Александр Агаджанян

Православный взгляд на современный мир. Контекст, история и смысл соборного документа о миссии Церкви

Alexander Agadjanian

Orthodox Vision of the Modern World. Context, History and Meaning of the Synodal Document on Church Mission

Alexander Agadjanian — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow); Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia) grandrecit@gmail.com

The paper deals with the history and the theological context of the document "The Mission of the Orthodox Church in Today's World," to be presented and adopted by the Pan-Orthodox Council in 2016. The paper makes an overview of Western-Christian and Eastern Orthodox intellectual and theological resources that had an impact upon the discussions over the document and its final text. Debates and arguments that occurred throughout the process showed various theological and political orientations existing within the Orthodox churches. The analysis of the document's content, its assertions, compromises and silences helps to make an overall assessment of the Orthodox vision of today's world.

Keywords: Pan-Orthodox Council, mission of the Orthodox Church, secularism, human person, freedom, morality, conservatism.

Истоки и контекст православного понимания современности

В этой статье я хотел бы рассмотреть один небольшой текст, представленный на утверждение Всеправославного собора 2016 г. — документ под названием «Миссия Православной церкви в современном мире»[1]. Перед тем как перейти к непосред-

1. Миссия Православной церкви в современном мире. Проект документа Всеправославного Собора, одобренный Собранием Предстоятелей Поместных Православных Церквей в Шамбези, 21–28 января 2016 года // Сайт Московского патриар-

ственному обсуждению этого текста, я попытаюсь понять истоки и историю его формирования в ходе усилий по достижению всемирного православного единства — т.е. в рамках того, что именуется «предсоборным процессом».

Как и всякое человеческое сообщество, Церковь может мыслить себя двояко: это может быть взгляд, обращенный «вовнутрь», и взгляд «вовне». В первом случае речь идет о самосознании и само-устройстве Церкви; во втором — в само-определении-в-мире. Моя задача состоит в том, чтобы рассмотреть именно эту вторую сторону православного самосознания, ибо документ, о котором пойдет речь, посвящен именно этому «взгляду вовне» — взгляду на тот меняющийся мир, в котором Церковь существует и действует.

Во всем массиве документов и дискуссий предсоборного процесса — как, впрочем, и во всем массиве внутренних текстов каждой из православных церквей — есть огромное преобладание «взгляда вовнутрь» и только сравнительно небольшое количество текстов, отражающих «взгляд вовне». Согласование канонических вопросов, мельчайших деталей церковного устройства, богослужения, календаря и, особенно, принципов меж-православных отношений всегда вызывали куда больше интереса и становились предметом куда более интенсивных споров. «Взгляд вовне» находился, как правило, вне официальных церковных решений, будучи скорее предметом частных богословских работ. Так или иначе, «внешний контекст» — *мір* — никогда не был центральной темой[2].

Такое явное преобладание «взгляда вовнутрь», в общем, вполне естественно и свойственно не только православию. Вся история церковного самосознания строилась — по крайней мере в постконстантинову эпоху, т.е. после обретения христианством центрального места в античной и затем средневековой культуре и политии — в двух измерениях: во-первых, в ходе споров вокруг внутренней аутентичности, или ортодоксии, и, во-вторых,

хата Русской Православной Церкви [https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127353/, доступ от 1.03.2016].

2. В межправославных дискуссиях всегда большое место занимали отношения с иными христианскими конфессиями — важнейший источник коллективного самосознания Церкви — и в меньшей степени отношения с иными религиями. Эти вопросы крайне важны для формирования церковной идентичности, однако они по своей логике выходят за рамки обозначенной мною темы, и потому не будут здесь рассматриваться.

путем противопоставления праведной, «спасаемой» ойкумены хаосу остальных, нехристианских культурных пространств. Интерес к *собственному* миру, как к внешней среде, может появиться только тогда, когда сам этот мир, в котором живет церковь, в растущей степени становится Другим, когда происходит отчуждение, возникает дистанция. «Взгляд вовне» направлен на культуру и общество, которые воспринимаются как внешние, существующие вовне. Для христианского взгляда этот мир, постепенно становящийся внешним объектом, есть уже мир «не-христианский» или, по крайней мере в несколько другом смысле, мир «постхристианский». Именно в ходе такого осознания — и как реакция на это осознание растущей дистанции — появляется интерес к культуре и обществу, попытка либо эмоциональной защитной реакции, подобно *Syllabus Errorum* 1864 г., либо аналитического встраивания в секулярные общественные дискурсы, подобно *Rerum Novarum* 1891 г. в Римской церкви или движению *Social Gospel* в американском протестантизме конца XIX — начала XX в. Впрочем, корни осмысления мира как данности и, в частности, общества как его части уходят гораздо глубже в прошлое, в тысячелетнюю «толщу» богословской мысли и пастырской практики, но в этой статье даже краткий обзор этих корней был бы неуместен.

По мере того как это ощущение дистанции усиливалось, рос интерес к социальному, и этот интерес становился все более и более непосредственным, прямым. В XX в. огромные усилия западного христианского богословия были направлены не только на переосмысление мира в целом, но и общества и политии как отдельных объектов, с точки зрения места Церкви в них. Следует упомянуть, например, попытку христианской социологии и социальной этики Эмиля Бруннера; «богословие секуляризации» и идею радикальной историчности человеческого бытия у Фридриха Гогартена; концепцию «совершеннолетнего мира» как пространства свободы у Дитриха Бонхеффера; концепцию «демифологизации» христианства Рудольфа Бультмана; попытки найти новое соотношение мира и сверхъестественного, природы и благодати у Анри де Любака и Карла Ранера; либеральный персонализм Жака Маритэна и Джона Мюррея; политическую теологию Иоханна Меца и Юргена Мольтманна, как и «теологию освобождения», на них частично опирающуюся. Трудно переоценить значение подготовки и результатов Второго Ватиканского собора, в частности, «пастырскую конституцию о современном мире»

Gaudium et spes, а также складывание официального «социального учения» церкви[3].

Несомненно, более богатый и сравнительно более органичный христианский опыт социальной и политической вовлеченности в католичестве и протестантизме был важным стимулом для православных церковных иерархов и богословов к более систематическому осмыслению «внешнего» мира. Православие в этом смысле запаздывало, отставало от западного христианства, причиной чему — не только запаздывание самих социальных трансформаций в обществах, исторически связанных с православием, но и относительная богословская негибкость, интроспективный изоляционизм и преобладающий акцент на обрядовости, сложившиеся вследствие многих исторических обстоятельств. Осмысление внешнего — и все более чужого — мира стало безусловным мейнстримом западной христианской мысли и практики XX в., оставаясь при этом относительно маргинальным течением в православных сообществах, которые были не столько глухи к этим сюжетам, сколько вынужденно осторожны — в силу институциональной несвободы — в формулировках, касающихся меняющихся социальных и политических укладов.

Однако здесь необходимо сделать одну важную логическую оговорку. Несмотря на то четкое противопоставление «взгляда вовнутрь» и «взгляда вовне», которое я сделал в самом начале, нам следует понимать, что реагирование на мир, на культуру в широком смысле, отношение к социальному и политическому как особым, *другим* реальностям были неизбежным, каждодневным опытом миллионов клириков и мирян, и потому они не могли не проявляться во всех, даже очень далеких от социальной проблематики, внутрицерковных дискурсах, обращенных на внутрицерковные вопросы. Какими бы неотмирными ни казались бесконечные споры о календаре, богослужении, постах, церковной икономии, препятствиях к браку, межцерковных отношениях — разве во всех этих случаях социальная и политическая «современность» не вторгается со всей неизбежной настойчивостью во внешне замкнутый и подчеркнуто консервативный церковный мир? И разве занятые по этим вопросам позиции, часто различающиеся, не отражают отношения к «современности» отдель-

3. Это перечисление является неизбежно неполным. О важнейших тенденциях в западной христианской мысли XX в. см: Livingston, J., Fiorenza, F., et al. (2000) *Modern Christian Thought*, Vol. II, Uppe Saddle River: Prentice Hall.

ных групп и церквей? Ведь, в конце концов, эти группы и церкви суть также субъекты динамичной социальной реальности.

Однако если вопросы догматики, литургики или канонического права встроены в вековую традицию христианского языка, *новые* социальные вопросы требуют особого напряжения — для них должен быть заново создан, изобретен *новый*, особый церковный «диалект», который тем не менее содержал бы узнаваемую христианскую семантику и риторику. С этой языковой проблемой столкнулись все христианские традиции, и, как я уже говорил, православию с бóльшим трудом удавалась задача создания такого «диалекта». Эта задача казалась в большей степени, чем для западных церквей, насилием над языком, этосом и поведением[4].

Тем не менее, несмотря на трудности с выработкой нового языка, богословский консерватизм и тяжелые условия несвободы, православие накопило в течение многих веков определенные ресурсы, которые новое мышление о «социальном» и «политическом» могло бы использовать. Эти ресурсы были совершенно разные по происхождению и содержанию. Попробуем сделать ниже их краткий обзор.

К таким ресурсам можно отнести антропологию отцов церкви, особенно греческой Каппадокийской школы, — антропологию, которая, по словам С. С. Хоружего, в течение долгих веков была «зашифрованной», или «крипто-атропологией», «скрывавшейся под формами догматики и аскетики»[5] . Совершенно другой ресурс — зачатки политического богословия, к которым относились тексты Евсевия Кесарийского, Иоанна Златоуста и вся имперская византийская традиция «симфонии светской и духовной власти», как определенной формы восприятия и обоснования власти и *civitas terrestra* вообще. Более поздним примером подобного рода можно назвать некоторый набор идей, выработ-

4. В частности, см. как А. Кырлежев объясняет, почему «православие не сильно по части „политической теологии“»; почему «политическое» не опознавалось в православии как отдельный объект теологического мышления; и почему «у него нет в активе таких имен, как Рейнхольд Нибур, Иоганн Баптист Мец, Юрген Мольтманн или Стенли Хауэрвас — христианских теологов, более или менее систематически размышляющих на темы политического и определяющих соответствующую теологическую повестку». *Кырлежев А.* «Мистическая политика» как contradiction in adjecto. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. №4. С. 247–248.

5. *Хоружий С.* Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Православное учение о человеке. Богословская конференция Русской Православной церкви. Москва, 5–8 ноября 2001 г. Материалы. Москва: Синодальная богословская комиссия, 2004. С. 161–162.

танных в Московской Руси[6]. Безусловно, к списку таких ресурсов следует отнести славянофильство в XIX в.: эта реакция на западное влияние, в форме славянофильской антимодерной романтики, возможно, была первой попыткой прямого осмысления социального изнутри православия. Можно также упомянуть отчасти созвучную со славянофильством «этнотеологию» в других православных церквах[7].

Однако наиболее богатые источники оригинального православного мышления о мире восходят к интенсивному русскому религиозному философствованию до и после Русской Революции. «Софиология» Владимира Соловьева и особенно о. Сергия Булгакова была одной из наиболее решительных попыток, внутри православной традиции, соединить теоретическое умозрение с активным христианским миро-отношением[8]. Интеллектуальное брожение русской эмиграции сформировало и другой тип социально активного христианского мировоззрения вокруг журнала «Новый Град» (1931–1939); частью программы его редакторов был сильный акцент на личности и свободе, попытка обоснования «христианской демократии» (в отличие от «христианского социализма» С. Булгакова)[9]. Но наиболее полно и ярко персонализм был развит Н. А. Бердяевым, повлиявшим на западнохристианское богословие. Персонализм в XX в. можно назвать богословским лейтмотивом христианства вообще, и религиозно-философская программа Бердяева формировалась в диалоге с западным богословием и философией.

Однако доминирующим течением в православии стала так называемая «неопатристика», которая была, после славянофиль-

6. См. подробный анализ у К. Костюка, который говорит об «идеальном типе социальной мысли», состоящем из некоторой «сети понятий и представлений», которые, впрочем, были слабо разработаны богословски. См. *Костюк К.* История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб.: Алетейа, 2013. С. 144.

7. См. обзор источников православной «политической теологии» в: Papanikolaou, A. (2012) *The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, pp. 22–52. University of Notre Dame Press.

8. См. у *Филоненко А.* «Богословие общения и евхаристическая антропология» // Койнония. Вестник Харьковского национального университета им. В. Н. Карамзина. 2010. № 904, с. 187; См. подробный анализ: Valliere, P. (2000) *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviov, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*. London: Wm. B. Eerdmans Publishing Company; также *Ваганова Н.А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2010.

9. См. *Пашкина Е.* Журнал «Новый Град» в идейно-политической жизни русской эмиграции. Диссертация на соискание уч. ст. к.и.н., Москва, 2008.

ства, вторым мощным романтическим и в конечном счете антимодерным ответом, особенно в работах о. Георгия Флоровского, В. Н. Лосского, о. Иоанна Мейендорфа и некоторых других. Это течение было основано на возвращении к ранним отцам церкви и их новом прочтении, с безусловным акцентом на аскетике, и потому оно было ориентировано на мистико-аскетические практики *теозиса*, уделяя гораздо меньше внимания перспективе активной миро-вовлеченности[10]. «Неопатристика» стала символом православной богословской мысли, приведя к появлению, начиная с 1960-х гг., целой плеяды греческих богословов, многие из которых опирались на отцов церкви для поиска особой, православной идентичности, в соотнесении с новым западным богословием, в частности, в противовес глубокой миро-вовлеченности этого последнего. Этот поиск особой идентичности, с опорой на критику «современности», часто сводился к глухому антизападничеству[11]. «Неопатристика» тем не менее также получила сильное персоналистическое измерение, она выявила и развернула ту самую «зашифрованную» святоотеческую антропологию; однако в русле «неопатристики» такая антропология неизбежно становилась, как у В. Н. Лосского, так у того же С. С. Хоружего, именно мистико-аскетической альтернативой «кризису современного человека»[12].

Наконец, параллельно всем перечисленным течениям и во взаимодействии с ними сложилось еще одно сильное и оригинальное течение православной мысли — евхаристическое богословие, в центре которого находилась не аскеза, но литургия. Центральными фигурами этого направления были о. Николай Афанасьев и о. Александр Шмеман[13]. Иначе, но в рамках схожей программы работали крупнейшие греческие богословы конца XX — начала XXI в. Христос Яннарас, и особенно митрополит Иоанн Зизиулас, соединивший (нео)патристический тринитар-

10. *Филоненко А.* Указ. соч.

11. Kalaitsides P. (2013) "The Image of the West in the Contemporary Greek Theology", in G. Demacopoulos and A. Papanikolaou, eds. *Orthodox Constructions of the West*. NY: Fordham University Press. См. также другие статьи этой книги, анализирующие разные формы православного антизападничества.

12. *Хоружий С.*, указ.соч.

13. Филоненко обобщенно называет эти направления «богословием общения». Кроме «евхаристической экклесиологии» Афанасьева и «литургического богословия» Шмемана Филоненко также относит к этому направлению «внехрамовую литургию» матери Марии Скобцовой, «богословие встречи» митрополита Антония Сурожского и «богословие славы Божией» С.С. Аверинцева (*Филоненко А.* Указ. соч., с. 187).

ный персонализм, евхаристическую экклесиологию и то, что можно назвать антропологией общения[14]. Если литургическое богословие А. Шмемана — при всей глубокой его чувствительности к процессам современного мира — было в конечном итоге принципиально эсхатологическим и а-социальным (как и аскетический пафос «неопатристики»), то осмысление *койнонии* как литургической социальности, а также интерес к «общению с другими» у Зизиуласа представляли собой попытку выработки некоего фундамента открытой миру христианской этики. Однако в своих текстах Зизиулас не ставил задачи прямого осмысления мира как социальной и политической реальности. Это в полной мере попытался сделать его последователь, Аристотель Папаниколау, предложивший, в рамках той же традиции евхаристической экклесиологии, наиболее энергичную попытку создания православного политического богословия, обосновывающего совместимость христианского идеала *теозиса* и либеральной демократии[15].

Еще одним ярким примером интеллектуальной работы по прямому осмыслению проблематики «социального» была серия официальных документов Русской православной церкви, которые стали появляться начиная с 2000 года; прежде всего, это два текста — «Основы социальной концепции» (2000) и «Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека» (2008)[16]. Эти сравнительно небольшие тексты представляли собой нечто совершенно новое в истории православия — в смысле жанра, содержания и языка; их можно назвать и ответом на сходные католические и протестантские тексты (например, католическую «Социальную доктрину»), и ответом на новые условия независимости, которые

14. См. основополагающую дилогию И. Зизиуласа: Zizioulas, J. (2002) *Being as Communion*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press; Idem. (2006) *Communion and Otherness*. London: T&T Clark.

15. Papanikolaou, A. The Mystical as Political.

16. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Юбилейный Архиерейский Собор Русской православной церкви, 13–16 августа 2000 г. Материалы. М.: Издательство Московской патриархии, 2001, С. 329–410; Основы учения Русской православной церкви о свободе, достоинстве и правах человека // Официальный сайт Московской патриархии [https://mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/, доступ от 1.03.2016]. Были и другие документы, посвященные отдельным темам и разработанные «Межсоборным присутствием»; в частности, по интересующим нас проблемам в рамках этого церковного органа была создана Комиссия по вопросам взаимодействия Церкви, государства и общества. Эта Комиссия работала над отдельными документами, посвященным общественным организациям, политическим партиям, экологии, экономике, праву; многие из этих разработок не были доведены до конца.

Русская церковь получила после долгого времени вынужденного молчания и изоляции.

Интерпретация «политического» в русских документах, при некоторых базовых богословских созвучиях с упомянутыми трудами греческих богословов (например, центральном значении *теозиса, divine-human communion*), была принципиально иной, и здесь уже выявлялось важное напряжение. Но в целом и те и другие тексты были, пожалуй, в равной мере «нетипичными» для православной традиции. Частные концепции «политического богословия», направленного на обоснование демократии (как у Папаниколау), выглядели маргинальными. Но даже и русские документы, несмотря на их официальный церковный статус и на их более консервативную политическую повестку, были неожиданностью для других православных церквей и встречены в целом скептически; впрочем, насколько можно судить, неожиданными они стали и для самой Русской церкви, ибо процесс создания документов был в значительной степени «элитарным» (особенно «Социальной концепции» 2000 г.), хотя они и утверждались на соборах.

Причины недоумения кажутся очевидными в свете всего сказанного выше об особом строе современного православного мировоззрения. Господство описанных выше ведущих богословских «программ», в сочетании с чрезвычайной устойчивостью и влиянием монашеской традиции, в значительной мере затруднило создание нового языка, призванного описать «этот мир» в его «посюсторонних» (*innerweltslisch*) деталях.

Тем не менее вся совокупность богословских ресурсов, выработанных в течение XX в. в осмыслении «профанного мира», несомненно, отразилась на содержании предсоборного документа, к которому мы теперь можем обратиться.

Предсоборный документ о Церкви-в-мире: история и споры

В ходе межцерковных контактов, обсуждавших созыв Всеправославного собора, проблематика «внешнего мира» и, более конкретно, проблематика социального и политического сначала изредка проскальзывала, постепенно обретая постоянное, хотя и сравнительно скромное место. Впервые она, по-видимому, прозвучала в Афинах в 1936 г. в списке тем, озвученных на Конгрессе факультетов православного богословия: одна из обсуждаемых

тем называлась «Православие и текущие проблемы жизни»[17]. Затем эта проблематика была надолго забыта, чтобы вновь появиться в самом длинном и всеобъемлющем списке тем — так называемом «Каталоге тем Предсобора», сформулированном на Первом Всеправославном совещании на Родосе в 1961 г. «Каталог» стремился объять все — от состава священного писания и канонического строя до проблем современного общества. Последний, восьмой тематический блок так и назывался — «Социальные проблемы» и включал, в частности, сюжеты, в которых слышится актуальная риторика того времени: «Православная церковь и молодежь»; «Брак и семья»; «Социальное служение»; «Православие и расовая дискриминация»; «Православие и задачи христиан в районах быстрых социальных изменений».

Амбициозный «Каталог тем» первого Родосского совещания оказался неосуществимым, притом, что в течение 1960-х гг. богословы прилагали серьезные усилия под двойным лидерством Константинопольского патриарха Афинагора (ум. 1972) и русского митрополита Никодима Ротова (ум. 1978). Под руководством последнего в Русской церкви работала Специальная комиссия при Священном синоде, которая подробно разработала проекты резолюций по большинству из тем Каталога; эти проекты были представлены на IV Всеправославном совещании в Шамбези (Швейцария) в июне 1968 г.

Наибольшие усилия в 1960-е гг. были направлены на канонические вопросы, вопросы богослужения и церковного управления; социальным проблемам уделялось гораздо меньше внимания. Среди прочих текстов, представленных русскими авторами в Шамбези, был проект под названием «Сотрудничество православных церквей в деле осуществления христианских идей мира, свободы, братства и любви между народами»[18]. В проекте, в соответствии с советской риторикой того времени, делался акцент на мире, разоружении, «дружбе и взаимопонимании между народами», с резким осуждением колониализма и призывом к социальной справедливости, невзирая на расовые и национальные различия. Проект по прочим «социальным» темам Родосского каталога был относительно небольшим и концентрировал-

17. Ionita, V. (2014) *Toward the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009*, p. 23. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.

18. Митрополит Никодим и всеправославное единство. С.-Петербург: Князь-Владимирский Собор, 2008, с. 216.

ся на христианском воспитании; делался акцент на центральной роли семьи, при этом принципиально осуждался контроль над деторождением и искусственное оплодотворение; кратко перечислялись другие «социальные проблемы»; специально был выделен абзац о расовой дискриминации; еще один абзац был посвящен странам Третьего мира, опять же с осуждением «последствий колониализма».

Интересно, что проект прямо говорил о «повсеместно происходящей секуляризации общества» (с. 222), что было, по-видимому, первым случаем включения этого понятия в «официальный» богословский дискурс. Представление о профанном мире не просто как «юдоли плача», переполненной «социальными проблемами», но и как о мире секулярном *по существу, по природе* было важной констатацией нового контекста, требовавшей по-новому определять жизнь Церкви и ее миссию.

Далее, в новом формате Первого предсоборного совещания в 1976 г., в существенно измененном (и сокращенном) каталоге тем появился, среди прочего, проект документа с еще более длинным названием: «Вклад Православной Церкви в торжество мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций». Впервые документ был опубликован и обсуждался на Третьем предсоборном совещании в 1986 г.[19] Язык документа и центральная цель — достижение мира (как не-войны) — был отчасти схож с языком русских разработок 1960-х гг. Текст был написан в советском риторическом стиле, переполнен эмоциональными оценками негативных процессов современного мира; при этом, между прочим, понятие «секуляризации» исчезло. Проект констатировал «опасность преслушания, автономии по отношению к Богу, а через нее и падения», и отсюда — «ужасную роль, которую играет в вопросах мира и свободы существующее в человеке и в мире зло». Далее следовал несколько сырой и стилистически негладкий список социальных бед, своего рода «ящик Пандоры»: «обмирщение, насилие, распущенность нравов, наблюдающиеся среди части современной молодежи негативные явления, расизм, вооружение, войны и возникающее как их результат социальное зло, подавленное состояние масс, социальное неравенство, ограничение че-

19. *Скобей Г.Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. №2 (19). С. 166.

ловеческих прав в области свободы совести [...], экономическая отсталость, неравномерное распределение [...], физическая ослабленность, голодание миллионов людей, насильственные перемещения, беженцы и эмиграция населения, разрушение окружающей среды, проблемы развивающихся сообществ [...], мрачные предсказания футурологов...»[20]. Далее документ подробно останавливался на проблеме войн и их преодоления; проблеме «расовых и прочих дискриминаций»; проблеме голода и экономического неравенства между странами и призыве к свидетельству любви через служение как главной миссии Церкви.

Однако в тексте 1986 г. появились решительно новые и очень сильные акценты. С самого начала первый и второй разделы документа ставят во главу угла «достоинство человеческой личности» и «достоинство человеческой свободы». Текст проекта довольно антропоцентричен в том смысле, что он постулирует «святость и божественность человеческой личности»; называет свободу «божественным даром»; вводит понятие «достоинства» как безусловно ключевое. Для противостояния бедствиям современного мира православная церковь призвана показать «лицо человека-христианина как личности-субъекта»[21]. Другим новшеством было добавление к расовой дискриминации (осуждаемой, как и прежде, крайне резко) «прочих» дискриминаций, ибо «свобода человека связана со свободой общины, к которой он принадлежит... [и] плюрализм должен регулировать жизнь всех стран»[22].

Проект 1986 года в общих чертах обозначил «скелет» базового документа о современном мире, который впоследствии и обсуждался. Впрочем, надолго этот документ, как и все прочие — как, впрочем, и сама идея Всеправославного собора — ушли в тень и утратили актуальность. Только после принятия в 2014 г., наконец, твердого решения о созыве Собора уже в 2016 г., межправославные совещания возобновились с большой интенсивностью. Документ о миссии Церкви в мире активно обсуждался как один из того окончательного списка текстов, которые Собор должен принять на основе консенсуса. Документ, носивший все то же тяжеловесное название, сложившееся в 1970-е гг., обсуждался на заседаниях предсоборной комиссии в Шамбези осенью 2014 г.,

20. *Скобей Г.Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви, С. 168.

21. Там же. С. 169.

22. Там же. С. 172.

затем весной и осенью 2015 г., пока, наконец, окончательная его версия не была согласована в январе 2016 г. на высшем уровне — на *Синаксисе*, встрече глав церквей — для утверждения на будущем Соборе под новым, значительно упрощенным названием — «Миссия Православной Церкви в современном мире»[23].

Текст, представленный на обсуждение после почти тридцатилетнего перерыва, разумеется, отличался от старого текста 1980-х. Однако остов документа остался прежним, почти все разделы сохранились. Знаменательно, что новая версия, как и прежняя, начиналась с разделов «Достоинство человеческой личности» и «Достоинство человеческой свободы» (впоследствии я остановлюсь на ключевых изменениях, внесенных в самый последний момент). Также в соответствии с логикой старого документа, в согласованном тексте 2016 г. говорилось о «преслушании» (*désobéissance* во французском тексте) человека, и, как следствии, появлении разных видов зла. «Ящик Пандоры» остался в целом прежним, но были сделаны некоторые уточнения и добавления; в частности, были добавлены «наркотическая зависимость части молодежи»; «дезинформация и манипуляция общественным мнением»; «насильственные депортации населения и торговля людьми»; «бесконтрольное применение генетических биотехнологий и биомедицинских процедур в отношении начала, продолжения и конца человеческой жизни» (Раздел Б.2). Развитию биотехнологий и весьма консервативной оценке его последствий посвящен, ближе к концу документа, целый новый раздел (Раздел Е. 12), что, разумеется, не могло появиться в текстах тридцатилетней давности. То же касается, например, «экологического кризиса, сопряженного с климатическими изменениями и глобальным потеплением» (Раздел Е.10). В новой версии в меньшей степени была проявлена критическая риторика в виде обвинений в адрес развитых стран и в защиту стран развивающихся; однако в це-

23. Кроме обсуждаемого мною документа, следующие тексты находились в процессе интенсивного согласования в 2014–2016 гг. и окончательно согласованы в январе 2016 г. на высшем уровне — во время встречи предстоятелей церквей в Шамбези (Швейцария): «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром»; «Таинство брака и препятствия к нему»; «Важность поста и его соблюдение сегодня»; «Автономия и способ ее провозглашения»; «Диптихи»; «Православная диаспора». Все эти документы, включая обсуждаемый в этой статье, опубликованы на официальном сайте Московской патриархии. Опубликованы проекты документов Всеправославного Собора (обновлено) // Официальный сайт Московского патриархата [http://www.patriarchia.ru/db/text/4361840.html, доступ от 1.03.2016].

лом «умеренно левая» политическая повестка, содержащая критику экономического неравенства и призывающая к социальной справедливости, сохранилась. Совершенно новым, по сравнению с текстом 1980-х, было осуждение конфликтов и войн, связанных с «фанатизмом, оправдываемым религиозными принципами», и выделение одного конкретного региона — Ближнего Востока — в качестве иллюстрации таких конфликтов, с акцентом на угрозу, которую они несут для ближневосточных христиан; тем самым «фанатизм» по умолчанию связывался с исламом (Г.3). В новой версии исчез безусловный акцент на *расовой* дискриминации (это понятие до последнего момента по инерции сохранялось только в названии, до замены последнего), и рабочий первоначальный вариант подчеркивал противостояние дискриминации и «нетерпимости любого рода» *(l'intolérance d'aucune sorte)*.

* * *

Новая интрига вокруг документа о миссии появилась на самом последнем этапе согласований. Как было сказано выше, только в январе 2016 г. текст этого документа был принят окончательно. По-видимому, этому предшествовали довольно острые споры в 2014–2015 гг.[24] Во всяком случае, на совещании в апреле 2015 г. документ, общей редакцией которой руководил уже упоминавшийся выше митрополит Иоанн Зизиулас (Константинопольский патриархат), был отвергнут представителями нескольких церквей, которые сочли его неготовым; через полгода, на совещании в октябре 2015 г. он снова не удовлетворил две церкви — Русскую и Грузинскую. Синод Русской церкви, в частности, отверг документ как не до конца доработанный[25]. Очевидно, что именно

24. Патриарх Кирилл прямо упомянул о «непростых дискуссиях», которые предшествовали согласованию документа. См. *Кирилл, патриарх*. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2 февраля 2016 г. // Официальный сайт Московской патриархии: [http://sobor.patriarchia.ru/db/text/4366063.html, доступ от 1.03.2016].

25. См. Журналы заседаний Священного Синода РП от 24.12.2015. Журнал № 93. [http://www.patriarchia.ru/db/text/4304773.html, доступ от 1.03.2016]. Согласно прот. Николаю Балашову, заместителю Председателя Отдела Внешних церковных связей Московского патриархата, курировавшего межправославные предсоборные дискуссии, Синод Русской церкви счел, что документ «еще нуждается в серьезной и принципиальной доработке». — Предсоборные встречи. Поместные церкви готовятся к всеправославному собору. Интервью с прот. Н. Балашовым // Журнал Московской патриархии. 2016. № 1. С. 27.

Русская церковь имела наибольшее количество претензий к документу, представленному на обсуждение в 2014 г.

Каковы же были наиболее принципиальные разногласия на этом последнем этапе согласования 2014–2016 гг.? Об этом можно судить по тем изменениям, которые были внесены в самый последний момент — в январе 2016 г., по сравнению с версиями двух предыдущих лет. Попробуем сделать краткий обзор этих последних изменений.

Одним из таких существенных изменений стала окончательная редакция второго раздела документа: он приобрел другое название — «О свободе и ответственности» (вместо «Ценность человеческой свободы») [Раздел Б.3]. Очевидно, что этот акцент был важной причиной разногласий, и на нем настаивала Русская церковь, тем самым стремившаяся сдвинуть либеральную риторику в сторону «консерватизма ответственности» и тем самым привести текст в большее соответствии с русским документом 2008 года о «достоинстве, свободе и правах человека».

Смягчение либеральной персоно-центричной риторики заметно и в других редакционных деталях. Окончательный документ (2016 г.) обуславливает «достоинство» и «свободу» критерием нравственности — это слово в окончательном варианте встречается пять раз (вместо одного — в версии 2015 г.). Сам «божественный дар свободы» из «вершины» человеческой личности становится только «*одним* из высших даров» (*курсив мой. — А.А.*).

В последней редакции исчезает и параграф, написанный в духе «богословия общения» Иоанна Зизиуласа; в частности, исчезли следующие слова: «Как онтологический элемент личности, свобода включает в себя уважение и принятие другого. Это способ выражения идентичности отдельной личности, из которого проистекает определенная жизненная позиция и благодаря которому определяется ответственность каждой личности, проявляемая в движении одного человека навстречу другому»[26]. По-видимому, этот тезис, слишком очевидно связанный с определенной богословской концепцией, мог также встретить, в духе более консервативного прочтения, возражения в смысле размытости критериев и границ «уважения и принятия другого».

Сходный акцент на более строгих критериях терпимости очевиден и в окончательной редакции раздела о дискриминации: фраза о том, что в Церкви «нет места ни для национальной роз-

26. Ср. богословские идеи работы Зизиуласа “*Communion and Otherness*”, op.cit.

ни, ни для вражды и нетерпимости любого иного рода», получила следующий вид: «...нет места ни для розни, ни для вражды и нетерпимости» (Д.1.); важно, что исчезли слова «любого иного рода»; ясно перечисляются типы дискриминации: по цвету кожи, религии, расы, полу, национальности, языку; и тут же подчеркивается, что Церковь «не приемлет дискриминацию по всем вышеперечисленным признакам» (Д.2.). Эти добавленные слова — «вышеперечисленные признаки» — внесли определенность, тем самым была снята возможность толкования слов «любого иного рода» как возможного осуждения дискриминации сексуальных меньшинств. Слишком широкое толкование равенства и терпимости было, таким образом, исключено. Впрочем, надо отметить, что и в изначальной редакции предпоследний абзац документа вполне определенно утверждал «богоустановленный институт семьи, который всегда неизменно опирался на священное таинство христианского брака как союза мужчины и женщины» и отвергал легализацию «форм человеческого сожительства, противостоящих христианскому учению и преданию» (Е.14)[27].

Наконец, в число последствий секуляризации и «ошибочного понимания свободы как вседозволенности» было добавлено «разрушение и поругание святынь» (Е.13), что является важной частью внутрироссийской церковной риторики.

Контуры православной миссии-в-мире: «идеал святости» против «секулярной глобализации»

Документ о миссии Церкви в мире оказался предметом острых споров и приобрел в 2016 г. гораздо большее значение, чем в те времена, когда, почти столетие назад, начиналось движение к всеправославному собору[28]. Возможно, эта проблематика не столь ак-

27. Тем не менее после публикации документа в апреле 2015 г. глава Комиссии по согласованию митрополит Иоанн Зизиулас вынужден был решительно опровергать сообщение греческого новостного агентства Romfea.gr о том, что Комиссия якобы призывает к «поддержке» сексуальных меньшинств. См. коммюнике на офиц. странице Константинопольского патриархата: Communiqué, 25.04.2015, [https://www.patriarchate.org/announcements/-/asset_publisher/MF6geT6kmaDE/content/communique/pop_up?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_viewMode, accessed on 18.02.2016]. Не исключено, что выражение «прочих форм» или «любых видов» (дискриминации) могло показаться подозрительным для некоторых церковных представителей. При этом стоит помнить, что это выражение в названии документа появилось еще в 1986 г.

28. В своем докладе в феврале 2016 г. русский патриарх назвал документ о миссии как потенциально важнейшее достижение будущего Собора: см. *Кирилл, патри-*

туальна для текущей церковной политики, как дискуссии об автокефалии, автономии или диптихах (иерархии церквей); однако документ о мире и миссии является, безусловно, знаковым, фундаментальным, как выражающий осознанное, сущностное самоопределение восточнохристианской традиции, проговоренное на современном языке.

Это самоопределение, пусть даже контурное и, в значительной степени, компромиссное, является тем не менее содержательным свидетельством. Содержание документа, в том или ином виде обсуждавшегося по крайней мере около полувека, может быть понято из сопоставления сделанных акцентов и умолчаний и исходя из общего современного контекста христианского осмысления человеческого общества, начиная с богатого наследия западного и восточного богословия и кончая церковными текстами типа «Социальной доктрины» Римско-католической церкви или уже упомянутых документов Русской церкви[29].

Предсоборный текст оценивает современность как эпоху секулярную: эта оценка не вызывает сомнений у авторов. Интересно, что размышления о кризисе секуляризма, «десекуляризации» или «постсекулярной эпохе», которыми начиная с 2000-х гг. переполнена академическая литература и публицистика, никак не отражены в документе. Текст говорит о «секулярной глобализации», о враждебности «секулярной идеологии» и секуляризации как причине «духовного кризиса». Пафос текста состоит в том, что миссия Церкви — противоборство этому состоянию обмирщения и упадка.

В этом смысле текст документа созвучен признаниям Александра Шмемана, который более других православных авторов писал о секулярности и секулярном мире, хотя с куда большей откровенностью и горечью. «Мир ушел от христианства, — писал о. Александр, — таков основной факт „новой истории“. Эпоха власти христианства над миром закончилась „освобождением“ мира от этой власти. Средневековый синтез, в котором сделана попыт-

арх. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2 февраля 2016 г.

29. См. попытку сравнения социальных доктрин православия и католичества в моей статье: Agadjanian, A. (2014) *Turns of Faith, Search for Meaning: Orthodox Christianity and Post-Soviet Experience*, p. 133–154. Erfurt Studies in Eastern Christianity series: Peter Lang Edition; также см.: Hoppe-Kondrikova, O., Josephien Van Kessel & Evert Van Der Zweerde (2013). “Christian Social Doctrine East and West: the Russian Orthodox Social Concept and the Roman Catholic Compendium Compared”, *Religion, State and Society* 41(2): 199–224.

ка разрешить изначальный антагонизм Церкви и „мира сего“, распался. ...Нужно быть слепым, чтобы не видеть, что по-настоящему вдохновляют, по-настоящему „двигают историю“ новые и уже совсем не христианские „откровения“, в них вкладывают человеческие стада свою неумирающую веру в земной прогресс, в земное счастье... Увы, большая дорога истории давно уже проходит мимо христианства»[30].

Шмеман ищет ответ на это состояние мира. Он решительно отрицает и «священный быт» (традиционалистскую изоляцию, эстетизацию «духовности»), и «панический» апокалиптизм и мироотрицание[31]; он опровергает тех православных, кто однозначно отрицают «плюрализм» — сосуществование с иными, секулярными формами современного мира; он оправдывает плюрализм как «единственную защиту от хаоса и фанатизма», полагая при этом, что плюрализм совсем не обязательно означает релятивизм[32]. Но Шмеман идет дальше: столь же категорически опровергает он и «соглашателей», «всех тех, кто думает, что христианство „полезно“ и может быть еще „полезнее“, при условии его некоторого приспособления к „текущему моменту“»[33]; он отвергает схему «приспособления», когда «мы [православные] исполняем по воскресеньям наши красочные древние обряды, а с понедельника до субботы спокойно живем секуляризованной жизнью, которая не имеет ничего общего с этими обрядами»; он отрицает и «богословие освобождения» (с намеком на католическую «теологию освобождения»), и «терапевтическое» богословие, перенимающие современные «дискурсы» для приспособления к миру[34].

Каков же в таком случае ответ А. Шмемана, какова миссия Церкви в постхристианскую эпоху? В яркой работе — «Богослужение в секулярный век» — Шмеман предлагает свой ответ; позднее он называет его «третьим путем». Он считает секуляризм прежде всего отказом от богопочитания, отрицанием человека как существа поклоняющегося — *homo adorans*. Именно богослужение, поклонение, литургия есть принципиальный ответ христи-

30. *Прот. Александр Шмеман* Собрание статей 1947–1983 гг. Сост. Е.Ю. Дорман. М, Русский путь, 2009, с. 17.

31. Там же. С. 15; см. также: «духовность ухода, духовность крайне индивидуалистическая, вне всякого отношения к миру». — *Шмеман*. Там же. С. 301.

32. Статья «Плюрализм и православие». Там же. С. 37.

33. Статья «Если по-новому вслушаться». Там же. С. 16.

34. Статья «Богослужение в секулярный век». Там же. С. 78; см. также статью «Богослужение и эсхатология». Там же. С. 300–301.

анства на секулярное состояние мира. Отсюда — его «литургическое богословие», которое, как «третий путь», противостоит как апокалиптическому отрицанию мира, так и «приспособлению» к нему[35].

Общеправославный текст о мире и миссии отражает напряжения, выявленные Шмеманом, и это принципиальное двойственное отношение Церкви к миру («жить в мире, но быть не от мира») остается здесь фундаментальным (в преамбуле), также как и ранее — в «социальной концепции» Русской церкви. Однако тон и документа о миссии, и русской концепции значительно отличается от «литургического решения», которое предлагал Шмеман. Документ утверждает: «Находя постоянное вдохновение в этом чаянии и предвкушении Царствия Божия, Церковь не остается безучастной к проблемам человека в каждую эпоху, но разделяет его озабоченность и насущные проблемы, принимая на себя, подобно своему Господу, боль и раны, причина которых — действующее в мире зло...», и продолжает: «Православная Церковь разделяет заботы и тревоги человека нашего времени в отношении насущных проблем, волнующих современный мир, и желает содействовать их разрешению..» (Преамбула). Прагматическая, позитивная миро-вовлеченнность для противостояния секулярности, характерная для этого текста, контрастирует с литургическим эсхатологизмом Шмемана, как, впрочем, и с мистико-аскетическими мотивами «неопатристического» течения. В целом эта ориентация — активное противостояние «секулярным ценностям», доминирование которых признается, — вполне созвучна, например, «социальной концепции» Русской церкви и выступлениям патриарха Кирилла.

Однако характерно и значимо то, что текст начинается с антропологии, с утверждения достоинства и свободы личности как определяющей установки. Русская церковная «социальная концепция» 2000 г. построена по-другому, даже если многие оценки и формулировки перекликаются: там на первое место ставится глава о нации, затем — о государстве (наиболее разработанная из всех), затем — главы о праве, политике, экономике и так далее; «личность» и «свобода» упомянуты мимоходом, в основном в главе о праве и в связи с правами человека. Однако мы помним, что через восемь лет, в 2008-м, в Русской церкви появился большой отдельный документ с «основами учения» на эти темы. В целом

35. Там же.

антропология русского документа 2008 г. — высокое значение «богоданной» свободы, но невозможность ее абсолютизации — близка к соответствующим фрагментам предсоборного документа, который, таким образом, не принимает более радикального акцента на личной свободе.

Удивительно, что документ о миссии не содержит почти никаких намеков на «политическое богословие»; он абсолютно глух к проблеме отношений с государством, к осмыслению политики и права — эти слова вообще отсутствуют в тексте, как если бы эти вопросы совершенно не имели отношения к жизни церкви. Напомним, что, напротив, именно эти вопросы были центральными в русской «социальной концепции», как и в «политической теологии» А. Папаниколау.

Впрочем, мы можем сказать, что полемика по этим вопросам скрыто присутствует в документе — именно в той трактовке личной свободы, о которой речь шла выше. Напомним, что Папаниколау, как выразитель наиболее либеральной линии в рамках христианского мышления о политическом, полемизирует с русскими документами, как, впрочем, и с другими православными мыслителями (Х. Яннарас, В. Гуроян и др.), пытаясь преодолеть их «амбивалентное», «двойственное» отношение к демократии — признание ее как выражения идеалов достоинства и равенства, но при этом — неготовность признать принцип отделения церкви от государства и отказаться от культурного преобладания «национальной» церкви[36].

Другая сторона вопроса о «политическом» — полемика вокруг понятия «прав человека». Упомянутый русский документ 2008 г. не признает безусловного христианского происхождения и смысла в этом понятии[37]. И вновь А. Папаниколау полемизирует с русскими авторами по двум пунктам: нельзя, говорит он, как это делает документ 2008 г., обуславливать права человека ни верностью культурной традиции, ни следованию христианским нравственным принципам, ибо и то и другое суть произвольные ограничения богоданной свободы. Но при этом он признает, что «в православном сопротивлении языку прав есть частица истины» («*the Orthodox resistance of the human rights*

36. Papanikolaou, A. op.cit., p. 51.

37. См. анализ в: Stoeckl, K. (2014) *The Russian Orthodox Church and Human Rights,* p. 69-90. London: Routledge; также несколько статей, посвященных русской православной концепции прав, в книге: Makrides, V., Wasmuth, J., Kube, S. (Hgs) (2016) *Christentum und Menschenrechte in Europa*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

language contains a kernel of truth») — ибо сам факт, что люди вынуждены прибегать к использованию языка «прав», есть следствие их неспособности относиться друг к другу так же, как Бог относится к каждому из них[38].

Эта тонкая, полная нюансов полемика совершенно не выявлена в документе о миссии: само понятие «прав человека» упомянуто во всех редакциях предсоборного текста лишь дважды (и даже не в первых, «антропологических» разделах), без специального анализа, но с важной оговоркой: Церковь, уважая права человека, «оценивает применение этих принципов в свете своего учения о таинствах, о семье, о положении обоих полов в Церкви и о ценностях церковного предания в целом» (Д.3).

Характерно, что предсоборный документ почти игнорирует и другую тему, важнейшую для «посюстороннего» православного опыта — тему национальной и этнической идентичности, только мимоходом осуждая националистические мотивы войн; точно так же опущен вопрос о транснациональных векторах глобального мира. Документ только кратко резюмирует, что «секулярная глобализация» приводит «к утрате народами своих духовных корней, к историческому беспамятству и забвению традиций» (Е.7.) Возможно, авторы просто уклонились от сложных интерпретаций болезненного вопроса о национально-культурном характере восточнохристианской идентичности, ибо такой характер, напротив, подчеркивается в большинстве поместных церквей (см., например, интерпретацию этого вопроса в русской «социальной концепции», в главе 2).

При этом документ оказывается более чувствителен к экономике, особенно выделяя проблему неравенства, многократно осуждая «неумеренное потребление», тем самым обнаруживая очевидную критику неолиберальной экономической повестки. Документ предлагает «строить экономику на нравственных началах» (Е.3–5).

Риторика нравственности, как уже было сказано, вообще значительно усилилась в последней редакции документа, будучи важным критерием допустимых границ свободы. Документ также выделяет экологию, биоэтику, масс-медиа, науку — во всех случаях с точки зрения того же вопроса о границах свободы, нарушение которых, в силу господства секуляризма, приводит к современным социальным бедам. Наконец, доминирующему ли-

38. Papanikolaou, A. Op.cit., p. 129.

бералному секуляризму документ противопоставляет идеал святости: «Православное Предание, сформированное воплощением в жизнь христианских истин, является носителем духовности и отличается аскетическим характером, что особенно необходимо подчеркнуть и явить в наше время» (E.13). Аскетический идеал святости предлагается здесь как вызов, как напоминание, как свидетельство, а не как мироотвергающая стратегия.

При всех компромиссах и умолчаниях, даже при некотором эклектизме, содержательном и прагматическом, который, по-видимому, и позволяет Собору состояться, — мы все же можем, допуская некоторое усреднение, представить некую модель самоопределения-в-мире — модель, ради которой, по большому счету, составлялся рассмотренный в этой статье документ. Православные авторы осуждают и «фанатизм», и «синкретизм» в отношениях с другими религиями (A.3.); но эта формула применима и к их отношению к «внешнему миру» вообще. Это отношение — умеренно активное (без фанатизма!), но и строго охранительное, не допускающее смешений (без синкретизма!). Православные церкви хотят оказывать влияние на мир, строго соблюдая дистанцию от него. Ссылаясь на фундаментальную христианскую модель отстранения, Православие сохраняет отношение к современному секулярному, неолиберальному миру как чуждому, и главной своей миссией оно видит *свидетельство альтернативы*. При этом оно оставляет пространство для осторожного диалога, в попытке связать просвещенческий дискурс человеческой свободы с консервативной моралью, идеалом социальной гармонии и трансцендентными христианскими целями.

Библиография / References

Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2010.

Журналы заседаний Священного Синода РПЦ от 24.12.2015. Журнал № 93. [http://www.patriarchia.ru/db/text/4304773.html, доступ от 1.03.2016].

Кирилл, патриарх. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2 февраля 2016 г. // Официальный сайт Московской патриархии: [http://sobor.patriarchia.ru/db/text/4366063.html, доступ от 1.03.2016].

Костюк К. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб.: Алетейа, 2013.

Кырлежев А. «Мистическая политика» как contradiction in adjecto. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4.

Миссия Православной церкви в современном мире. Проект документа Всеправославного Собора, одобренный Собранием Предстоятелей Поместных Православных Церквей в Шамбези, 21–28 января 2016 года // Сайт Московского патриархата Русской Православной Церкви [https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127353/, доступ от 1.03.2016]

Митрополит Никодим и всеправославное единство. С.-Петербург: Князь-Владимирский Собор, 2008.

Опубликованы проекты документов Всеправославного Собора (обновлено) // Официальный сайт Московского патриархата. [http://www.patriarchia.ru/db/text/4361840.html, доступ от 1.03.2016].

Основы социальной концепции Русской православной церкви // Юбилейный Архиерейский Собор Русской православной церкви, 13–16 августа 2000 г. Материалы. М.: Издательство Московской патриархии, 2001. С. 329–410.

Основы учения Русской православной церкви о свободе, достоинстве и правах человека // Официальный сайт Московской патриархии [https://mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/, доступ от 1.03.2016].

Пашкина Е. Журнал «Новый Град» в идейно-политической жизни русской эмиграции. Диссертация на соискание уч. ст. к.и.н., Москва, 2008.

Предсоборные встречи. Поместные церкви готовятся к всеправославному собору. Интервью с прот. Н. Балашовым //Журнал Московской патриархии. 2016. № 1.

Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983 гг. Сост. Е.Ю. Дорман. М., Русский путь, 2009.

Скобей Г.Н. Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. №2 (19).

Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Койнония. Вестник Харьковского национального университета им. В.Н. Карамзина. 2010. № 904.

Хоружий С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Православное учение о человеке. Богословская конференция Русской Православной церкви. Москва, 5–8 ноября 2001 г. Материалы. Москва: Синодальная богословская комиссия, 2004.

Agadjanian, A. (2014) *Turns of Faith, Search for Meaning: Orthodox Christianity and Post-Soviet Experience.* Erfurt Studies in Eastern Christianity series: Peter Lang Edition.

Communiqué, 25.04.2015, [https://www.patriarchate.org/announcements/-/asset_publisher/MF6geT6kmaDE/content/communique/pop_up?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_viewMode, accessed on 18.02.2016].

Filonenko, A. (2010) "Bogoslovie obshcheniia i evkharisticheskaia antropologiia" ["Theology of communion and eucharistic anthropology"], *Koinoniia. Vestnik Khar'kovskogo natsional'nogo universiteta im. V.N. Karamzina* 904, pp. 176–189.

Hoppe-Kondrikova, O., Van Kessel., J., Van Der Zweerde, E. (2013). "Christian Social Doctrine East and West: the Russian Orthodox Social Concept and the Roman Catholic Compendium Compared", *Religion, State and Society* 41(2): 199–224.

Ionita, V. (2014) *Toward the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009.* Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.

Kalaitsides, P. (2013) "The Image of the West in the Contemporary Greek Theology", in G. Demacopoulos and A. Papanikolaou, eds. *Orthodox Constructions of the West*, pp. 142–160. NY: Fordham University Press.

Khoruzhii, C. (2004) “Pravoslavno-asketicheskaia antropologiia i krizis sovremennogo cheloveka” [“Orthodox ascetic anthropology and the crisis of modern man”] Moskva: Sinodal’naia bogoslovskaia komissiia], in *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke. Bogoslovskaia konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi tserkvi. Moskva, 5–8 noiabria 2001 g. Materialy*.

Kirill, Patriarch (2016) “Doklad Sviateishego Patriarkha Moskovskogo i vseia Rusi Kirilla na Arkhiereiskom sobore Russkoi pravoslavnoi tserkvi 2 fevralia 2016 g” [“Report of the Patriarch of Moscow and All Russia Kirill at the Bishops’ Council of the Russian Orthodox Church, February 2, 2016”], *Ofitsial’nyi sait Moskovskoi Patriarkhii*. [http://sobor.patriarchia.ru/db/text/4366063.html, accessed on 1.03.2016].

Kostiuk, K. (2013) *Istoriia sotsial’no-eticheskoi mysli v Russkoi pravoslavnoi tserkvi* [History of social and ethical thought in the Russian Orthodox Church]. SPb.: Aleteia.

Kyrlezhev, A. (2014) “Misticheskaia politika” kak *contradictio in adjecto*. Na poliakh knigi Aristotelia Papanikolau” [“Mystical politics” as a *contradictio in adjecto*. On the margins of the book by Aristotle Papanikolaou”], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 32(4): pp. 247–263.

Livingston, J., Fiorenza F., et al. (2000) *Modern Christian Thought*, Vol. II. Uppe Saddle River: Prentice Hall.

Makrides, V., Wasmuth, J., Kube, S. (Hgs) (2016) *Christentum und Menschenrechte in Europa*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

“Missiia Pravoslavnoi tserkvi v sovremennom mire. Proekt dokumenta Vsepravoslavnogo Sobora, odobrennyi Sobraniem Predstoiatelei Pomestnykh Pravoslavnykh Tserkvei v Shambezi, 21–28 ianvaria 2016 goda” [“Mission of the Orthodox Church in the Modern World. Draft for Pan-Orthodox Council, Approved by Assembly of Primates of Local Orthodox Churches in Chambésy, 21–28 January 2016”], *Sait Moskovskogo Patriarkhata Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127353/, accessed on 1.03.2016].

Mitropolit Nikodim i vsepravoslavnoe edinstvo [Metropolitan Nikodim and Pan-Orthodox unity] (2008). S.-Peterburg: Kniaz’-Vladimirskii Sobor.

“Opublikovany proekty dokumentov Vsepravoslavnogo Sobora (obnovleno)” [“Published draft documents for Pan-Orthodox Council (updated)”], *Ofitsial’nyi sait moskovskogo patriarkhata*, [http://www.patriarchia.ru/db/text/4361840.html, accessed on 1.03.2016].

“Osnovy sotsial’noi kontseptsii Russkoi pravoslavnoi tserkvi” [“Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church”] (2001), in *Iubileinyi Arkhiereiskii Sobor Russkoi pravoslavnoi tserkvi, 13–16 avgusta 2000 g. Materialy*, pp. 329–410. M.: Izdatel’stvo Moskovskoi patriarkhii.

“Osnovy ucheniia Russkoi pravoslavnoi tserkvi o svobode, dostoinstve i pravakh cheloveka” [“Bases of Russian Orthodox Church teachings on freedom, dignity and human rights”], *Ofitsial’nyi sait Moskovskoi patriarkhii,* [https://mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/, accessed on 1.03.2016].

Papanikolaou, A. (2012) *The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. University of Notre Dame Press.

Pashkina, E. (2008) *Zhurnal «Novyi Grad” v ideino-politicheskoi zhizni russkoi emigratsii. Dissertatsiia na soiskanie uch. st. k.i.n.*, [Journal “New City” in the ideological and political life of Russian emigration. Thesis for the degree of ‘kandidat nauk’] Moskva.

"Predsobornye vstrechi. Pomestnye tserkvi gotoviatsia k vsepravoslavnomu soboru. Interv'iu s prot. N. Balashovym" ["Pre-Council Meeting. Local churches are preparing for Pan-Orthodox Council. Interview with Archpriest Nikolai Balashov"] (2016), *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii* 1.

Schmemann, A. (2009) *Sobranie statei 1947–1983 gg*. [Collection of Articles 1947–1983] Sost. E. Iu. Dorman. M.: Russkii put'.

Skobei, G.N. (2002) "Mezhpravoslavnoe sotrudnichestvo v podgotovke Sviatogo i Velikogo Sobora Vostochnoi Pravoslavnoi Tserkvi "["Inter-Orthodox cooperation in the preparation of the Holy and Great Synod of the Eastern Orthodox Church"], *Tserkov' i vremia* 2(19).

Stoeckl, K. (2014) *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. London: Routledge.

Vaganova, N.A. (2010) *Sofiologiia protoiereia Sergiia Bulgakova* [Sofiology of priest Sergii Bulgakov]. Moskva: Izd-vo PSTGU.

Valliere, P. (2000) *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviov, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*. London: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Zhurnaly zasedanii Sviashchennogo Sinoda RP ot 24.12.2015. Zhurnal №93. [Decisions of the Holy Synod of ROC meeting on 12.24.2015. Decision №93], [http://www.patriarchia.ru/db/text/4304773.html, accessed on 1.03.2016].

Zizioulas, J. (2002) *Being as Communion*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Zizioulas, J. (2006) *Communion and Otherness*. London: T&T Clark.