nikolaou 1981). И все же это было чем-то дополнительным по отношению к государству. Церковь никогда не претендовала на политическую власть, не требовала ее для себя, что, впрочем, было невозможно в рамках модели симфонии. Такое «разделение труда» и юрисдикций сказало на православной политической теологии, которая в принципе не ставила под вопрос имперскую власть и вполне разделяла доминирующую концепцию симфонического сосуществования церкви и государства. Помимо социальной критики, православная политическая теология в основном имела целью легитимацию существующего политического порядка, со стороны которого всегда ожидалась поддержка церкви и защита истинной христианской веры, т. е. православия. Далее, эта политическая теология никогда не была пространством независимой активности официальной церкви или каких-то индивидуальных акторов. Все это было тесно связано с христианской эсхатологией и ее политическим значением в Византийской империи. Последняя рассматривалась как материализация Царства Божия на земле и отражение небесного царства, а император воспринимался как тот, кто занимает место Иисуса Христа<sup>13</sup>. Важную роль в данном случае играла и очевидная связь между христианским монотеизмом как единственной истинной богооткровенной верой и римской имперской монархией с ее универсалистскими притязаниями — что красноречиво выражено в политической теологии епископа Евсевия Кесарийского, сфокусированной на персоне императора Константина Великого<sup>14</sup>.

Латинский Запад, наоборот, в силу иной религиозной и социо-исторической эволюции выбрал другую модель отношения церкви к миру и к политической сфере, которая в будущем привела к их разделению и породила постоянное напряжение между ними. Западно-христианская политическая теология возникла довольно рано (Field 1998). Направление ей задавала концепция «двух градов» (*civitates*), земного и божественного, пребывающих в принципиальном разрыве, которую в V в. предложил блаж. Августин (Ritter 2005, 164–243). После политической смерти Западной Римской империи в 476 г. церковь Рима в основном пребывала в одиночестве — без стабильного политического союзника. Это стало причиной двух главных особенностей, определивших ее будущую эволюцию. С одной стороны, церковь подтвердила свою принципиальную независимость от политической власти и ее вмешательства, на чем она настаивала и ранее (ср. взгляды епископа Амвросия Медиоланского (*ibid.*, 134–147)). С другой стороны, церковь заявила о том, что она превышает политику в целом, поскольку имеет божественное основание и обладает

13 См.: Podskalsky 1972; Runciman, 1977.

14 См.: Stringer 1982; Hollerich 1990; Barnes 1993; Rapp 1998; Amerise 2007; Singh 2015.

искупительной силой. Эта двойная претензия нашла свое мощное выражение в предложенной папой Геласием I (492–496) теории «двух властей» — духовной, священной власти (*auctoritas*) и иерархически более низкой мирской, королевской/имперской власти (*potestas*). Эта теория была сформулирована в письме папы, названном *Duo sunt*<sup>15</sup> и направленном византийскому императору Анастасию I с целью прекратить какое-либо политическое вмешательство в дела Запада<sup>16</sup>. Позднее на Западе мы встречаемся с различными вариантами этой теории, например, с теорией «двух мечей» — духовного и мирского (мирского как более низкого по своему статусу), которая подтверждала право церкви оказывать влияние на политику и на общество в целом. Помимо утверждения папского верховенства, письмо Геласия содержит и мироутверждающую установку вообще, поскольку мир рассматривается здесь как пространство, подлежащее воздействию и даже контролю со стороны церкви. Представление о принципиальной автономии церкви, т. е. о недопущении политического вмешательства в ее жизнь, стало главным элементом западного символического комплекса и сохранилось вплоть до Нового времени. В этом контексте церковь оставалась свободной, самоуправляющейся, суверенной и уверенной в своих силах, но при этом не имеющей рядом с собой постоянных политических структур, — ситуация, противоположная византийской. Различные альянсы пап с политическими лидерами (например, с Каролингами в VIII и IX вв.) по большей части были редкими и случайными. Они не предполагали отмену принципиальной автономии церкви, несмотря на постоянное политическое давление со стороны. Таким образом, на латинском Западе напряжения, конфронтация и конфликты между церковной и политической сферами с очевидностью преобладали. Наиболее выпукло это проявилось в известной борьбе за инвеституру между папами и германскими императорами (с XI по XII в.), которая была совершенно немыслимой в Византии (Λαῖου-Θωμάδᾱκη 1978).

Другой интересный момент в сравнении Востока и Запада касается политической функции самой церкви. На латинском Западе церковь, с одной стороны, пыталась остаться вне внешнего политического контроля, но с другой — взяла на себя особые политические функции и обрела политическую власть для себя. Основание папских государств на определенных территориях в центральной Италии, которые управлялись папами с 754 по 1870 г., — это как раз такой случай, имевший долгосрочные последствия (ср. современное государство Ватикан). Выступив с политическими притязаниями, церковь впоследствии была вынуждена реагировать на многочисленные проблемы, с которыми обычно сталкивается государство. Среди прочего это подразумевало собственную теорию государства и политическую теологию, которая, в свою очередь, становилась источником конфликта с западными политическими

15 Латинская идиома, в русском переводе означающая «есть два», т. е. в контексте письма Геласия I две силы или две власти. — *Прим. перев.*

16 См.: Ritter 2005, 244–247; Barker 1957, 107–109.



актерами с их претензией на власть и контроль. Именно в этой конкретной ситуации церковь на Западе в гораздо большей степени вынуждена была самостоятельно иметь дело с различными нерелигиозными, мирскими вопросами, включая политику, и разрабатывать соответствующие стратегии. Растущее напряжение между церковью и государством на Западе также объясняет, почему политическую теологию там развивали как сама церковь, так и социополитические акторы, — обычно независимо друг от друга. Каждая сторона провозглашала свою автономию и превосходство над другой, а потому была заинтересована в контроле над этой обширной сферой посредством своей собственной логики, что привело к разработке более продуманной и детализированной политической теологии.

Различия между Востоком и Западом в моделях церковно-государственных отношений и в соответствующих политических теологиях отражают не только средневековую ситуацию. Эти различия имели большое значение и для последующего развития, особенно на Западе, когда он претерпевал радикальные трансформации, начиная с начала Нового времени, и не только в религиозной сфере после Реформации. Все это сказывалось на положении церкви в обществе и ее отношениях с политикой. Более подробно об этих изменениях мы будем говорить ниже, но уже сейчас следует подчеркнуть, что старая западная модель разделения церкви и государства в Новое время не только сохранялась, но и становилась более отчетливой и гибкой, что можно ясно видеть, наблюдая ее различные формы, характерные для современной западной либеральной демократии. Эта долгая традиция способствовала тому, что артикуляция современной политической теологии на Западе оказалась более систематичной. Римско-католическая церковь, которая столкнулась с вызовом современности и была в значительной степени дискредитирована секулярными социальными движениями и модерными идеологиями, пыталась сделать так, чтобы ее реакция была максимально убедительной и действенной, и это способствовало значительным достижениям в ее политическом мышлении и самопонимании.

Несмотря на существенные отличия, протестантские церкви в основном опирались на ту же самую долгую западную традицию. Они также пережили вызов со стороны современности, которая побуждала их обращаться к социальным и политическим вопросам, хотя и по-своему. Протестантские церкви не выступали с политическими притязаниями и легко адаптировались к современной модели церковно-государственного разделения, но они с особым вниманием относились к мирским делам, политическим, социальным и иным вопросам, что позволило им, в конце концов, прийти к острому осознанию социальной ответственности, порождавшей также и критику существующего положения дел. Это оказало влияние на формулирование протестантской политической теологии, которая не только бурно развивается, но и постепенно включает новые темы, охватывает новые области и порождает новые идеи.

Совершенно очевидно, что все вышеуказанные изменения мало что значили для православного Востока, который в основном сохранял свою традиционную политическую теологию. Церковь здесь не имела дела с политической сферой в западном смысле и, как правило, не искала политической власти и влияния. Она также избегала самостоятельно выступать с реакциями на мирские и политические проблемы, которые, как считалось, относятся к сфере ответственности государства. Церковь могла лишь реагировать на такого рода проблемы неким дополняющим образом, поддерживая государство, но никогда не отрицая его приоритета. Все это сказывалось на православной политической теологии, которая обычно развивалась в контакте с соответствующими политическими властями, т. е. не была независимой. В конце концов, церковь здесь всегда зависела от государства. Неслучайно и то, что некоторые политические деятели (например, господарь Валахии Нягое I Басараб в начале XVI в. (Casiday 2012)) в своих трактатах разрабатывали политическую теологию, созвучную православным ориентациям и принципам. Она отражала приверженность влиятельному идеалу симфонии церкви и политики и их конвергенции. Представление об устоявшемся *status quo*, возможность утраты которого просто не рассматривалась, также оказывало влияние на православную политическую теологию. Речь шла не о том, чтобы реагировать на новую ситуацию или какие-либо вызовы, а о том, чтобы лучше объяснить и легитимировать уже существующий и всеми признанный порядок. В этом случае трудно говорить о каком-либо новаторстве или об открытии новых перспектив.

Однако в истории восточного православия был период, когда церковь несла бóльшую ответственность в социополитической сфере: это имело место в условиях османского владычества на Балканах и касалось Константинопольского патриарха, на которого была возложена обязанность заниматься нерелигиозными делами православного *миллета*<sup>17</sup>. Но это было исключением, а не правилом. И поэтому церковь снова оказалась заключенной в рамки своей религиозной сферы, как только в освободившихся от османского владычества балканских государствах власть перешла к новым политическим элитам. Довольно интересно, что положение церкви в Османской империи не побудило ее заняться разработкой новой политической теологии, и это лишь указывает на то, что такого рода вопросы не были для нее приоритетными. Были и другие факторы, которые препятствовали развитию православной политической теологии; например, то, что можно назвать *неотмирностью* — т. е. такой духовной ориентацией, которая на христианском Востоке была сильнее, чем на христианском Западе. Такая ориентация имела различные следствия и побуждала

17 Речь идет о том, что в Османской империи различные этно-конфессиональные сообщества (православные христиане, армяне, иудеи) — миллеты — рассматривались как особые социальные образования, наряду с мусульманским большинством, обладающие внутренней автономией. Константинопольский патриарх, утверждаемый султаном, выполнял функцию главы всей православной общины империи — *миллет-баши*, или *этнарха*. — Прим. перев.

многих православных уходить из мира и пренебрегать социальным действием (Savramis 1963). С этой точки зрения, приоритетом была вечная жизнь после смерти, что и служило критерием для оценки всех преходящих земных дел и ситуаций, включая политику. Последняя понималась как «меньшее зло» в контексте Божьего плана спасения человечества, а именно — как средство контроля над следствиями первородного греха и как средство побуждения людей к тому, чтобы они исполняли заповеди Божии в конкретных исторических обстоятельствах. Именно поэтому считалось, что политические деятели должны быть благочестивы, молитвенны и нравственно безупречны, что позволит воле Божией осуществиться на земле. Ясно, что в данном случае политика имела относительную и ограниченную ценность — именно таково представление о ней в православном мире на протяжении веков (Makrides 2011). В таком контексте разработка православной политической теологии, конечно, не являлась ни приоритетным делом, ни долгом. Но важнее другое: для некоторых православных такая разработка лишь указывала бы на то, что церковь соблазнилась миром и игнорирует эсхатологию. Здесь возникает ассоциация с различием между католицизмом и протестантизмом. По существу, для Римско-католической церкви также характерна неотмирность, но в то же время она сохраняет и сильную мироутверждающую установку, что может объяснить разработанность ее политической теологии.

#### БОГОСЛОВСКОЕ МЫШЛЕНИЕ, НОВАЦИИ И ПЕРЕМНЫ НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ

Оставив в стороне социополитическую сферу и ее влияние на политическую теологию на Востоке и на Западе, рассмотрим другую совокупность причин, которые могут объяснить различия между ними. Речь идет о богословствовании вообще и о развитии богословского мышления, что представляет собой важный шаг к созданию связанного теоретического фундамента любой религиозной системы (Luhmann 1977, 72–181). Этот процесс «теологизации» на Востоке и на Западе начался довольно рано и протекал в разных формах. Византийское богословие, несмотря на его весьма продуктивный ранний период, с течением столетий становилось все более традиционалистским и предпочитало ориентироваться на признанные авторитеты прошлого (например, на каппадокийских отцов Церкви и на определения Вселенских соборов), которые никогда не ставились под вопрос. Последнее происходило только в отдельных случаях и заканчивалось, как правило, преследованием и замалчиванием. Кроме того, в византийском богословии существовало сильное и влиятельное направление, по большей части именно неотмирное и апофатическое, в котором акцент ставился на опыте, аскетических практиках, мистицизме, ортопраксии<sup>18</sup>, откровении и тайне (Uthemann, Kazhdan 1991).

18 От греч. ὀρθοπράξια — «правильное действие», образ религиозной мысли, направленный на внимание к поступкам, следованию ритуальным моделям оформления практики. — *Прим. перев.*

В рамках этого направления богословие никогда не становилось научным предприятием и никогда не было рационализировано и систематизировано в такой степени, как на Западе<sup>19</sup>. Без сомнения, в Византии были также и элементы гуманистической теологии (Podskalsky 2003), однако в долгосрочной перспективе ее влияние оказалось ограниченным, и оно сдерживалось несколькими факторами. Важнее всего, что эта теология не развивалась таким же образом и с той же энергией и инновационной силой, обеспечивающей ее влияние, как это происходило на Западе в течение долгого времени. Последнее связано также и с общим анти-формальным духом, характерным для православного христианства в целом. С этой точки зрения латинская богословская систематизация воспринималась как слишком обязывающая и жесткая, ограничивающая божественную и человеческую свободу и открытость. И даже сегодня можно встретить православную критику академической теологии в университетах, которая воспринимается как западная измена православному этосу и как уклонение от подлинной православной традиции и духа (Metallinos 1989). Если учитывать давнюю анти-формальную установку, характерную для православия, становится понятно, почему эта религиозная и богословская среда не благоприятствовала развитию более систематического подхода к политической теологии.

И наоборот, в западном контексте достаточно рано появляется более рационалистическое и критическое богословие с сопутствующей ему рефлексией. На латинском Западе это было связано и с более сильным влиянием римского права, и с особой ролью философии — которую мы видим, например, в сочинениях Тертуллиана и Августина<sup>20</sup>. Весьма важно, что этот дух оставил яркое наследие и позднее принес плоды, особенно в период между схоластикой Высокого Средневековья и Новым временем. Это был процесс рационализации и систематизации теологического дискурса, превращения его в научный, что сделало богословие более открытым миру. Последнее очевидно в попытках согласовать Божественное откровение с человеческим разумом и включить теологию как «священную науку» (*sacra scientia*) в образовательную систему того времени. И опять же этот процесс происходил не без напряжений и конфликтов, особенно в Новое время, когда теологическая аргументация встретила с энергичной критикой и попытками опровержения. Но это же в очередной раз заставило церковь продумывать свои теологические основания, выдвигать новые идеи, следовать новым стратегиям. Речь в данном случае идет о долгом интеллектуальном процессе, который затронул не только теологию, но и другие церковные сферы (например, каноническое право). Имея все это в виду, мы опять же можем понять продолжающееся, систематическое и ускользящее развитие политической теологии на латинском Западе, рассматривая ее в связке с господствующей традицией и духом. Стоит ли говорить, что

19 См.: Podskalsky 1977; Podskalsky 1983.

20 См.: Podskalsky 1981; Podskalsky 2002.

артикуляция более методически выверенной политической теологии предполагает склонность к теоретическому анализу и экстраполяции, творческое и критическое мышление, дух новизны, стремление к рационализации и способность к синтезу. Кроме того, все это требует от церкви готовности вступить в диалог с нерелигиозными, секулярными акторами. В этом отношении на Западе условия были более благоприятными, чем на Востоке, — фактор, который имел решающее значение для инновационного богословского развития (Makrides 2012).

Все это станет более очевидным, если посмотреть на развитие западной политической теологии в разных ее проявлениях на протяжении истории и в настоящее время, обращая внимание на ее критическую функцию по отношению к различным христианским и государственным представлениям и концепциям (Wacker, Manemann 2008).

Древний источник политической теологии можно найти в «тройной теологии» (*theologia tripartita*) языческого римского политика и писателя Марка Теренция Варрона (116–27 до Р.Х.). Одним из трех видов теологии для него была *theologia civilis*, т. е. теология, связанная с социополитической функцией религии. Однако взгляды Варрона резко критиковал Августин, который в своем сочинении *De civitate Dei* («О граде Божием») сформулировал подробную и хорошо продуманную дуалистическую «теологию истории», чтобы объяснить исторические события с эсхатологической точки зрения, узаконить христианское мировоззрение перед лицом языческой критики и указать на постоянное напряжение между христианским и светским представлением о мире. Если мы сравним политическую теологию Августина с попыткой Евсевия на Востоке узаконить христианскую политику монархии и имперской власти, данной Богом человеческому обществу в подражание божественному суверенитету в отношении вселенной, мы увидим существенную разницу. Речь в данном случае идет не только о двух разных взглядах на христианство и политику, каждый из которых позднее стал влиятельным на Востоке и на Западе; речь идет также и о разнице в уровне мышления, дискурсивной силе, широте знаний и способности к синтезированию, которые более очевидны в случае Августина<sup>21</sup>.

Вопросы, относящиеся к политической теологии, рассматривались на Западе и позднее — например, Фомой Аквинским. Но настоящая революция в области политической теологии произошла в Западной Европе в XVII в. и она продолжается до сего дня разными путями и с разными целями. Сегодня соответствующие исследовательские направления и дискуссии посвящены попыткам глубоко продумать и теоретически обобщить основные темы политической теологии применительно к современной и постмодерной ситуациям. Довольно интересно, что этим занимаются как христианские, так и иные акторы (политические, научные, секулярные и т. д.), что обеспечивает как их

21 См.: Inowlocki, Zamagni 2011; Oort 2013.

плодотворное взаимодействие, несмотря на различия, так и открытие новых перспектив и направлений для будущих исследований. Кроме прочего, об этом свидетельствует «Компендиум социального учения Церкви», выпущенный Папским советом справедливости и мира в Ватикане в 2004 г.

Не приходится удивляться, что в Новое время православные, как правило, не участвовали в этой насыщенной междисциплинарной дискуссии в рамках политической теологии, что свидетельствует о том, что их подходы в данном случае имеют весьма ограниченную ценность. Их источники, византийские и иные, не совсем уместны сегодня, после радикальных перемен, которые произошли в Новое время, о чем мы будем более подробно говорить в следующем разделе.

Как уже отмечалось, важно понимать, что западая политическая теология постоянно развивается в тесной связи с социополитическими и иными трансформациями, которые происходят на Западе и требуют соответствующей рефлексии. Например, сохраняющееся напряжение между божественной и земной сферами в Августиновом смысле было одним из таких стимулов. Пространные размышления средневековых западных богословов, канонистов и других авторов о королевстве и короле как личности (а именно о «двух телах короля»<sup>22</sup>) невозможно отделить от общей атмосферы напряжения между церковью и политикой в те времена. Речь в данном случае идет не только о средневековой политической мысли, но и о том, что в раннее Новое время западные монархии начали развивать свою собственную политическую теологию. То же можно сказать и о правовом статусе избранного епископа в церкви и его отношениях со светским монархом: в XII и XIII вв. церковные юристы строили теории о том, как происходит наделение церковной властью, и создавали новую терминологию для обозначения церковного служения и церковной юрисдикции (Benson 1968). Стоит ли говорить, что ничего подобного не было на православном Востоке.

Следует также отметить, что характерные для православия отсутствие систематизации и анти-формализм касаются не только политической теологии, но и других сфер. Это справедливо применительно к социальному учению, которое было впервые систематизировано лишь в 2000 г. — Русской Православной Церковью (Makrides 2013), а также к каноническому праву (Kallis 2003, 244–251). И опять же следует отметить, что западные христианские церкви имеют долгую историю систематизации хорошо продуманного социального учения<sup>23</sup> и канонического права<sup>24</sup>. Но эти различия, по существу, являются чисто контекстуальными и не имеют ничего общего с мнимой «сущностью» православия, якобы не похожей на западно-христианскую. Тем не менее многие

22 См. классическое исследование Эрнста Канторовича: Kantorowicz 1997, с новым предисловием Уильяма Честера Джордана. [См. рус. пер.: Канторович 2014. — *Прим. перев.*]

23 См.: Heun, Honecker, Haustein, Morlok, Wieland 2006; Rauscher 2008.

24 См.: Hartmann, Pennington 2008; Szuromi 2014.

православные богословы и мыслители пытались сконструировать такую «сущность», исходя из того анти-формализма, о котором была речь выше. Западную склонность к дотошному исследованию, рационализации и систематизации критиковали как «порченую» и позитивистскую, противопоставляя ее апофатической традиции православного Востока. Создание программы социополитических трансформаций на основе христианского Евангелия рассматривалось как серьезная угроза для христианской эсхатологической традиции. Считалось, что христианство прежде всего должно изменять человеческую личность изнутри, тогда как изменение социальных структур должно стать лишь побочным следствием личностной трансформации. Поэтому неслучайно, что многие православные критикуют ту западную политическую теологию, которая получила развитие в Новое время, включая «теологию освобождения», возникшую в Латинской Америке<sup>25</sup>. Понятно, что такие установки не благоприятствуют дальнейшему развитию православной политической теологии.

### ХРИСТИАНСТВО И ВЫЗОВЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ

Наконец, еще одна причина (или совокупность причин), по которой в православии нет разработанной политической теологии, связана с тем, как эта религиозная традиция встречается с современностью и реагирует на ее вызовы. Здесь мы опять видим существенное отличие от западного христианства, которое более непосредственным образом соотнесено с современностью и глубоко ею затронуто. В конце концов, с исторической точки зрения современность была продуктом западноевропейского развития. Важно не забывать, что расцвет политической теологии на Западе связан именно с многочисленными вызовами, брошенными христианству в Новое время, с изменением всей структуры и облика западного мира, что буквально заставило западные церкви реагировать на новую ситуацию. Произошла перестройка их отношений с возникающими модерными национальными государствами, которые стали доминирующей политической формой и задали такие принципы для будущего развития, как разделение церкви и государства, религиозная нейтральность и секуляризация государства, утверждение религиозной свободы и терпимости.

Римский католицизм имел гораздо больше проблем с современностью, особенно после Французской революции и на протяжении всего XIX в., поскольку тогда под вопрос были поставлены его значительные социополитические привилегии и в целом его место в обществе. Он долгое время боролся с современностью и защищал себя, выдвигая альтернативы модерным социополитическим идеалам и представлениям. По существу, его собственная политическая теология возникла из длительного взаимодействия и противостояния с современным государством. Лишь после Второго Ватиканского собора

25 См.: Μεταλληνός 1981; Théraios 1987; Kallis 2003, 167–168, 285.

(1962–1965 гг.) римский католицизм занял более конструктивную позицию в отношении современности и признал ее легитимность, включая феномен современного светского и религиозно нейтрального национального государства (Uertz 2005). Это был долгий и болезненный процесс, в ходе которого имели место и возвратные движения, направленные на сохранение прав и привилегий католицизма в современную эпоху. Воздействие католических консервативных политических теоретиков (например, Жозефа де Местра и Доносо Кортеса) было очень сильным (например, на Карла Шмитта и др.) (Spektorowski 2002), хотя они и не представляли католический мейнстрим. Именно в этом контексте католическая политическая теология продолжала развиваться — укажем особенно на вклад Иоганна Баптиста Меца<sup>26</sup> с его «новой политической теологией» после Второй мировой войны. Это было связано с социальной критикой буржуазного христианства (Metz 1997), которая была одним из направлений политической теологии (Manemann 2002). Не стоит забывать и такое влиятельное направление 1960-х гг., как «теология освобождения» в католической Латинской Америке (Rowland 2007). Характерной чертой этих попыток был диалог христианской теологии с современной секулярной мыслью, что выразилось в употреблении марксистских категорий для опознания социальных проблем и понимания классового неравенства.

В случае протестантских церквей следует иметь в виду, что динамика изменений, порожденных Реформацией, была одной из движущих сил самой современности. Не раз отмечалось, что конфессионализация, начало которой положила Реформация, тесно связана с возникновением современного государства в протестантских регионах Центральной Европы (Schilling 2004), что, в свою очередь, оказало влияние и на римский католицизм (Reinhard 1999). В целом у протестантизма было меньше проблем с современностью, и он смог с большей легкостью адаптироваться к новой ситуации. И все же он все еще сталкивается с некоторыми вызовами, которые сказываются на убедительности свойственного для него религиозного подхода. Говоря кратко, и римский католицизм, и протестантизм были вынуждены, особенно в XIX в., перестроить свои структуры и свое послание ввиду стремительных социополитических перемен (Friedrich 2006). Здесь важно обратить внимание на то, что в протестантизме была сильна мироутверждающая установка и что он стал катализатором долгосрочных культурных изменений, что прекрасно показал Макс Вебер. Протестантизм выступил против традиционного для христианства дуализма церкви и мира, соединяя два Августиновых «града» и перенося духовные элементы в светскую сферу. Он также отдал приоритет социальной этике и социальному действию, равно как и различным имманентным аспектам христианства, что, среди прочего, касалось принятия принципа разделения церкви и государства с его территориальной целостностью, предполагающей

26 Иоганн Баптист Мец (1928–2019) — немецкий католический богослов, один из наиболее известных экспонентов политической теологии XX в. — *Прим. перев.*



контроль над церковью. Развитие протестантского взгляда на политику и государство (Heun, Honecker, Haustein, Morlok, Wieland 2006) было связано с этой его мироутверждающей ориентацией, а также с активным взаимодействием протестантизма с окружающей культурой. Все это привело к расцвету различных форм политической теологии в протестантской среде Европы и Америки<sup>27</sup>.

Возможно, наиболее показательным для Запада является тот факт, что светская политическая мысль и философия также находились в прямом или косвенном взаимодействии с христианской политической традицией и во многом испытали ее влияние. Таким образом, можно говорить не только о христианской, но и о светской политической теологии, а также об их явном пересечении. Наиболее очевидный пример этого мы видим в лице правоведа Карла Шмитта с его классическим кратким изложением политической теологии, в котором он указывал на то, что основные понятия современной политики являются секуляризованными версиями старых теологических понятий<sup>28</sup>. Политическая теология Шмитта является полемической и питается из разных источников (схоластическая философия, Гоббс, Гегель, Доносо Кортес). Его взгляды были восприняты по-разному и вызвали серьезную критику (например, со стороны Эрика Петерсона, протестантского богослова, обратившегося в католичество<sup>29</sup>). Но здесь нам важно прежде всего указать на то, что в современном западном мире политическая теология развивалась на высоком интеллектуальном уровне. Мы можем также указать и на другие примеры взаимодействия христианской и светской политической теологии в лице таких мыслителей, как Теодор Адорно, Вальтер Беньямин, Юрген Хабермас, Джорджо Агамбен и Славой Жижек, если упомянуть хотя бы некоторых. Современная иудейская политическая теология (например, у Лео Штрауса и Якоба Таубеса) также играла заметную роль в междисциплинарной дискуссии (Jäger 2013). Беглый взгляд на современную библиографию по политической теологии обнаруживает ее тематическую широту и многообразие подходов. Об этом свидетельствуют ежегодник *Politische Theologie* (выходит с 1995 г.), а также журналы *Political Theology* (с 2001 г.) и *Teologia polityczna: Rocznik filozoficzny* (с 2003 г.), посвященные сложным взаимоотношениям теологии и политики.

Другой связанный с политической теологией аспект западной ситуации — это активное участие в политическом процессе церковных групп, теологов и других христиан посредством создания политических партий и иных подобных движений<sup>30</sup>. Спектр такого рода инициатив довольно широк: католический социализм, христианский коммунизм, христианские левые, христианский анархизм, теоконсерватизм, национал-политический католицизм, христианские

27 См.: Niebuhr 1947; Sölle 1982; Moltmann 1984.

28 См.: Schmitt 1996 (первое издание: 1922) [см. рус. пер.: Шмитт 2000а. — Прим. перев.]; Schmitt 1925 [см. рус. пер.: Шмитт 2000б. — Прим. перев.].

29 См.: Peterson 1935. См. также: Geréby 2008.

30 См. различные статьи в книге: Minkenberg, Willems 2003, 229–299.

правые, клерикальный фашизм. Существование христианско-демократических партий разного происхождения и разных ориентаций также связано с долгой традицией политической теологии в различных западных контекстах (Kalyvas 1996). По существу, истоки христианской демократии следует искать в те времена, когда Римско-католическая церковь столкнулась с серьезными вызовами, связанными с Французской революцией (Maier 1975). Без сомнения, прямое вовлечение в политику имело не только положительные, но и весьма негативные результаты, если, например, вспомнить о «немецких христианах» (*Deutsche Christen*), теологически поддержавших национал-социализм в Германии, или о католиках, принадлежавших к *Action Française*, крайне правому политическому движению во Франции. Хотя легитимация определенных политических форм посредством теологических понятий, как правило, подвергалась критике, критическая роль теологии в определении принципиальных оснований политики всячески приветствуется<sup>31</sup>. Неслучайно папа Бенедикт XVI был в 2011 г. приглашен в германский парламент, где он выступил с важной речью, посвященной дискутируемому вопросу об основаниях современного государства, права и морали, а также об их секулярной легитимации<sup>32</sup>.

Если же обратиться к православному Востоку в период Нового времени, то нетрудно увидеть громадную разницу по сравнению с вышеописанной западной ситуацией. Православное христианство никогда вполне не переживало (западноевропейскую) современность и лишь отчасти сталкивалось с теми радикальными изменениями, которые она вызвала. Современность там, как правило, воспринималась как инородный феномен, внутренне связанный с «падшим Западом», с его богословскими уклонениями и историческим отчуждением от подлинного Православия. Поэтому большинство православных демонстрировали и поныне демонстрируют негативное отношение и даже отвращение к основным достижениям западной современности, например, к индивидуальным правам человека или светскому государству. Они также часто пытаются предложить альтернативу и, как им кажется, лучшие решения для выхода из тех тупиков, в которых оказалась западная современность, обращаясь, как правило, к домодерным источникам (патристическим и иным). Однако все это относится скорее к уровню дискурса, тогда как на уровне прагматики дела обычно обстоят по-другому. Так или иначе, встреча православного христианства с современностью пока остается неполной, противоречивой и двусмысленной, а исключения из этого правила немногочисленны, разрозненны и мало что значат. В конце концов, мы говорим о долгом процессе, результаты которого не могут быть немедленно проявлены или ощутимы. Именно в этом контексте формулируется современная православная политическая теология, которая, по понятным причинам, сильно отличается от западной. Важную роль в формировании такого дискурса играет традиционный православный

31 См.: Lammert 2013; Schmidt 2012.

32 См.: Essen 2012. См. также: Pfeiffer 2007.

антивестернизм, в соответствии с которым православная политическая теология вынуждена отличать себя от западной и опираться на свои собственные источники — из прошлого.

Основные черты православной политической теологии, развивавшейся начиная с XIX в., во многом определяются возникновением этно-религиозных национализмов на Балканах и в других православных контекстах<sup>33</sup>. Современная трансформация политической эсхатологии Византийской империи с ее идеей «земного Царства Божия» произошла именно в процессе интеграции православия в националистический дискурс возникающих национальных государств. И именно в этом контексте были сформулированы различные политические идеи, стратегии и концепции, связанные с православием и с представлением о собственном избрании — в качестве «нового избранного народа Божия». Примерами здесь являются националистическая «Великая идея»<sup>34</sup> в Греции<sup>35</sup> или представление о «Святой Руси» в Российской империи (Strickland 2013). Русские славянофилы также были сторонниками религиозно-культурного национализма, опирающегося на православную экклезиологию и порождающего мессианское видение истории, в которой русскому народу предстояло сыграть ключевую роль. Это было связано с их социальными и политическим взглядами (относительно автократии и проч.), которые были реакцией на конкретные изменения, которые имели место в России XIX в. или предполагались в будущем<sup>36</sup>. Все это и составляло политическую теологию славянофилов, хотя похожие элементы можно встретить и в религиозной философии Владимира Соловьева (Terpstra 2000).

Как уже говорилось, западная политическая теология возникла как реакция на глубокие социополитические изменения, которые имели место в Новое время. Подобное происходило и на православном Востоке на протяжении XX в., когда многие преимущественно православные страны оказались за «железным занавесом» коммунизма (Leustean 2010). Этот радикальный разрыв в православной истории, который вверг соответствующие церкви в пучину бед и преследований, побудил православных серьезно задуматься о политических проблемах и об отношениях церкви с государством, и эта тенденция усиливалась тем фактом, что коммунистические режимы, несмотря на заявляемый атеизм, подчинили эти церкви своим нуждам, т. е. инструментализировали их в своих всецело посюсторонних целях.

Это вызвало отрицательную реакцию со стороны многих православных священнослужителей и мыслителей, особенно в русской диаспоре на Западе,

33 См. специальный номер журнала *St. Vladimir's Theological Quarterly*, посвященный теме «Экклезиология и национализм»: *Ecclesiology and Nationalism 2013 (St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 57. No. 3/4)*.

34 Великая идея (Μεγάλη Ιδέα) — идея восстановления единого православного греческого государства на Балканах после освобождения от османского владычества. — *Прим. перев.*

35 См.: Kalaitzidis 2010; Χατζόπουλος 2014.

36 См.: Hughes 1993; Hughes 2000; Kolstø 2005; Rabow-Edling 2006, 117–133; Racu 2014.

которые стали пересматривать и критически оценивать традиционную для православного мира близость церкви к государству. Именно в таком контексте появились свежие идеи в области православной политической теологии, которые имели длительное воздействие на православный мир. Показательно, что тогда стали звучать заявления о необходимости большей социальной автономии церкви и ее освобождении от опеки государства, что характерно, например, для о. Сергия Булгакова, работы которого представляют собой наиболее серьезную современную попытку сформулировать православную политическую теологию<sup>37</sup>. То же можно сказать о других русских эмигрантах на Западе, например, связанных с журналом русской религиозной мысли «Путь», который издавался в Париже под редакцией Н. Бердяева и в котором нередко затрагивались социальные и политические вопросы (Arjakovsky 2013<sup>38</sup>).

Следующий этап в развитии православной политической теологии начался после падения коммунизма (1989–1991 гг.) и последующих политических трансформаций в восточной и юго-восточной Европе. Это время отмечено новым и возрастающим интересом к формулированию православной политической теологии, что диктовалось необходимостью реагировать на новые вызовы. В частности, это было сделано официально Русской православной церковью, которая в своем документе 2000 г. «Основы социальной концепции»<sup>39</sup> очертила, среди прочего, и свою политическую теологию — прежде всего в разделах, посвященных соотношению церкви и государства, церкви и нации, церкви и политики (Wasmuth 2014). Этот пространственный документ интересен прежде всего тем, что он представляет собой первую попытку со стороны православной церкви официально заявить о своей позиции по всему спектру соответствующих вопросов. В то же время такое изменение установки следует воспринимать с учетом истории русского православия в XX в. и пережитых им жестоких гонений в коммунистическую эпоху (1917–1991 гг.). В постсоветский период Русская церковь сделала особое усилие, чтобы представить свое новое и всеобъемлющее социальное видение и залечить раны прошлого, восстанавливая свои силы и влияние как в России, так и за рубежом. С точки зрения политической теологии, в этом документе Русская церковь демонстрирует неоднозначную позицию. Во многом она ориентирована на прошлое и на унаследованную православную, а также именно русскую традицию, что заметно в тех местах документа, где присутствует резкая критика перемен, принесенных западной современностью (например, возникновение светского государства). В то же время в документе признается, что церковь должна адаптироваться к современному секулярному устройству, даже если это нежелательно

37 См.: Bulgakov 1999. См. также: Tataryn 2002; Iacob 2011. См. также тексты православных авторов Г. Федотова, Б. Вышеславцева и С. Цанкова в сборнике: Althaus, Brunner, Demant 1935, 35–44, 183–213.

38 См. русское издание: Аржаковский 2000. — *Прим. перев.*

39 См. текст этого документа на сайте Московской Патриархии: Основы социальной концепции РПЦ 2008. — *Прим. перев.*

и предосудительно с православной точки зрения. Это опять же довольно прагматический и реалистический подход, хотя церковь продолжает заимствовать свои аргументы из домодерной, романтически-идеалистической ситуации, которая представлена как более «качественная» по сравнению с нынешней. Церковь стремится сохранить связь и взаимодействие с государством, хотя и готова отказать ему в повиновении, если его требования будут противоречить воле Божией, что опять же является знаком того, что происходит отказ от покорности церкви государству и раболепства перед ним. В целом же это все-таки амбивалентный документ, осциллирующий между традиционализмом и новаторством, хотя, безусловно, представляющий собой важный шаг в развитии православной политической теологии. В то же время главное отличие от западной ситуации здесь состоит в отсутствии диалога с секулярной современностью и с результатами ее осмысления (в политической философии, политической теории, социологии и т. п.), которые западная христианская мысль принимает всерьез, когда речь идет о формулировании политической теологии.

Падение коммунизма вызвало к жизни и другие — индивидуальные — попытки формулирования новой политической теологии в качестве реакции на современные вызовы, с которыми сталкивается православный мир, особенно связанные с переходом от тоталитаризма к либеральной демократии (Stoeckl 2008, 104–150). Неудивительно, что вопрос о совместимости православного христианства с западными идеями демократии, плюрализма, толерантности, гражданского общества, либерализма и мультикультурализма привлек много внимания, особенно когда некоторые западные авторы, такие как С. Хантингтон, выразили сомнение в такой совместимости. Соответствующие вопросы стали предметом дискуссии среди некоторых православных богословов и священнослужителей из стран бывшего советского блока, которые, с одной стороны, попытались сформулировать новую политическую теологию, а с другой — указывали на недостатки православного мира, в частности, на его отставание от современности и его нежелание на нее реагировать. Они также критически отнеслись к традиционному православному антизападничеству, которое рассматривали как серьезное препятствие для эволюции православного христианства в нынешних условиях. Среди таких авторов следует назвать румынского богослова Раду Преда (Preda 2008), сербского священника и богослова Радована Биговича (Bigović 2009) и русского священника и богослова Вениамина Новика (Вениамин (Новик) 1999).

Кроме того, некоторые православные богословы и мыслители из США пытались найти нечто общее между их православной верой и православным политическим наследием (например, его имперским прошлым), с одной стороны, и современным либерально-демократическим политическим устройством, с другой (Gvosdev 2000). Вне зависимости от ответа на вопрос о том, возможно ли реализовать их идеи и предложения на практике, совершенно очевидно, что православная мысль пытается совершить прорыв к новой

политической теологии, особенно в американском либерально-демократическом контексте. Здесь прежде всего надо указать на соответствующую попытку Аристотеля Папаниколау (Papaniolaou 2012). Начав с критики Евсевия Кесарийского и связанной с ним константиновской имперской модели в православной политической теологии, он пытается обнаружить потенциал ключевых православных богословских концепций (таких как обожение, евхаристическое бого-человеческое общение, персонализм, мистицизм), но не в смысле внутреннего ухода или мироотрицающей установки, а в смысле их применения к публично-политической сфере, чтобы обратить внимание на социальное измерение православной духовной жизни. Вступая в диалог с политическим богословами (Стэнли Хауэрвас) и с представителями движения «радикальная ортодоксия» (Джон Милбанк), которые считают современные либерально-демократические принципы противоречащими христианству, Папаниколау делает попытку с православных позиций обосновать противоположную точку зрения. Его мысль — это не ностальгический возврат к «византийской» единообразной политико-религиозной культуре, а стремление конструктивно реагировать на либеральную современность.

В то же время это скорее единичные примеры попыток обновить православную политическую теологию на фоне все еще доминирующих голосов традиционалистов, исполненных глубокого недоверия к западно-христианскому миру и его специфическому пути в современность. В целом та политическая роль, которую играют западные христианские церкви, особенно Римско-католическая, с православной стороны подвергается суровой критике как серьезное отклонение от изначального христианского духа. С точки зрения многих православных, существование государства Ватикан — это прискорбный факт, вызывающий осуждение. Идея в том, что, хотя церковь в принципе не является аполитичной, она не должна выполнять прямых политических функций. Единственное исключение — это критические моменты в истории народа или государства, когда церковь должна временно взять на себя руководящую роль в обществе, пока не наступит стабильность. Это во многом связано с традиционной «этнархической» ролью православной церкви. В то же время считается неправильным временно превращать в постоянное. Поэтому когда после Второй мировой войны архиепископ Афинский Дамаскин (1941–1949) был регентом в течение почти года, это оправдывалось тем, что тогда был критический, поворотный момент в современной истории Греции<sup>40</sup>, тем более что он вскоре отказался от этой политической позиции. Другой подобный пример — Архиепископ Кипрский Макарий III (1950–1977), который стал первым президентом Республики Кипр (1960–1977), а Кипрская церковь имеет долгую этнархическую традицию (Roudometof 2014, 102–118). В то же время это совмещение им церковного и государственного служения (вплоть до его смерти) стало причиной внутреннего кризиса в Кипрской церкви (1971–1973 гг.), поскольку оно

40 См.: Anastasakis 2015, 35–58 и текст книги в целом.

рассматривалось как несовместимое с православной традицией и каноническим правом (Roudometof 2010, 275). Неслучайно, что православные церкви обычно не разрешают клирикам становиться членами парламента или занимать другие политические позиции, что указывает на особо чувствительное отношение православных к прямому участию церкви в партийной политике и избирательных кампаниях. То же самое касается и учреждения православной политической партии непосредственно церковью, так как это воспринимается как недолжное и неправильное смешение двух разных и отдельных юрисдикций — церкви и государства. Тем не менее возможность существования православной политической партии в разных формах и комбинациях все-таки присутствует в православном воображении (Τσιρώνης 2010). Но если это и так, соответствующей политической теологии пока не появилось — рядом с систематическим документом Русской православной церкви «Основы социальной концепции»<sup>41</sup>.

Были и другие попытки сформулировать в антизападническом ключе православную политическую теологию, которая была бы в теоретическом отношении более фундирована. Таков случай греческого философа и богослова Христоса Яннараса, который предпринял соответствующую попытку после отстранения от власти военной хунты в Греции (1967–1974 гг.). Яннарас знал западную «новую политическую теологию» с ее марксистскими пристрастиями, но отнесся к ней критически по многим причинам и, в частности, потому, что она опирается на наукообразные, систематически организованные теоретические и позитивистские основания, рационально регулирует права и желания, ассоциирована с социальным активизмом и оптимизмом, привержена утилитаризму и в целом является частью западного модерного проекта со всеми его очевидными тупиками. В противовес этому Яннарас взялся сформулировать политическую теологию, опирающуюся не на утилитаристские цели, а на человеческую правду и экзистенциальную подлинность. Речь в данном случае идет о политике, соответствующей реальным человеческим нуждам, целью которой является создание истинного общества личностей и любовные и подлинные отношения, образец которых — богооткровенный тринитарный прототип любви (Γαννάρης 1983). В целом Яннарас выступает за открытую, гибкую и адаптивную политическую теологию и соответствующее действие, обращаясь при этом к богатству православной церковной жизни и к апофатической традиции (Yannaras 1986). Его концепция политики основывается на древнегреческом (модель полиса) и восточно-православном наследии и принципиально отличается от западной (Yannaras 1983).

Как уже говорилось выше, главной чертой современной православной политической теологии является ее традиционализм, т. е. ее зависимость от

41 В 2020 г. Константинопольский патриархат принял документ «За жизнь мира: на пути к социальному этосу Православной церкви», который является вторым опытом формулирования православной социальной доктрины. См. рус. пер.: За жизнь мира 2020. — *Прим. перев.*

прошлых исторических эпох и социополитических моделей. Пример этого — так называемый «политический исихазм»<sup>42</sup>, который в последнее время привлек некоторое внимание как специфическая форма православной политической теологии и практики. Это направление связано с возросшим интересом современной православной мысли к исихазму и наследию Григория Паламы — интересом, который особенно оживился начиная с 1960-х гг. Идея «политического исихазма» отсылает к тем временам поздней Византии, когда приверженцы исихазма занимали политические позиции в Константинополе после окончания в 1347 г. гражданской войны. Сам термин был первоначально предложен русским медиевистом Гелианом Прохоровым<sup>43</sup> и позднее живо обсуждался в различных контекстах. Но недавно Владимир Петрунин попытался обнаружить дух «политического исихазма» в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», указывая тем самым на преемственность современной политической теологии по отношению к этой православной традиции<sup>44</sup>. Утверждалось также, что эта идея исторически соответствует другим православным контекстам (например, болгарскому и румынскому) в периоды позднего Средневековья и раннего Нового времени; например, что это касается господаря Валахии Нягое Басараба (1481/2–1521), который, безусловно, находился под влиянием исихастского богословия (Grigore 2015). Дух «политического исихазма» также был обнаружен в работах влиятельного греческого православного богослова о. Иоанна Романидеса и уже упоминавшегося Хр. Яннараса (Paune 2011). Считается, что эта политическая сторона исихазма восходит к ученому и влиятельному Константинопольскому патриарху Фотию, который в IX в. пытался усилить патриаршую власть за счет ослабления власти императора<sup>45</sup>. Позднее в Византии от нескольких патриархов-исихастов исходили притязания на универсальную власть; поэтому некоторые авторы, описывая эту модель православной политической теологии, предпочитают говорить о «политическом фотианстве» (Mureşan 2012). Подобные оценки иногда получают развитие в нынешнем политическом контексте посткоммунистической России, о чем свидетельствует фильм архимандрита Тихона (Шевкунова) «Гибель империи. Византийский урок» (2008) (Pаркова 2009), а также попытки легитимировать с религиозной точки зрения эсхатологическую войну за новый мировой порядок между «третьим Римом» (Москвой) и «третьим Карфагеном» (Вашингтоном)<sup>46</sup>. Во всех этих начинаниях заметно присутствие особой неовизантийской православной теологии, критически настроенной по отношению к Западу (например, к его секулярной и либеральной современности).

42 См. обзорную статью Кристины Штёкль в настоящем номере журнала. — *Прим. перев.*

43 См.: Прохоров 1968; Prokhorov 1979.

44 См.: Петрунин 2009; См. также: Stoeckl 2010; Петрунин, Штёкль, Хоружий 2013.

45 Barker 1957, 109–117; Ritter 2005, 258–267.

46 См. интеллектуальный клуб «Катехон» и альманах «Северный Катехон» Аркадия Малера. См. также веб-сайт: <http://www.katehon.ru>



В любом случае, византологи и другие ученые могут выразить серьезные сомнения относительно историчности и реального практического значения такого рода феномена в поздней Византии, и остается вопрос, не являются ли такие реконструкции византийской истории произвольными и идеологически нагруженными.

Сказанное выше, конечно, не исчерпывает всего спектра соответствующего нынешнего православного дискурса. Следует упомянуть также попытку пересмотреть вопрос о политической теологии, предпринятую греческим богословом Панделисом Калаицидисом, который выступает за обновление православной теологии и ее диалог с современным миром (Willert 2014). Он дает широкую панораму политической теологии во взаимодействии со всеми основными направлениями западной теологии и мировыми процессами (включая Карла Шмитта) и делает попытку очертить контуры будущей православной политической теологии, опирающейся на опыт евхаристической общины и на православную эсхатологию, которая может стать системой координат и способствовать не только личностной, но и социальной и космической трансформации. Он критикует более ранние формы политической теологии, получившие развитие в рамках православного мира, и характерную для них ностальгическую идеализацию прошлого, включая Евсевия Кесарийского и византийский цезаропапизм, равно как и позднейшую националистическую этно-теологию многих православных церквей (Kalaitzidis 2012, 81–139).

В связи с нашей темой следует остановиться и на том, что в православной среде наблюдается недостаток серьезного и плодотворного взаимодействия между православными и иными акторами (политическими, светскими и проч.) ради формулирования православной политической теологии. Хотя современные православные богословы нередко пытаются учитывать позиции другой стороны, это, как правило, не встречает ответной реакции, так как там принимают во внимание прежде всего западный вклад как неотъемлемую часть самого современного проекта (Λίτοβατς, 2002). Так, например, известный греческий философ Панайотис Кондилис (1943–1998), который систематически изучал мысль Карла Шмитта<sup>47</sup> и опубликовал перевод его знаменитого текста на греческий язык со своими комментариями<sup>48</sup>, не проявлял никакого интереса к православной традиции своей страны. Живя между Германией и Грецией, он гораздо больше интересовался проектом западноевропейской современности и ее глобализации, никогда всерьез не принимая православную традицию.

Несмотря на это, можно обнаружить и другие, хотя и изолированные и весьма специфичные, попытки создать нечто вроде православной политической теологии со стороны не-богословов. Показательным здесь является случай Костаса Зурариса, политолога, который в конце 1970-х гг. начал систематические поиски подлинной греческой политической традиции, которая, на

47 См.: Kondylis 1995; см. также: Kondylis 1994.

48 См. издание: Σμτ 1994 (перевод, примечания и постскрипtum Панайотиса Кондилиса).

его взгляд, была искажена западными исследователями. После того, как закончился марксистский и атеистический этап его жизни, Зурарис стал в другом ракурсе, диахронически, изучать интеллектуальные и культурные источники эллинизма, что привело его к встрече с греческой православной традицией. Он всерьез отнесся к этой традиции и пришел к выводу, что искомым им политический этос можно обнаружить в различных православных, культурных и народных источниках, которыми стали пренебрегать. В конечном счете, он привлек все эти источники, чтобы критиковать западное интеллектуальное доминирование (например, Евросоюз) и отстаивать значимость особого политического этоса греко-православного Востока<sup>49</sup>. Подобный антивестернизм, хотя и опирающийся на другие предпосылки и преследующий иные цели, мы можем найти у греческого историка и политолога Димитриса Кицикиса, который преподавал в основном в Канаде и тоже был марксистом, прежде чем обратиться к геополитике и православной традиции. Он является главным теоретиком «промежуточной области» — представления о геополитической значимости региона, расположенного между Западной Европой и Дальним Востоком. Кицикис нередко публично озвучивал свои взгляды на будущее греческой политики, заявляя, что в ней православная традиция и ее приверженцы будут играть особо важную роль (Κιτσικίης 2001). Более нейтральной была интересная попытка Димитриса Кисудиса использовать политическую теологию Доносо Кортеса и Карла Шмитта применительно к греческому случаю для того, чтобы объяснить соперничество и конфликты между церковью и государством в период, когда предстоятелем Элладской церкви был Архиепископ Христул (1998–2008). Кисудис построил свой анализ вокруг трех ключевых терминов, или концептов, — *eikon* (икона), *ethnos* (нация) и *nomos* (закон) — и продемонстрировал, как Элладская церковь понимает и употребляет их в политическом и богословском смысле, указывая на то, что именно это и привело к ее конфликтам с современным греческим государством (Kisoudis 2007).

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что политическая теология все-таки присутствует в православном мире, и в подтверждение этого мы можем сослаться на другие материалы<sup>50</sup>, включая статью в посвященном политической теологии сборнике, в котором речь идет об идеях о. Сергия Булгакова, Павла Евдокимова и матери Марии (Скобцовой) (Plekon 2004). Православная мысль все больше склоняется к тому, чтобы критически отнестись к своему политическому прошлому, которое не помогает осмыслить нынешнюю глобальную ситуацию<sup>51</sup>. В то же время, несмотря на активизацию в последнее время православного дискурса в рамках политической теологии, его отличия от западного дискурса — как христианского, так и иного — остаются весьма значительными. Православная мысль затрагивала соответствующую проблематику

49 См.: Ζουράρις 2001; Ζουράρις 2010; Ζουράρις 2012.

50 См.: Νικολαΐδης 1987; Αθανασοπούλου-Κυπρίου 2011; Djogo 2012; Panaite 2013.

51 Ср.: McGuckin 2008, 380–398.

не систематически, а спорадически, и потому ее интеллектуальное влияние весьма ограничено. Кроме того, нельзя не отметить существенную разницу между восточно-православной и западно-христианской политической теологией в том, что касается степени ее разработанности: первая гораздо менее теоретична и почти не опирается на философию, равно как и на социальные и политические науки. К тому же западная христианская политическая теология является в большей степени мироутверждающей, тогда как восточно-православная в своих установках до сих пор остается скорее неотмирной и, так сказать, анти-мирской.

### ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Вопрос о политической теологии — не единственный, который можно рассматривать в перспективе сравнения Востока и Запада. Существует немало и других, так или иначе с ним связанных, рассмотрение которых приведет почти к тем же результатам, т. е. обнаружит различия между Востоком и Западом как в прошлом, так и в настоящем. Так, например, социальное мышление всегда присутствовало в православных контекстах<sup>52</sup>, но и в данном случае отличие от западного христианства очевидно. Как было отмечено, восточно-православная перспектива не представлена в нынешних международных и междисциплинарных дискуссиях о политической теологии — как правило, она там просто отсутствует<sup>53</sup>. В соответствующем дискурсе доминируют западные (христианские) подходы, хотя в последнее время делаются попытки затронуть и другие религии и культуры (например, ислам) (March 2013). Православная политическая теология не вызывает особого международного интереса, в отличие от ситуации, сложившейся в посткоммунистических странах. Создается впечатление, что мало кто в неправославном мире ожидает от православной стороны какого-либо серьезного вклада в политическую теологию, если вообще ожидает; иначе говоря, ожидает того, что породило бы живую дискуссию и открыло бы новые горизонты для будущих исследований и размышлений.

По всей вероятности, это связано в том числе с пресловутым традиционализмом православных, которые стремятся связать современные феномены с домодерными обстоятельствами и как-нибудь «легитимировать» первые посредством отсылки ко вторым. Целью здесь являются реформы на основании собственной традиции, патристической или иной, что, например, происходит при обнаружении концепции общественного договора, которая была разработана современной политической мыслью (Джон Локк), в сочинениях Иоанна Златоуста (Gvosdev 2003). На первый взгляд такие параллели могут представляться интересными, и все же они не обязательно подразумевают позитивное

52 Относительно России см.: Костюк 2013.

53 См. коллективное издание: De Vries, Sullivan 2006, где восточное православие вообще не рассматривается.

восприятие и принятие современности со стороны православных, поскольку они в основном сосредоточены на славном православном прошлом, которое оценивается так, будто оно — по ту сторону настоящего и будущего. Такая принципиальная ориентация, до сих пор заметная в большинстве православных богословских размышлений, обычно воспринимается внешними как не отвечающая современным требованиям и потому неинтересная. В конце концов, западная политическая теология обсуждает факты и ставит вопросы, которые обычно находятся вне поля зрения православных, так как она предполагает осознание проблем современности и старается найти на них ответы (Terpstra 2013). Возможно, это печальный факт для православной стороны, но к нему следует отнестись позитивно — в том смысле, что он может быть воспринят как стимул для самоанализа и самокритики, для конструктивного осмысления современности и поиска новых идей.

С другой стороны, не надо сожалеть о том, что в православном христианстве нет политической теологии западного типа. Необходимо рассматривать этот вопрос нейтрально и без оценки в категориях хорошего и плохого. В конце концов, история показывает, что политическая вовлеченность церкви может приводить и к нежелательным ситуациям и осложнениям. Это становится яснее, если мы обращаем внимание на разницу объектов социальной критики на Востоке и на Западе, а также последствий такой критики, особенно в Новое время. На Западе Римско-католическая церковь стала главным объектом жесточайшей критики и как институт, и как союзник «старого режима» — например, во время Французской революции. Как правило, секулярные и иные акторы критиковали ее за то, что она является автономным религиозно-политическим образованием и при этом продвигает консервативное социальное видение, обладая мощным транснациональным влиянием в Европе и за ее пределами. Таким образом, атаки на Римско-католическую церковь были атаками именно на нее, и их целью было ограничение именно ее многообразного социального влияния и (политической) власти.

Что касается православного Востока, то в данном случае церковь часто критиковали за то, что у нее отсутствует социальное сознание и что она избегает обращаться к социополитическим проблемам, но при этом она сама никогда не была там главным объектом критики. Такая критика в основном была направлена на государство, правительство или политические партии, которые, как считалось, и должны заниматься решением соответствующих проблем. Именно потому что там церковь никогда не была автономным актором в общественной сфере и не была вынуждена принимать решения или действовать самостоятельно, ее критиковали только «во вторую очередь», и ущерб, который она претерпевала, был лишь побочным следствием социополитических революций и переворотов. Так, например, в случае Октябрьской революции 1917 г. в России Русская церковь воспринималась как элемент царского режима, и поэтому большевики относились к ней враждебно. Но их главной мишенью была не она, а старое имперское государство. Позднее церковь сильно

пострадала в Советском Союзе, но смогла выжить, следуя различным стратегиям, хотя и в неблагоприятных обстоятельствах. Это очевидный пример того, как православная церковь стала жертвой радикальных социополитических изменений, не будучи сама по себе их причиной.

Учитывая все вышесказанное, следует отметить, что предпринятое нами сравнение не имело целью указать на превосходство западного латинского христианства над восточным православным в том, что касается политической теологии, и критиковать последнее за ее недостаток. Мы говорили о различных факторах, которые исторически формировали эти церкви и сохраняют свое влияние до сего дня. Рассматривая различие исторических траекторий Востока и Запада, мы можем лучше понять культурную специфику этих церквей и их приоритеты. В то же время эти различия никоим образом не отражают некую «сущность» каждой из этих церквей — как бы вне времени и истории. Выше мы старались показать, что такие различия связаны просто с разными социополитическими и иными обстоятельствами, оказывавшими влияние на эти церкви. Эти церкви постоянно изменяются и адаптируются к внешней ситуации, когда приходит время, этого требующее. Проблема в том, что такие изменения происходят медленно и на протяжении долгого времени, а потому их сразу не замечают. Это касается и политической теологии. Ее развитие на православном Востоке, по сравнению с латинским Западом, происходило в определенных социально-исторических условиях, о которых говорилось выше. Развитие православной политической теологии с самого начала сдерживалось различными факторами; она никогда не могла быть систематической и автономной. Но это опять же обусловлено историческими обстоятельствами. И это ничего не говорит о будущем, которое может принести «сюрпризы», и не только в рассматриваемой области, но и шире, поскольку православное христианство продолжает эволюционировать, приобретает новый опыт, формулирует новую повестку для мысли и стратегии для действия в соответствии со своим самопониманием, социальным присутствием и религиозным посланием.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Althaus P., Brunner E., Demant V. A. (1935) *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*. 2. Ausg. Geneva: Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum.
- Amerise M. (2007) «Monotheism and the Monarchy: The Christian Emperor and the Cult of the Sun in Eusebius of Caesarea». *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Bd. 50. S. 72–84.
- Anastasakis P. (2015) *The Church of Greece under Axis Occupation*. New York: Fordham University Press (World War II — the global, human, and ethical dimension).
- Arjakovsky A. (2013) *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940*. Transl. into English by J. Ryan, ed. by J. A. Jillions, M. Plekon. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- Barker E., ed. (1957) *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus*. Passages from Byzantine Writers and Documents translated with an Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Barnes T. D. (1993) *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Benson R. L. (1968) *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*. Princeton, NJ: Princeton University Press (Princeton Legacy Library).
- Bigović R. (2009) *The Orthodox Church in the 21st Century*. Transl. into English by P. Šerović. Belgrade: Foundation Konrad Adenauer, Christian Cultural Center.
- Bringmann K. (1998) «*Imperium und Sacerdotium: Bemerkungen zu ihrem ungeklärten Verhältnis in der Spätantike*». *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*. Hrsg. von P. Kneissl, V. Losemann. Stuttgart: Franz Steiner. S. 61–72.
- Bulgakov S. (1999) *Towards a Russian Political Theology*. Ed. with comment. and transl. R. Williams. Edinburgh: T&T Clark.
- Casiday A. (2012) «Neagoe Basarab». *The Orthodox Christian World*. Ed. by A. Casiday. London; New York: Routledge. P. 310–317.
- Clauss M. (1993) «Die *συμφωνία* von Kirche und Staat zur Zeit Justinians». *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*. Hrsg. von K. Dietz, D. Hennig, H. Kaletsch. Würzburg: Der Christliche Osten. S. 579–593.
- De Vries H., Sullivan L. S., eds. (2006) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Djogo D. (2012) «Trinity, Society and “Political Theology”». *International Journal of Orthodox Theology*. Vol. 3. No. 2. P. 89–112.
- Dvornik F. (1966) *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. 2 vols. Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies (Dumbarton Oaks studies. Vol. 9).
- Ecclesiology and Nationalism (2013) *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Ecclesiology and Nationalism. Vol. 57. No. 3/4.
- Essen G., hg. (2012) *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*. Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie Kontrovers).
- Field L. L. Jr. (1998) *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180–398)*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press (Publications in Medieval Studies. Vol. 28).
- Friedrich M. (2006) *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch: Das 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Zugänge zur Kirchengeschichte. Bd. 8).
- Geréby G. (2008) «Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmit». *New German Critique*. Vol. 35. No. 3 (105). P. 7–33.
- Grigore M.-D. (2015) *Neagoe Basarab — Princeps Christianus. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513–1523)*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums. Bd. 10).
- Gvosdev N. K. (2000) *Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics*. Huntington, NY: Troitsa Books.

- Gvosdev N. K. (2003) «St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract?». *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*. Vol. 3. P. 150–153.
- Hartmann W., Pennington K., eds. (2008) *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington, DC: Catholic University of America Press (History of Medieval Canon Law).
- Herrin J. (2008) *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*. London: Penguin.
- Heun W., Honecker M., Haustein J., Morlok M., Wieland J., hg. (2006) *Evangelisches Staatslexikon*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hollerich M. J. (1990) «Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First “Court Theologian”». *Church History*. Vol. 59. No. 3. P. 309–325.
- Hughes M. (1993) «“Independent Gentlemen”: The Social Position of the Moscow Slavophiles and Its Impact on Their Political Thought». *The Slavonic and East European Review*. Vol. 71. No. 1. P. 66–88.
- Hughes M. (2000) «State and Society in the Political Thought of the Moscow Slavophiles». *Studies in East European Thought*. Vol. 52. No. 3. P. 159–183.
- Iacob R. C. (2011) *Sophia, the Wisdom of God: An Eastern Christian Political Theology in the Sophiology of Sergei Bulgakov* (MA Thesis, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven).
- Inowlocki S., Zamagni C., eds. (2011) *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical and Theological Issues*. Leiden; Boston: Brill.
- Jäger L. (2013) *Unterschied. Widerspruch. Krieg.: Zur politischen Theologie jüdischer Intellektueller*. Vienna; Leipzig: Karolinger.
- Kalaitzidis P. (2010) «Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece». *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Vol. 54. No. 3/4. P. 365–420.
- Kalaitzidis P. (2012) *Orthodoxy and Political Theology*. Transl. into English by Fr. Gr. Edwards. Geneva: WCC (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series).
- Kallis A. (2003) *Das hätte ich gerne gewußt: 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen*. Münster: Theophano Verlag (Orthodoxe Perspektiven. Bd. 3).
- Kalyvas S. N. (1996) *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press (The Wilder House Series in Politics, History and Culture).
- Kantorowicz E. H. (1997) *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press (Princeton Classics).
- Kisoudis D. (2007) *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Kolstø P. (2005) «Power as Burden: The Slavophile Concept of the State and Lev Tolstoy». *The Russian Review*. Vol. 64. No. 4. P. 559–574.
- Kondylis P. (1994) «Nur Intellektuelle behaupten, dass Intellektuelle die Welt besser verstehen als alle anderen (Interview von Marin Terpstra mit P. Kondylis)». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 42. Heft 4. S. 683–694.
- Kondylis P. (1995) «Jurisprudenz, Ausnahmezustand und Entscheidung. Grundsätzliche Bemerkungen zu Carl Schmitts “Politische Theologie”». *Der Staat*. Bd. 34. Heft 3. S. 325–357.

- Kostjuk K. (2005) *Der Begriff des Politischen in der Russisch-Orthodoxen Tradition: Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Lammert N. (2013) «Politik und Religion: Erwartungen und Ansprüche». *Ökumenische Rundschau*. Bd. 62. Heft 3. S. 309–319.
- Lautsen C.B. (2013) «Studying Politics and Religion: How to Distinguish Religious Politics, Civil Religion, Political Religion, and Political Theology». *Journal of Religion in Europe*. Vol. 6. No. 4. P. 428–463.
- Leustean L. N., ed. (2010) *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991*. London; New York: Routledge.
- Luhmann N. (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maier H. (1975) *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag (dtv Wissenschaftliche Reihe).
- Makrides V. N. (2011) «Die politische Aufgabe der Kirche: Bemerkungen anhand der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche». *Die politische Aufgabe von Religion: Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*. Hrsg. von I. Dingel, Ch. Tietz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 87). S. 219–243.
- Makrides V. N. (2012) «Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms?». *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*. Ed. by T. S. Willert, L. Molokotos-Liederman. Farnham: Ashgate. P. 19–50.
- Makrides V. N. (2013) «Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?». *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*. Vol. 23. P. 281–312.
- Manemann J. (2002) *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*. Münster: Aschendorff (Münsterische Beiträge zur Theologie).
- March A. F. (2013) «Genealogies of Sovereignty in Islamic Political Theology». *Social Research: An International Quarterly*. Vol. 80. No. 1. P. 293–320.
- McGuckin J. A. (2008) *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- McGuckin J. A., ed. (2011) *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Vols. 1–2. Oxford; New York: Wiley-Blackwell.
- Metallinos G. (1989) «Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität». *Orthodoxes Forum*. Bd. 3. Heft 1. S. 83–91.
- Metz J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967–1997*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Minkenbergh M., Willems U., hg. (2003) *Politik und Religion, Politische Vierteljahresschrift*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag (Politische Vierteljahresschrift. Sonderheft 33/2002).
- Moltmann J. (1984) *Politische Theologie — Politische Ethik*. München: Christian Kaiser.
- Mureşan D. I. (2012) «The Hesychasts: “Political Photianism” and the Public Sphere in the Fourteenth Century». *The Orthodox Christian World*. Ed. by A. Casiday. London; New York: Routledge. P. 294–302 (The Routledge Worlds).



- Niebuhr R. (1947) *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Nikolaou T. (1981) «Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen». *Vigiliae Christianae*. Vol. 35. No. 1. P. 24–31.
- Oort J. van (2013) *Jerusalem and Babylon: A Study of Augustine's "City of God" and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill.
- Panaite O. (2013) «The Theological Background of Political Philosophy in Early Christianity: An Essay on Orthodox Political Theology». *International Journal of Orthodox Theology*. Vol. 4. No. 1. P. 127–149.
- Papanikolaou A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Papkova I. (2009) «Saving the Third Rome: "Fall of the Empire", Byzantium and Putin's Russia». *Reconciling the Irreconcilable*. Ed. by I. Papkova. Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conference Proceedings. Vol. 24. *Institute for Human Sciences (IWM)*. URL: <http://www.iwm.at/publications/5-juniorvisiting-fellows-conferences/vol-xxiv/saving-the-third-rome/>
- Parry K., Melling D. J., Brady D., Griffith S. H., Healey J. F., eds. (2001) *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
- Parry K., ed. (2007) *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Payne D. P. (2011) *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John S. Romanides and Christos Yannaras*. Lanham: Lexington Books.
- Peterson E. (1935) *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner.
- Pfeiffer A. (2007) *Religion und Politik in den Schriften Papst Benedikts XVI: Die politischen Implikationen des Joseph Ratzinger*. Marburg: Tectum.
- Plekon M. (2004) «Eastern Orthodox Thought». *The Blackwell Companion to Political Theology*. Ed. by P. Scott, W. T. Cavanaugh. Malden, MA: Wiley-Blackwell. P. 93–106.
- Podskalsky G. (1972) *Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 u. 7) und der tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20), Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. München: Wilhelm Fink (Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der Philosophischen Fakultät. Bd. 9).
- Podskalsky G. (1977) *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jahrhundert), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. München: C. H. Beck (Byzantinisches Archiv. Heft 15).
- Podskalsky G. (1981) «Orthodoxe und westliche Theologie». *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Bd. 31. S. 513–527.
- Podskalsky G. (1983) «Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode: Aspekte und Perspektiven eines ökumenischen Problems». *Theologie und Philosophie*. Bd. 58. Heft 1. S. 71–87.
- Podskalsky G. (2002) *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*. Erfurt: Universität Erfurt (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 2/2002).

- Podskalsky G. (2003) *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*. Wiesbaden: Harrassowitz (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa. Bd. 25).
- Preda R. (2008) «Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und “babylonischer Gefangenschaft” in der EU». *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Hrsg. von I. Gabriel. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag. S. 285–312.
- Prokhorov G. M. (1979) «L'Hésychasme et la pensée sociale en Europe orientale au XIVe siècle». *Contacts*. Vol. 31. P. 25–63.
- Rabow-Edling S. (2006) *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism*. Albany: State University of New York Press (SUNY Series in National Identities).
- Racu A. (2014) «From Ecclesiology to Christian Populism: The Religious and Political Thought of Russian Slavophiles». *South-East European Journal of Political Science*. Vol. 2. No. 1. P. 39–70.
- Rapp C. (1998) «Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as “Bishop”». *The Journal of Theological Studies*. Vol. 49. No. 2. P. 685–695.
- Rauscher A., hg. (2008) *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Reinhard W. (1999) «Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age». *The German Reformation: The Essential Readings*. Ed. by C. S. Dixon. Oxford; Malden, MA: Wiley-Blackwell. P. 169–192.
- Ritter A. M. (2005) «Kirche und Staat» im Denken des frühen Christentums: Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike. Bern: Peter Lang (Traditio Christiana: Texte und Kommentare zur patristischen Theologie. Bd 13).
- Roudometof V. (2010) «The Orthodox Church of Cyprus». *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991*. Ed. by L. N. Leustean. London; New York: Routledge. P. 271–281.
- Roudometof V. (2014) *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*. London; New York: Routledge.
- Rowland C., ed. (2007) *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Companions to Religion). (Первое издание: Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Runciman S. (2003) *The Byzantine Theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press. (Первое издание: Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Savramis D. (1963) «Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen “außerweltlichen” Askese». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. (Sonderheft) Bd. 7. S. 334–358.
- Schilling H. (2004) «Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm». *Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Ed. by J. M. Headley, H. J. Hillerbrand, A. J. Papalas. Burlington, VT: Ashgate. P. 21–35.
- Schmidt H. (2012) *Religion in der Verantwortung: Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*. Berlin: Ullstein.
- Schmitt C. (1925) *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner.
- Schmitt C. (1996) *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Repr. 7. Ausg. Berlin: Duncker & Humblot (Первое издание: Berlin: Duncker & Humblot, 1922).

- Scott P., Cavanaugh W. T., eds. (2004) *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Singh D. (2015) «Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues». *The Harvard Theological Review*. Vol. 108. No. 1. P. 129–154.
- Sölle D. (1982) *Politische Theologie*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Spektorowski A. (2002) «Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism». *Journal of the History of Ideas*. Vol. 63. No. 2. P. 283–302.
- Stoeckl K. (2008) *Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums. Bd. 4).
- Stoeckl K. (2010) «Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church». *Studies in East European Thought*. Vol. 62. No. 1. P. 125–133.
- Strickland J. (2013) *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution*. Jordanville, NY: Holy Trinity.
- Stringer D. (1982) «The Political Theology of Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea». *The Patristic and Byzantine Review*. Vol. 1. No. 2. P. 137–151.
- Szuromi S. A. (2014) *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections: Texts, Manuscripts, Concepts*. Berlin: Frank & Timme (Aus Religion und Recht. Bd. 18).
- Tataryn M. (2002) «Sergei Bulgakov: Eastern Orthodoxy Engaging the Modern World». *Studies in Religion / Sciences Religieuses*. Vol. 31. No. 3/4. P. 313–322.
- Terpstra M. (2000) «“God's Case on Earth”: Notes on Theocracy and the Political Theology of Vladimir Solov'ev». *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist. Selected Papers of the International Vladimir Solov'ev Conference Held at the University of Nijmegen, the Netherlands, in September 1998*. Ed. by W. P. van den Bercken, M. de Courten, W. van den Bercken, E. van der Zweerde. Leuven: Peeters. P. 411–429.
- Terpstra M. (2013) «The Political Theology of a *Potestas Indirecta*». *Religion, State and Society*. Vol. 41. No. 2. P. 133–151.
- Theokritoff E., Cunningham M. B., eds. (2008) *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thérais D. (1987) *Le malaise chrétien. Archétypes marxistes de la théologie de libération*. Geneva: Georg; Paris: O.E.I.L.
- Uertz R. (2005) *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Uspenskij B. A., Zhivov V. M. (2012) *Tsar and God and Other Essays in Russian Cultural Semiotics*. Transl. into English by M. C. Levitt, D. Budgen, L. Bliss. Boston: Academic Studies Press.
- Uthemann K.-H., Kazhdan A. P. (1991) «Theology». *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 3. Ed. by A. P. Kazhdan. Oxford: Oxford University Press. P. 2057–2060.
- Vryonis S. Jr. (2005) «The Patriarchate of Constantinople and the state». *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*. Ed. by V. Hotchkiss, P. Henry. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. P. 109–123.

- Wacker B., Manemann J. (2008) «“Politische Theologie”: Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs». *Jahrbuch Politische Theologie*. Bd. 5. S. 28–65.
- Wasmuth J. (2014) «Russian Orthodoxy between State and Nation». *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*. Ed. by A. Krawchuk, T. Bremer. New York: Palgrave Macmillan. P. 17–27.
- Willert T. S. (2014) *New Voices in Greek Orthodox Thought: Untying the Bond between Nation and Religion*. Farnham: Ashgate.
- Yannaras Ch. (1983) «A Note on Political Theology». *St. Vladimir’s Theological Quarterly*. Vol. 27. No. 1. P. 53–56.
- Yannaras Ch. (1986) «Αποφαιτική και πολιτική πράξη». *Gottes Zukunft — Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, hrsg. von H. Deuser, G. M. Martin, K. Stock, M. Welker. München: Christian Kaiser. S. 374–379.
- Αθανασοπούλου-Κυπρίου Σ. (2011) *Όχι εγώ. Κείμενα πολιτικής θεολογίας με αναφορές σε θέματα φύλου, θρησκείας και ιδεολογίας*. Αθήνα: Άρμός.
- Γιανναράς Χ. (1983) *Κεφάλαια πολιτικής θεολογίας*. Αθήνα: Γρηγόρη.
- Ζουράρις Κ. Γ. (2001) *Εισαγωγή στην πορεία της πολιτικής: Τό σόν πολίτευμα Ἰορδάνου τοῦ νεομάρτυρος καί Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Αθήνα: Άρμός.
- Ζουράρις Κ. Γ. (2010) *Φιλοκαλοῦμεν μετ’ ανταρσίας: Προπονητική γιά τὸ πολίτευμα τῆς ὑπεραναρχίας*. Αθήνα: Άρμός.
- Ζουράρις Κ. Γ. (2012) *Ἑλληνική Δημοκρατία: Σπουδὴ στὰ σπουδαρχίδια τῆς ἐδῶ κοπροκρατίας*. Αθήνα: Άρμός.
- Κιτσικίης Δ. (2001) *Τὸ Βυζαντινὸ πρότυπο διακυβερνήσεως καὶ τὸ τέλος τοῦ Κοινοβουλευτισμοῦ*. Αθήνα: Ἐσοπτρον.
- Λαΐου-Θωμαδάκη Α. (1978) «Οἱ δύο ἐξουσίες. Ἡ διαμάχη μεταξύ Παπῶν καὶ Αὐτοκρατόρων καὶ οἱ θεωρίες τῶν Βυζαντινῶν». *Θησαυρίσματα*. Τ. 15. Σ. 106–118.
- Λίποβατς Θ. (2002) «Πολιτική θεολογία καὶ νεωτερικότητα». *Θρησκείες καὶ πολιτική στη νεωτερικότητα*. Ἐπιμέλεια Θ. Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής, Β. Γεωργιάδου. Αθήνα: Κριτική (Συλλογικό). Σ. 117–141.
- Μεταλληνός Γ. (1981) «‘Θεολογία Ἀπελευθερώσεως’ καὶ ‘Θεολογία Ἐλευθερίας’». *Κοινωνία*. Τ. 52. Σ. 51–61.
- Νικολαΐδης Α. (1987) *Κοινωνικοπολιτικὴ Ἐπανάσταση καὶ Πολιτικὴ Θεολογία*. Κατερίνη: Τέρτιος.
- Σμιτ Κ. (1994) *Πολιτικὴ θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω πὸ τὴ διδασκαλία περὶ κυριαρχίας*. Μετάφραση, σημειώσεις, ἐπιλεγόμενα Π. Κονδύλης. Αθήνα: Κουκκίδα (Λεβιάθαν).
- Τσιρώνης Θ. Α. (2010) *Ἐκκλησία πολιτευομένη: Ὁ πολιτικός λόγος καὶ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 1913–1941*. Θεσσαλονίκη: Ἐπίκεντρο.
- Χατζόπουλος Μ. (2014) «Μεσοισανισμός καὶ Μοναρχία: Σχετικὰ με τοὺς ὅρους νομιμοποίησης τῆς δυναστικής ἐξουσίας στὴν Ἑλλάδα τὸν ὕστερο 19ο αἰῶνα». *Διακυμάνσεις τοῦ νεοελληνικοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ ἀπὸ τὸν 19ο στὸν 20ο αἰῶνα*. Ἐπιμέλεια Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Μ. Χατζόπουλος. Αθήνα: Ἐθνικὸ Ἰδρυμα Ἐρευνῶν. Σ. 13–45.
- Аржаковский А. (2000) *Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции*. Пер. с франц. Д. Власова. Киев: Феникс.

- Вениамин (Новик), игум. (1999) *Православие, христианство, демократия*. СПб.: Алетейа.
- Живов В. М., Успенский Б. А. (1987) «Царь и Бог: семиотические аспекты сакрализации монарха в России». *Языки культуры и проблемы переводимости*. М.: Наука. С. 47–153.
- За жизнь мира (2020) «За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной церкви» (Официальный документ Вселенского Константинопольского Патриархата, 2020). Пер. с греч. Л. Лозовой, И. Мялковского. *Предание.ру*. URL: <https://predanie.ru/book/220026-za-zhizn-mira-na-puti-k-socialnomu-etosu-pravoslavnoy-cerkvi/>
- Канторович Э. Х. (2014) *Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии*. Пер. с англ. М. А. Бойцова, А. Ю. Серегиной. М.: Изд-во Института Гайдара.
- Костюк К. Н. (2013) *История социально-этической мысли в Русской православной церкви*. СПб.: Алетейа (Историческая книга; Богословская и церковно-историческая библиотека).
- Основы социальной концепции РПЦ (2008) «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». (Опубликовано: 9 июня 2008 г.) *Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриархата*. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
- Папаниколау А. (2021) *Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия*. Пер. с англ. А. Кырлежева. Київ: Дух і літера.
- Петрунин В. В. (2009) *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*. СПб.: Алетейа (Богословская и церковно-историческая библиотека).
- Петрунин В. В., Штёкль К., Хоружий С. С. (2013) «О политическом исихазме». *Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института Синергийной Антропологии*. Отв. ред. и вступ. статья: С. С. Хоружий. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого (Научные доклады. Вып. 13). С. 190–245.
- Прохоров Г. М. (1968) «Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.». *Труды отдела древнерусской литературы*. Т. 23: Литературные связи древних славян. С. 86–108.
- Шмитт К. (2000а) «Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете». Пер. с нем. Ю. Коренца. Шмитт К. *Политическая теология*. Заключит. статья и сост. А. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле (Civitas terrena: Социальная теория, политика и право). С. 7–98.
- Шмитт К. (2000б) «Римский католицизм и политическая форма». Пер. с нем. А. Филиппова. Шмитт К. *Политическая теология*. Заключит. статья и сост. А. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле (Civitas terrena: Социальная теория, политика и право). С. 99–154.

## POLITICAL THEOLOGY IN ORTHODOX CHRISTIAN CONTEXTS: SPECIFICITIES AND PARTICULARITIES IN COMPARISON WITH WESTERN LATIN CHRISTIANITY

Vasilios Makrides

*PhD in Theory, History and Sociology of Religion, Professor of Religious Studies.*

*University of Erfurt, Faculty of Philosophy.*

**Address:** Nordhäuser Straße 63, D-99089 Erfurt, Germany.

**E-mail:** vasilios.makrides@uni-erfurt.de

Translation by Alexander Kyrlezhev

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, politics, political theology, Eastern Christianity, Western Christianity, church-state relations, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism*

The article provides an overview of Eastern Christian political theology from ancient times to the present day. The author examines Orthodox political theology both in specific historical and geopolitical contexts and in comparison with political theology that has developed in the Western Christian world, within the framework of Catholicism and Protestantism. The specificity of the Eastern Christian theological attitude (its «non-worldliness»), associated both with the eschatological orientation and with the corresponding model of church-state relations, is revealed. Historically, the lack of systematic reflection in Orthodoxy on the relationship between Christianity and politics in comparison with Western Christian theological thought is substantiated. Examples are given of individual intellectual efforts aimed at the formulation of «Eastern» political theology, undertaken both from conservative, anti-Western positions, and in order to find answers to the challenges of our time, which the Orthodox Church faces in modern times, including in the context of globalization. Drawing attention to the entire spectrum of the corresponding Orthodox reactions, the author emphasizes the historical and confessional conditionality of the political theology that still dominates the Orthodox world. Noting the ambivalence of the position expressed in the Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, the author considers this church document an important step towards the formulation of Orthodox political theology in the official sphere. At the same time, the contribution of individual Orthodox thinkers is no less important, since it testifies to the fact that in the Christian East (in the confessional sense), theological and political thinking is developing and in the future it may acquire normative importance and an institutionally significant form. The author of the article relies on numerous scientific studies and refers to significant contemporary Orthodox thinkers who, to one degree or another, although from different positions, developed topics related to political theology.

### REFERENCES

- Althaus P., Brunner E., Demant V. A. (1935) *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*. 2. Ausg. Geneva: Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum.
- Amerise M. (2007) "Monotheism and the Monarchy: The Christian Emperor and the Cult of the Sun in Eusebius of Caesarea". *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Bd. 50: 72–84.
- Anastasakis P. (2015) *The Church of Greece under Axis Occupation*. New York: Fordham University Press (World War II — the global, human, and ethical dimension).

- Arjakovsky A. (2000) *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940* (tr. by D. Vlasov). Kiev: Phoenix. (in Russian).
- Arjakovsky A. (2013) *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940* (tr. into English by J. Ryan, ed. by J. A. Jillions, M. Plekon). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Athanasopoulou-Kypriou S. (2011) *Not I: Essays on Political Theology with Reference to the Issues of Gender, Religion and Ideology*. Athens: Armos. (in Greek).
- Barker E. (ed.) (1957) *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus*. Passages from Byzantine Writers and Documents translated with an Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Barnes T. D. (1993) *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Benson R. L. (1968) *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*. Princeton, NJ: Princeton University Press (Princeton Legacy Library).
- Bigović R. (2009) *The Orthodox Church in the 21st Century* (tr. into English by P. Šerović. Belgrade: Foundation Konrad Adenauer, Christian Cultural Center.
- Bringmann K. (1998) “*Imperium und Sacerdotium: Bemerkungen zu ihrem ungeklärten Verhältnis in der Spätantike*”. *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag* (hg. v. P. Neissl, V. Losemann). Stuttgart: Franz Steiner: 61–72.
- Bulgakov S. (1999) *Towards a Russian Political Theology*. Ed. with comment. and transl. R. Williams. Edinburgh: T&T Clark.
- Casiday A. (2012) “Neagoe Basarab”. *The Orthodox Christian World*. Ed. by A. Casiday. London; New York: Routledge: 310–317.
- Chatzopoulos M. (2014) “Messianism and the Monarchy: The Conditions in which Imperial Power was Comprehended in Greece at the End of the 19th century”. *The Dynamics of Modern Greek Political Thought: XIX and XX centuries* (ed. by P. M. Kitromilides, M. Chatzopoulos). Athens: Ethniko Idryma Erevnon: 13–45. (in Greek).
- Clauss M. (1993) “Die *συμφωνία* von Kirche und Staat zur Zeit Justinians”. *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet* (hg. v. K. Dietz, D. Hennig, H. Kaletsch). Würzburg: Der Christliche Osten: 579–593.
- De Vries H., Sullivan L. S. (eds.) (2006) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Djogo D. (2012) “Trinity, Society and ‘Political Theology’”. *International Journal of Orthodox Theology*. Vol. 3. No. 2: 89–112.
- Dvornik F. (1966) *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. 2 vols. Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies (Dumbarton Oaks studies. Vol. 9).
- Ecclesiology and Nationalism (2013) *St. Vladimir’s Theological Quarterly*. Ecclesiology and Nationalism. Vol. 57. No. 3/4.
- Essen G. (hg.) (2012) *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*. Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie Kontrovers).
- Field L. L. Jr. (1998) *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180–398)*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press (Publications in Medieval Studies. Vol. 28).
- For the Life of the World (2020) “For the Life of the World. Toward a Social Ethos of the Orthodox Church” (Official document of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, 2020) (tr. by L. Lozovaya, I. Myalkovsky). *Predanie.ru*. URL: <https://predanie.ru/book/220026-za-zhizn-mira-na-puti-k-socialnomu-etosu-pravoslavnoy-cerkvi/> (in Russian).
- Friedrich M. (2006) *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch: Das 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Zugänge zur Kirchengeschichte. Bd. 8).

- Geréby G. (2008) "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmit". *New German Critique*. Vol. 35. No. 3 (105): 7–33.
- Grigore M.-D. (2015) *Neagoe Basarab — Princeps Christianus. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513–1523)*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums. Bd. 10).
- Gvosdev N. K. (2000) *Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics*. Huntington, NY: Troitsa Books.
- Gvosdev N. K. (2003) "St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract?". *Philothees: International Journal for Philosophy and Theology*. Vol. 3: 150–153.
- Hartmann W., Pennington K. (eds.) (2008) *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington, DC: Catholic University of America Press (History of Medieval Canon Law).
- Herrin J. (2008) *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*. London: Penguin.
- Heun W., Honecker M., Haustein J., Morlok M., Wieland J. (hg.) (2006) *Evangelisches Staatslexikon*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hollerich M. J. (1990) "Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First 'Court Theologian'". *Church History*. Vol. 59. No. 3: 309–325.
- Hughes M. (1993) "'Independent Gentlemen': The Social Position of the Moscow Slavophiles and Its Impact on Their Political Thought". *The Slavonic and East European Review*. Vol. 71. No. 1: 66–88.
- Hughes M. (2000) "State and Society in the Political Thought of the Moscow Slavophiles". *Studies in East European Thought*. Vol. 52. No. 3: 159–183.
- Iacob R. C. (2011) *Sophia, the Wisdom of God: An Eastern Christian Political Theology in the Sophiology of Sergei Bulgakov* (MA Thesis, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven).
- Inowlocki S., Zamagni C. (eds.) (2011) *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical and Theological Issues*. Leiden; Boston: Brill.
- Jäger L. (2013) *Unterschied. Widerspruch. Krieg.: Zur politischen Theologie jüdischer Intellektueller*. Vienna; Leipzig: Karolinger.
- Kalaitzidis P. (2010) "Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece". *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Vol. 54. No. 3/4: 365–420.
- Kalaitzidis P. (2012) *Orthodoxy and Political Theology* (tr. into English by Fr. Gr. Edwards). Geneva: WCC (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series).
- Kallis A. (2003) *Das hätte ich gerne gewußt: 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen*. Münster: Theophano Verlag (Orthodoxe Perspektiven. Bd. 3).
- Kalyvas S. N. (1996) *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press (The Wilder House Series in Politics, History and Culture).
- Kantorowicz E. H. (1997) *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press (Princeton Classics).
- Kantorowicz E. H. (2014) *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (tr. by M. A. Boytsov, A. Yu. Seregina). Moscow: Gaidar Institute Publishing House. (in Russian).
- Kisoudis D. (2007) *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Kitsikis D. (2001) *The Byzantine Administrative Model and the End of Parliamentarism*. Athens: Esoptron. (in Greek).
- Kolstø P. (2005) "Power as Burden: The Slavophile Concept of the State and Lev Tolstoy". *The Russian Review*. Vol. 64. No. 4: 559–574.
- Kondylis P. (1994) "Nur Intellektuelle behaupten, dass Intellektuelle die Welt besser verstehen als alle anderen (Interview von Marin Terpstra mit P. Kondylis)". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 42. Heft 4: 683–694.



- Kondylis P. (1995) "Jurisprudenz, Ausnahmezustand und Entscheidung. Grundsätzliche Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Politische Theologie'". *Der Staat*. Bd. 34. Heft 3: 325–357.
- Kostjuk K. (2005) *Der Begriff des Politischen in der Russisch-Orthodoxen Tradition: Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Kostjuk K. N. (2013) *The History of Social-Ethical Thought in the Russian Orthodox Church*. St. Petersburg: Aleteya (Historic Book; Theological and Ecclesial and Historical Library). (in Russian).
- Laiou-Thomadakis A. (1978) "The Two Powers: The conflict between popes and emperors and the view of the Byzantines". *Thisaurismata*. Vol. 15: 106–118. (in Greek).
- Lammert N. (2013) "Politik und Religion: Erwartungen und Ansprüche". *Ökumenische Rundschau*. Bd. 62. Heft 3: 309–319.
- Lautsen C.B. (2013) "Studying Politics and Religion: How to Distinguish Religious Politics, Civil Religion, Political Religion, and Political Theology". *Journal of Religion in Europe*. Vol. 6. No. 4: 428–463.
- Lipowatz Th. (2002) "Political Theology and Postmodernism". *Religions and Politics in Modernity* (ed. by Th. Lipowatz, N. Demertzis, V. Georgiadou). Athens: Kritiki (Sylogiko): 117–141. (in Greek).
- Leustean L. N. (ed.) (2010) *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991*. London; New York: Routledge.
- Luhmann N. (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maier H. (1975) *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag (dtv Wissenschaftliche Reihe).
- Makrides V. N. (2011) "Die politische Aufgabe der Kirche: Bemerkungen anhand der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche". *Die politische Aufgabe von Religion: Perspektiven der drei monotheistischen Religionen* (hg. v. I. Dingel, Ch. Tietz). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 87): 219–243.
- Makrides V. N. (2012) "Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms?". *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice* (ed. by T. S. Willert, L. Molokotos-Liederman). Farnham: Ashgate: 19–50.
- Makrides V. N. (2013) "Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?". *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*. Vol. 23: 281–312.
- Manemann J. (2002) *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Montheismus*. Münster: Aschendorff (Münsterische Beiträge zur Theologie).
- March A. F. (2013) "Genealogies of Sovereignty in Islamic Political Theology". *Social Research: An International Quarterly*. Vol. 80. No. 1: 293–320.
- McGuckin J. A. (2008) *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- McGuckin J. A. (ed.) (2011) *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Vols. 1–2. Oxford; New York: Wiley-Blackwell.
- Metallinos G. (1981) "'Liberation Theology' and 'Theology of Freedom'". *Koinonia*. Vol. 52: 51–61. (in Greek).
- Metallinos G. (1989) "Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität". *Orthodoxes Forum*. Bd. 3. Heft 1: 83–91.
- Metz J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967–1997*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Minkenberg M., Willems U. (hg.) (2003) *Politik und Religion, Politische Vierteljahresschrift*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag (Politische Vierteljahresschrift. Sonderheft 33/2002).

- Moltmann J. (1984) *Politische Theologie — Politische Ethik*. München: Christian Kaiser.
- Mureşan D. I. (2012) “The Hesychasts: ‘Political Photianism’ and the Public Sphere in the Fourteenth Century”. *The Orthodox Christian World* (ed. by A. Casiday). London; New York: Routledge: 294–302 (The Routledge Worlds).
- Niebuhr R. (1947) *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Nikolaïdis A. (1987) *Socio-political Revolution and Political Theology*. Katerini: Tertios. (in Greek).
- Nikolaou T. (1981) “Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen”. *Vigiliae Christianae*. Vol. 35. No. 1: 24–31.
- Oort J. van (2013) *Jerusalem and Babylon: A Study of Augustine’s “City of God” and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill.
- Panaite O. (2013) “The Theological Background of Political Philosophy in Early Christianity: An Essay on Orthodox Political Theology”. *International Journal of Orthodox Theology*. Vol. 4. No. 1: 127–149.
- Papanikolaou A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Papanikolaou A. (2021) *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy* (tr. by A. Kyrlezhev). Kiev: Dukh i Litera. (in Russian).
- Papkova I. (2009) “Saving the Third Rome: ‘Fall of the Empire’, Byzantium and Putin’s Russia”. *Reconciling the Irreconcilable* (ed. by I. Papkova). Vienna: IWM Junior Visiting Fellows’ Conference Proceedings. Vol. 24. *Institute for Human Sciences (IWM)*. URL: <http://www.iwm.at/publications/5-juniorvisiting-fellows-conferences/vol-xxiv/saving-the-third-rome/>
- Parry K., Melling D. J., Brady D., Griffith S. H., Healey J. F. (eds.) (2001) *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
- Parry K. (ed.) (2007) *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Payne D. P. (2011) *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John S. Romanides and Christos Yannaras*. Lanham: Lexington Books.
- Peterson E. (1935) *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner.
- Petrunin V. V. (2009) *Political Hesychasm and Its Traditions in the Moscow Patriarchate’s Social Concepts*. St. Petersburg: Aleteya (Theological and Ecclesial and Historical Library). (in Russian).
- Petrunin V. V., Stoeckl K., Horujy S. S. (2013) “On Political Hesychasm”. *The Human Phenomenon in Its Evolution and Dynamic. Works of the Open Seminar of the Institutue of Synergetic Anthropology* (ed., intr. by S. S. Horujy). Veliky Novgorod: Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Scientific papers. Issue 13): 190–245. (in Russian).
- Pfeiffer A. (2007) *Religion und Politik in den Schrift en Papst Benedikts XVI: Die politischen Implikationen des Joseph Ratzinger*. Marburg: Tectum.
- Plekon M. (2004) “Eastern Orthodox Thought”. *The Blackwell Companion to Political Theology* (ed. by P. Scott, W. T. Cavanaugh). Malden, MA: Wiley-Blackwell: 93–106.
- Podskalsky G. (1972) *Byzantinische Reichseschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 u. 7) und der tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20), Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. München: Wilhelm Fink (Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der Philosophischen Fakultät. Bd. 9).
- Podskalsky G. (1977) *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jahrhundert), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. München: C. H. Beck (Byzantinisches Archiv. Heft 15).

- Podskalsky G. (1981) "Orthodoxe und westliche Theologie". *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Bd. 31: 513–527.
- Podskalsky G. (1983) "Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode: Aspekte und Perspektiven eines ökumenischen Problems". *Theologie und Philosophie*. Bd. 58. Heft 1: 71–87.
- Podskalsky G. (2002) *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*. Erfurt: Universität Erfurt (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 2/2002).
- Podskalsky G. (2003) *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*. Wiesbaden: Harrassowitz (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa. Bd. 25).
- Preda R. (2008) "Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und 'babylonischer Gefangenschaft' in der EU". *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik* (hg. v. I. Gabriel). Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag: 285–312.
- Prokhorov G. M. (1968) "Hesychasm and Social Thought in Fourteenth-Century Eastern Europe". *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. Vol. 23: Literature Ties of Old Slavs: 86–108. (in Russian).
- Prokhorov G. M. (1979) "L'Hésychasme et la pensée sociale en Europe orientale au XIVe siècle". *Contacts*. Vol. 31: 25–63.
- Rabow-Edling S. (2006) *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism*. Albany: State University of New York Press (SUNY Series in National Identities).
- Racu A. (2014) "From Ecclesiology to Christian Populism: The Religious and Political Thought of Russian Slavophiles". *South-East European Journal of Political Science*. Vol. 2. No. 1: 39–70.
- Rapp C. (1998) "Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'Bishop'". *The Journal of Theological Studies*. Vol. 49. No. 2: 685–695.
- Rauscher A. (hg.) (2008) *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Reinhard W. (1999) "Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age". *The German Reformation: The Essential Readings* (ed. by C. S. Dixon). Oxford; Malden, MA: Wiley-Blackwell: 169–192.
- Ritter A. M. (2005) *"Kirche und Staat" im Denken des frühen Christentums: Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike*. Bern: Peter Lang (Traditio Christiana: Texte und Kommentare zur patristischen Theologie. Bd 13).
- Roudometof V. (2010) "The Orthodox Church of Cyprus". *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991* (ed. by L. N. Leustean). London; New York: Routledge: 271–281.
- Roudometof V. (2014) *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*. London; New York: Routledge.
- Rowland C. (ed.) (2007) *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Companions to Religion). (First edition: Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Runciman S. (2003) *The Byzantine Theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press. (First edition: Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Savramis D. (1963) "Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen 'außerweltlichen' Askese". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. (Sonderheft) Bd. 7: 334–358.
- Schilling H. (2004) "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm". *Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan* (ed. by J. M. Headley, H. J. Hillerbrand, A. J. Papalas). Burlington, VT: Ashgate: 21–35.
- Schmidt H. (2012) *Religion in der Verantwortung: Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*. Berlin: Ullstein.

- Schmitt C. (1925) *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner.
- Schmitt C. (1994) *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (tr., notes, postscript by P. Kalaitzidis) Athens: Koikkída (Leviathan). (in Greek).
- Schmitt C. (1996) *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Repr. 7. Ausg. Berlin: Duncker & Humblot (First edition: Berlin: Duncker & Humblot, 1922).
- Schmitt C. (2000a) "Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität" (tr. by Yu. Korenets). Schmitt C. *Political theology* (Afterword, coll. by A. Filippov). Moscow: CANON-press-C; Kuchkovo pole (Civitas terrena: Social theory, Politics and Law): 7–98. (in Russian).
- Schmitt C. (2000b) "Römischer Katholizismus und politische Form" (tr. by A. Filippov). Schmitt C. *Political theology* (Afterword, coll. by A. Filippov). Moscow: CANON-press-C; Kuchkovo pole (Civitas terrena: Social theory, Politics and Law): 99–154. (in Russian).
- Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.) (2004) *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Singh D. (2015) "Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues". *The Harvard Theological Review*. Vol. 108. No. 1: 129–154.
- Sölle D. (1982) *Politische Theologie*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Spektorowski A. (2002) "Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 63. No. 2: 283–302.
- Stoeckl K. (2008) *Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums. Bd. 4).
- Stoeckl K. (2010) "Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church". *Studies in East European Thought*. Vol. 62. No. 1: 125–133.
- Strickland J. (2013) *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution*. Jordanville, NY: Holy Trinity.
- Stringer D. (1982) "The Political Theology of Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea". *The Patristic and Byzantine Review*. Vol. 1. No. 2: 137–151.
- Szuromi S. A. (2014) *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections: Texts, Manuscripts, Concepts*. Berlin: Frank & Timme (Aus Religion und Recht. Bd. 18).
- Tataryn M. (2002) "Sergei Bulgakov: Eastern Orthodoxy Engaging the Modern World". *Studies in Religion / Sciences Religieuses*. Vol. 31. No. 3/4: 313–322.
- Terpstra M. (2000) "'God's Case on Earth': Notes on Theocracy and the Political Theology of Vladimir Solov'ev". *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist. Selected Papers of the International Vladimir Solov'ev Conference Held at the University of Nijmegen, the Netherlands, in September 1998* (ed. by W. P. van den Bercken, M. de Courten, W. van den Bercken, E. van der Zweerde). Leuven: Peeters: 411–429.
- Terpstra M. (2013) "The Political Theology of a *Potestas Indirecta*". *Religion, State and Society*. Vol. 41. No. 2: 133–151.
- The Basis of the Social Concept of the ROC (2008) "The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church". (Published June 9, 2009) *Russian Orthodox Church. Official website of the Moscow Patriarchate*. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (in Russian).
- Theokritoff E., Cunningham M. B. (eds.) (2008) *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thérais D. (1987) *Le malaise chrétien. Archétypes marxistes de la théologie de liberation*. Geneva: Georg; Paris: O.E.I.L.
- Tsironis Th. Ath. (2010) *Church in Politics: Political Discourse of the Church of Greece, 1913–1941*. Thessaloniki: Epikentro. (in Greek).

- Uertz R. (2005) *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Uspenskij B. A., Zhivov V. M. (2012) *Tsar and God and Other Essays in Russian Cultural Semiotics* (tr. into English by M. C. Levitt, D. Budgen, L. Bliss). Boston: Academic Studies Press.
- Uthemann K.-H., Kazhdan A. P. (1991) "Theology". *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 3 (ed. by A. P. Kazhdan). Oxford: Oxford University Press: 2057–2060.
- Veniamin (Novik), abbot (1999) *Orthodoxy, Christianity, Democracy*. St. Petersburg: Aleteya. (in Russian).
- Vryonis S. Jr. (2005) "The Patriarchate of Constantinople and the state". *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday* (ed. by V. Hotchkiss, P. Henry). Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press: 109–123.
- Wacker B., Manemann J. (2008) "'Politische Theologie': Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs". *Jahrbuch Politische Theologie*. Bd. 5: 28–65.
- Wasmuth J. (2014) "Russian Orthodoxy between State and Nation". *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue* (ed. by A. Krawchuk, T. Bremer). New York: Palgrave Macmillan: 17–27.
- Willert T. S. (2014) *New Voices in Greek Orthodox Thought: Untying the Bond between Nation and Religion*. Farnham: Ashgate.
- Yannaras Ch. (1983) "A Note on Political Theology". *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Vol. 27. No. 1: 53–56.
- Yannaras Ch. (1983) *Chapters on Political Theology*. Athens: Grigoris. (in Greek).
- Yannaras Ch. (1986) "Apophatik und politisches Handeln". *Gottes Zukunft — Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60* (geburtstag, hg. v. H. Deuser, G. M. Martin, K. Stock, M. Welker). München: Christian Kaiser: 374–379.
- Zhivov V. M., Uspenskij B. A. (1987) "Tsar and God: Semiotic Aspects of the Sacralization of the Monarch in Russia". *Languages of Culture and Problems of Translatability*. Moscow: Nauka: 47–153. (in Russian).
- Zouraris K. G. (2001) *An Introduction to the Launch of Politics: The Constitution of Jordan the New-Martyr and St. Gregory Palamas*. Athens: Armos. (in Greek).
- Zouraris K. G. (2010) *We Philokalize in Rebellion: An Exercise in the Political System of Ultra-Anarchy*. Athens: Armos. (in Greek).
- Zouraris K. G. (2012) *Hellenic Democracy: A Study on the Studyballs of the Local Excrementocracy*. Athens: Armos. (in Greek).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2021.6.1.2>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 17–61.

© Vasilios Makrides, 2021 © Alexander Kyrlezhev, transl., 2021