

БЕСЕДЫ

В настоящем номере журнала опубликовано исследование Совместной православно-католической рабочей группы во имя св. Ириныя Лионского «Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью», в котором представлена согласованная позиция соответствующей группы православных и католических богословов. Для того чтобы контекстуализировать этот межконфессиональный документ с православной стороны, мы публикуем две беседы с русскими богословами: А. В. Шишковым, секретарем Библиейско-богословской комиссии Русской православной церкви, преподавателем Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, и доктором богословия протоиереем Павлом Хондзинским, деканом богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Беседы инициированы редакцией журнала, которая выражает благодарность собеседникам, любезно согласившимся уделить время для обсуждения теологической дискуссии о первенстве в Церкви и о понятии соборности в русской богословской традиции. Как увидит читатель, содержательно эти беседы во многом пересекаются, что подтверждает необходимость рассматривать обе темы в их внутренней связи. В то же время в ходе состоявшегося обсуждения обеих тем были выявлены вопросы, которые требуют дальнейшего исследования со стороны как отечественного, так и международного православного богословского сообщества.

УДК 2-1, 2-42

Первенство в Церкви: богословие и церковная практика (Беседа Александра Кырлежева с Андреем Шишковым)

А. В. Шишков¹, А. И. Кырлежев²

¹ Общецерковная аспирантура и докторантура
им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, Пятницкая ул. 4/2, стр. 1

² Синодальная библиейско-богословская комиссия Русской православной церкви
и Комиссии по богословию и богословскому образованию
Межсоборного присутствия, Общецерковная аспирантура и докторантура
им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, Пятницкая ул. 4/2, стр. 1

Для цитирования: Шишков А. В., Кырлежев А. И. Первенство в Церкви: богословие и церковная практика // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, №3. С. 405-426.
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.306>

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2019
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

<https://doi.org/10.21638/spbu28.2019.306>

В беседе А. И. Кырлежева с А. В. Шишковым обсуждается вопрос о первенстве в Церкви на разных уровнях ее организации — как с богословской (экклезиологической), так и с церковно-практической точки зрения. Тема первенства возникла параллельно в контексте межправославных отношений в период подготовки к Всеправославному собору и в рамках официального православно-католического диалога. В ходе предсоборного процесса тема первенства в мировом православии фигурировала косвенно — в рамках обсуждения вопросов статуса православной диаспоры, провозглашения автокефалии, диптихов. В диалоге с католиками эта тема была так или иначе сопряжена с первенством Римского епископа. В беседе рассматриваются различные концепции первенства, как у отдельных богословов (в частности, Александра Шмемана и Софрония Сахарова, Николая Афанасьева и митрополита Иоанна Зизиуласа), так и в официальных позициях православных церквей, прежде всего Константинопольской и Русской (подробно излагается логика соответствующего официального документа Московского патриархата, а также текстов константинопольских богословов). Критически оценивается распространенная концепция евхаристической экклезиологии. В заключение намечены современные богословские проблемы, касающиеся понимания первенства в Церкви, а также направления дальнейших исследований.

Ключевые слова: первенство в Церкви, экклезиология, православно-католический диалог, межправославные отношения, православная диаспора.

А. И. Кырлежев:

Общий вопрос: насколько актуальна тема «первенства в Церкви» — и с богословской точки зрения, и с церковно-практической?

А. В. Шишков:

Тема первенства в Церкви для православного богословия неоднократно становилась актуальной прежде всего благодаря официальному православно-католическому богословскому диалогу. Во время Второго Ватиканского собора православные богословы обращались к этой теме. Здесь можно вспомнить сборник статей «Первенство Петра в Православной Церкви»¹, в котором были опубликованы статьи Николая Афанасьева, Иоанна Мейендорфа, Александра Шмемана и Николая Куломзина. Затем обсуждение этой темы было институционализировано в рамках Смешанной международной богословской комиссии². Очередной этап диалога о пер-

¹ La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe. Neuchâtel, 1960 (англ. пер.: The Primacy of Peter in the Orthodox Church. London, 1963). Здесь и ниже примечания А. И. Кырлежева.

² Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Римско-католической церковью и Православной церковью была учреждена в 1980 г. В ней принимают участие представители всех общепризнанных автокефальных православных церквей. В настоящее время сопредседателями Комиссии являются кардинал Курт Кох и архиепископ Иов Геча (Константинопольский патриархат). О диалоге см., напр., сб.:

венстве, который начался в 2006 г., был завершен три года назад. Сначала Комиссией был подготовлен так называемый Равеннский документ (2007)³, вокруг которого были споры, и представители Русской церкви его не подписали. Далее была попытка изменить методологию — подойти к теме не систематически, а исторически, и результатом стал так называемый Кьетский документ (2016) о первенстве в Церкви в первом тысячелетии, который подписали представители всех православных церквей, включая Русскую⁴. После подписания было анонсировано, что Комиссия будет работать над темой первенства во втором тысячелетии. Но это совсем другая история. Если в первом тысячелетии Церковь была еще не разделена, у нее общие каноны, касающиеся первенства чести, то во втором тысячелетии все стало гораздо сложнее.

Можно ли сказать, что тема первенства инициирована в рамках диалога и именно оттуда пришла в православное богословие?

И да, и нет. Православно-католический диалог способствовал богословской концептуализации этой темы. К примеру, на современном этапе тема первенства и те аргументы, которые выдвигает в защиту своей позиции Константинопольский патриархат, связаны именно с диалогом. Здесь главный православный теоретик — это митрополит Иоанн Зизиулас, который с 2006 до 2016 г. был сопредседателем Смешанной комиссии по диалогу. Его идеи заметно присутствуют в Равеннском документе и в подготовительных документах, которые разрабатывались между Равенной и Кьети (хотя они не были официально опубликованы, но некоторые из них можно найти в Интернете). Одновременно он же был председателем Всеправославной предсоборной комиссии, которая готовила проекты документов к Критскому собору, и некоторые аргументы из дискуссий в рамках диалога мы можем обнаружить в Энциклике собора на Крите, основным автором которой также был Зизиулас.

Но сама тема первенства в православном контексте появилась гораздо раньше — в начале 1920-х гг., а по мнению некоторых исследователей, еще раньше — с энциклики патриарха Константинопольского Иоакима III (1902), в которой тот впервые обращается ко всем православным церквям, призывая их к сотрудничеству, так что это можно считать самым нача-

Петрово служение. Диалог католиков и православных / под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ, 2006.

³ Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority (Ravenna, 13 October 2007). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (accessed: 18.08.2019).

⁴ Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church (Chieti, 21 September 2016). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_en.html (accessed: 18.08.2019).

лом всеправославного предсоборного процесса⁵. В энциклике собственно о первенстве речи не идет, но сам этот акт некоторыми исследователями ретроспективно интерпретируется как первое проявление такого первенства в современности, поскольку патриарх выступает как бы от лица всей Православной церкви. Он же обращался и к инославным церквям от лица Православной церкви как *primus inter pares* — первый среди равных.

В 1920-е гг. тема первенства возникает в связи с духовным окормлением православной диаспоры, и тогда она звучит уже более отчетливо. Константинопольский патриарх Мелетий Метаксакис выдвинул каноническо-богословскую доктрину, согласно которой вся православная диаспора должна находиться в юрисдикции Вселенского патриарха. Это была первая заявка в современную эпоху на такое право Константинополя, которая обосновывалась его первенством в священных диптихах. Сам Мелетий и его богословы, говоря о диаспоре, апеллировали к 28-му правилу Халкидонского собора: там речь идет и о первенстве Константинополя и о его юрисдикции «у варваров», под которыми теперь предложили понимать все пространство православной диаспоры.

В истории споров вокруг первенства самым ярким защитником константинопольской точки зрения был, как ни странно, русский богослов о. Александр Шмеман в самом начале своей богословской карьеры. На рубеже 1940–1950-х гг. он написал целую серию статей на эту тему, начиная со статьи «О “неопапизме”», поскольку оппоненты обвиняли церковный Константинополь в неопапизме, в частности русский канонист и богослов Сергей Троицкий. Шмеман говорит, что 28-е правило не очень убедительно в данном случае, но сам факт того, что Константинопольский патриарх является первенствующим по чести, ставит его в совершенно особое положение, и кто, если не он, должен управлять этими спорными территориями, где множество юрисдикций. Согласно Шмеману, в диаспоре нарушается каноническая норма — одна юрисдикция на одной территории, и способ решения этой проблемы он видит в том, чтобы сначала переподчинить всю православную диаспору Константинопольскому патриарху, а затем уже добиваться создания новых поместных автокефальных церквей в разных регионах диаспоры.

Шмеман по этому вопросу спорил с о. Софронием Сахаровым...

Это довольно любопытная ситуация. В начале 1950-х гг. они были оппонентами. Софроний стоял на позициях, которых придерживались богословы Московского патриархата; в том числе он обвинял Константинопольского патриарха в неопапизме. А Шмеман стоял на позициях Константинополя. Но спустя тридцать лет Шмеман в статье «Знаменательная

⁵ См.: Гусев А. История подготовки Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1. С. 127–164. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2016-34-1-127-164>.

буря» подверг критике притязания Константинополя на первенство, когда тот не признал автокефалии Православной церкви в Америке, в подготовке которой Шмеман активно участвовал. Софроний, наоборот, попросил принять его и его монастырь в Эссексе в юрисдикцию Константинопольской церкви, обосновывая это тем, что в его монастыре есть не только русские, но и представители самых разных национальностей, и потому им логичней быть в Константинопольском патриархате, поскольку этот монастырь должен быть наднациональным, универсальным. И действительно, Софроний получил отпускную грамоту из Московского патриархата и перешел в константинопольскую юрисдикцию. Шмеман же продолжил критиковать Константинополь за его «греческий национализм». Он уже не видел никакого универсализма в Константинопольском патриархате; видимо, его идеалистические представления развеялись...

Тема первенства стала активно обсуждаться в рамках всеправославного предсоборного процесса?

Надо сказать, что напрямую эта тема там не обсуждалась. Она обсуждалась косвенно — через другие темы, такие как православная диаспора, провозглашение автокефалии, диптихи. В связи с этими темами вставал вопрос о дополнительных полномочиях Вселенского патриарха, которые увязывались с его первенством чести. Некоторые церкви поддерживали эту концепцию, другие оппонировали ей. В докладах участников по темам диаспоры и автокефалии выявился разброс мнений, в том числе и по поводу функций, связанных с первенством чести. Секретарь Межправославной подготовительной комиссии митрополит Дамаскин Папандреу, сравнивая эти позиции, в своем докладе на совещании 1990 г., посвященном диаспоре, сообщил, что вопрос о полномочиях Вселенского патриарха не следует затрагивать, поскольку в сложившейся ситуации он неразрешим.

Корректнее говорить о разбросе мнений или о двух противоположных точках зрения?

Их было, скорее, три. В отношении диаспоры: 1) диаспорой должен управлять первенствующий по чести иерарх, т.е. Вселенский патриарх; 2) нужно создавать в диаспоре новые автокефалии (это была, в частности, точка зрения Русской церкви); 3) нужно оставить множественность юрисдикций в диаспоре (такова была позиция Румынской церкви). В результате промежуточное решение по диаспоре, в том числе о создании епископских собраний в диаспоре, так или иначе закрепило мультиюрисдикционность, хотя в документе были оговорки, что это временное решение, что это не каноническая норма и по существу компромисс, касающийся церковной прагматики. Но поскольку документ был утвержден Критским собором, то можно сказать, что норма все-таки меняется. Документ по диаспоре, принятый на Крите в 2016 г., конечно, признается не всеми церквями,

поскольку не все участвовали в этом соборе, но текстуально он практически ничем не отличается от проекта 2009 г., одобренного всеми церквями накануне собора на Крите. Даже патриарх Московский и Всея Руси Кирилл на Архиерейском соборе 2016 г. (т.е. перед Критским собором), говоря о теме православной диаспоры, сказал, что в принципе мультиюрисдикционность — это уже сложившаяся традиция и здесь никакой проблемы нет. По его словам, окормлять свою паству в диаспоре — «естественное право» каждой поместной церкви.

Таким образом, тема первенства чести выходит на первый план тогда, когда речь идет о вопросах управления и власти во всеправославном масштабе. Она все время всплывает в контексте межправославных отношений и даже порождает многие конфликты. В масштабе автокефальных церквей вопроса о первенстве не возникает.

Отсюда актуальность этой темы. Растет число соответствующих исследований и публикаций. Из последних следует указать на двухтомник «Primacy in the Church»⁶ под редакцией архидиакона Иоанна Хриссавгиса, главного богословского советника патриарха Константинопольского Варфоломея. В этом сборнике (почти тысяча страниц!) отражены разные точки зрения, но, к сожалению, практически не представлены русские богословы, просто опубликован официальный документ Русской церкви 2013 г. «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви»⁷, без всяких комментариев. И в книге этот документ помещен непосредственно за Равеннским документом.

Чем была вызвана необходимость принятия документа Русской церкви о первенстве?

Изначально его подготовка была связана с работой в рамках православно-католического диалога — до того, как появился Равеннский документ. Цель — изучить вопрос и составить мнение, с которым предстоит выступить на заседании комиссии по диалогу. Но составить и принять документ к сроку не удалось, а на самом заседании в Равенне возникли споры по его регламенту и по содержанию текста, и в итоге делегация Русской церкви покинула заседание комиссии. Позднее при работе над документом уже учитывался Равеннский документ. В «Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» значительное место уделяется критике богословия, за которым угадывается митрополит Иоанн Зизиулас: там разбираются некоторые его богословские взгляды.

⁶ Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils. Vol. 1–2. New York: St Vladimirs Seminary Press, 2016.

⁷ Текст см. на официальном сайте Московского патриархата: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>

Как можно кратко изложить константинопольскую позицию, с которой полемизирует документ Русской церкви?

Позиция Константинополя заключается в том, что первенство чести в общецерковном, всеправославном масштабе предоставляет Вселенскому патриарху некоторые дополнительные полномочия, которых ни у кого больше нет. Речь, конечно, не идет о том, что Вселенский патриарх простирает прямую юрисдикцию за пределы Константинопольской церкви, т. е. управляет другими автокефальными церквами. Речь идет о том, что он должен управлять всей православной диаспорой как спорной территорией, чтобы соблюсти каноническую норму; что он занимается верховным арбитражем, т. е. обладает правом апелляции как высшая инстанция в спорах в масштабе всей Православной церкви; что ему принадлежит право даровать автокефалию или ее лишать; и что он созывает общеправославный собор, на котором председательствует.

Противоположная точка зрения, которой, в частности, придерживается Московский патриархат, состоит в том, что у Константинопольского патриарха нет никаких дополнительных полномочий во всеправославном масштабе по сравнению с предстоятелями других автокефальных церквей: все автокефальные церкви равны, т. е. являются равноправными субъектами межправославных отношений. При этом в Московском документе говорится, что Константинопольскому патриарху могут быть делегированы какие-то дополнительные полномочия, но с согласия других церквей. То есть источником таких возможных полномочий Константинопольского патриарха является консенсус всех автокефальных церквей, а не первенство чести, зафиксированное в византийских канонических источниках.

Каково богословское обоснование претензий Константинопольского Патриархата?

И у митрополита Иоанна Зизиуласа, и в Московском документе, а также и в Равеннском выделяются три уровня первенства. Первый — уровень епископии (епархии), где первенствует епископ. Второй — региональный уровень. У Зизиуласа и в Равеннском документе употребляется именно этот термин — региональный, а в Московском документе это уровень автокефальной Церкви, что с точки зрения церковной практики более точно, потому что современная автокефальная Церковь состоит из двух частей, или двух типов территорий: так казываемой канонической территории, или территории канонической ответственности, и диаспоры. То, что предлагает Зизиулас, применимо к канонической территории, но не применимо к диаспоре, где епископское собрание какого-либо региона (например, Франции) не имеет никакой власти и где первенствующий не имеет власти над епископами региона, поскольку эти епископы подчиняются предстоятелю своей автокефальной Церкви. Получается, что если переносить схему Зизиуласа на практику, то, например, во Франции все

православные епископы должны подчиняться митрополиту Галльскому, который председательствует в епископском собрании, а он принадлежит к Константинопольскому патриархату; т. е. эта схема сама по себе как бы устанавливает константинопольскую юрисдикцию над всей диаспорой. Третий уровень — это уровень Вселенской православной церкви, т. е. общецерковный.

У Зизиуласа в качестве базовых структур на региональном уровне выступают собор и первенствующий. Он следует схеме «один и многие», которая выражает взаимозависимость первенствующего и собора. Эту схему Зизиулас, в частности, находит в 34-м Апостольском правиле. В соборе епископы находятся в общении друг с другом, в своего рода перихоресисе, но голосом и лицом собора является его председатель.

Происходит персонификация собора в его председателе?

Да. И здесь надо вспомнить евхаристическую экклезиологию Зизиуласа, в которой сильна тема персонификации церковного собрания. Минимальная структура — это епископия. У нее три базовых элемента: собрание, предстоятель и евхаристия, которая их связывает и которую совершает собрание во главе с предстоятелем. В данном случае евхаристическая экклезиология — по традиции, которая идет еще от о. Николая Афанасьева, — опирается на слова апостола Павла: причащаясь одного Тела, т. е. участвуя в евхаристии, все собрание становится единым телом (см. 1 Кор 10:16–17). Здесь идет богословская работа с понятием «тела»: соединяясь в одно тело, церковное собрание обретает определенного рода субъектность.

Но нет тела без головы...

Еще Афанасьев говорил о том, что без предстоятеля собрание превращается в беспорядочную массу, распадается и перестает быть собранием. Предстоятель — это структурирующий элемент. Но если у Афанасьева первично собрание, а предстоятель выполняет определенную функцию, будучи частью собрания, у Зизиуласа епископ как предстоятель выделяется. Здесь надо обратить внимание на особое учение Зизиуласа о епископе как *корпоративной личности* его местной церкви. Фактически епископ как бы имеет два тела: в физическом теле он такой же верующий, как и все другие, присоединившийся к Церкви путем крещения и миропомазания, он абсолютно равен всем остальным, но при этом у него есть некое дополнительное тело, которое можно назвать экклезиальным и в котором он становится иконой Христа. И как Христос собирает в своей личности всю Церковь, становясь корпоративной личностью Церкви, так же и епископ, будучи иконой Христа, собирает в своей личности всех верующих, которые участвуют вместе с ним в евхаристии. И дальше, когда епископ участвует в поместном соборе, он является в прямом смыс-

ле слова местной Церковью: он не просто избранный представитель, он и есть эта местная Церковь, потому что в его личности вся она собрана. Поэтому в соборе, по мнению Зизиуласа, происходит общение, *койнония* местных церквей, и в результате образуется некая надъевхаристическая структура.

Откуда происходит эта идея «корпоративной личности»?

Сам Зизиулас ссылается на Генри Уиллера Робинсона (1872–1945), английского баптиста и библеиста, исследователя Ветхого Завета (1920-е гг.). Робинсон позаимствовал эту концепцию из средневекового английского права, где она описывала юридическую ответственность разного рода сообществ-корпораций, в том числе государства, через тему двух тел короля — тела физического и тела политического. При этом сам английский богослов не посвятил ни одной работы описанию концепции корпоративной личности во всех ее аспектах. Исследователи творчества Робинсона, говоря о других источниках идеи корпоративной личности, называют теорию английского историка и правоведа сэра Генри Мейна (1822–1888), который утверждал, что в первобытных сообществах человек не обладал сознанием своей индивидуальности и потому не имел понятия об индивидуальных правах. В те времена публиковалось немало этнографических исследований бедуинов Аравии и аборигенов Австралии, где подчеркивался коллективный характер внутри- и межплеменных отношений. В более поздних работах Робинсона также прослеживается влияние теории первобытного мышления Л. Леви-Брюля.

В приложении к библейским исследованиям основная идея «корпоративной личности» заключается в том, что семья, клан или народ понимаются как единый объект, обладающий при этом личностными свойствами — волей, ответственностью и т. д. Иными словами, сообщество действует как единый организм, в котором ни одна из его частей не может считаться независимой, и действие какой-либо из них — человека или группы внутри сообщества — отражается на всех и является коллективным действием. Еще один британский богослов, Алан Ричардсон (1905–1975), отмечает, что понимание народа Божьего как «корпоративной личности» принадлежит к еврейской, а не греческой традиции. В еврейской традиции «тело» означает «Я», т. е. то, что мы называем «личностью». Соединенный со своим сообществом царь, вождь или предстоятель (как в данном случае) — это корпоративная личность сообщества.

У понятия «корпоративной личности» есть два смысловых значения: коллективная ответственность и физическое единство между членами сообщества, в котором индивидуальная персональность четко не определена. Но у Зизиуласа тема юридической ответственности полностью исчезает и остается только тема органического единства. На это, в частности, указывает Пол Мак-Партлан в своей знаменитой монографии, посвященной сравнительному анализу богословия Иоанна Зизиуласа и Анри де

Любака⁸. В целом правовой аспект отсутствует в богословии Зизиуласа, хотя иногда он волюнтаристски апеллирует к каким-то канонам, когда говорит об экклезиологии.

В богословском неприятии правового измерения Церкви Зизиулас идет за Афанасьевым?

В целом традиция евхаристической экклезиологии достаточно критично настроена к праву *внутри* Церкви. Конечно, Афанасьев сам был канонистом, специалистом по истории церковного права. Но в нормативной теории он не видел места праву, считая, что внутри Церкви должна быть «*власть любви*»⁹, тогда как право есть инструмент насилия, которому в Церкви не место, хотя в принципе он право не отрицал. Я бы сказал, что в экклезиологии Афанасьева мы видим определенное напряжение между антиправовой нормативностью и историческим правовым реализмом.

Зизиулас же просто полностью игнорирует правовое измерение Церкви. Право — это то, что привнесено извне, земное, временное, падшее, т. е. способ регулирования отношений, характерный для падшего человечества, а не для Церкви, которая нормативно мыслится как «эсхатологическое собрание». В то же время право у него появляется, когда он, например, говорит о соборе и его председателе, ссылаясь на 34-е Апостольское правило. Но обращение к каноническим памятникам у Зизиуласа остается просто дополнительным аргументом в пользу его концепции, он не дает никакого богословского осмысления церковного права.

Получается, что у Зизиуласа основой является евхаристическая экклезиология, и потому парадигмой — уровень епископии, т. е. евхаристическое собрание. И затем эта парадигма переносится на региональный или поместный уровень, а также на вселенский уровень.

Зизиулас напрямую этого не делает. Он понимает, что нельзя говорить ни о какой другой Евхаристии, кроме локальной, которая связывает собрание и предстоятеля. Нет никакой универсальной евхаристии, кроме эсхатологической, и нет региональной евхаристии. Поэтому дальше он говорит о *койнонии* епископов — об *экклезиологии общения*. У Зизиуласа есть знаменитая статья, которая называется скромно: «Первенство в Церкви: православный подход». В этой статье он претендует на то, чтобы выразить общеправославный подход к первенству, и пытается связать свою евхаристическую экклезиологию с универсальным первенством. И там можно увидеть несколько подмен, в результате которых его богословское обоснование первенства рассыпается. Он говорит: существуют локальная

⁸ McPartlan P. The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue. 2nd ed. USA, VA: Eastern Christian Publications, 2006.

⁹ См., напр., главу 8 его книги «Церковь Духа Святого» (Париж: YMCA-PRESS, 1971).

евхаристия, локальная община и локальный предстоятель; существует универсальная евхаристия — эсхатологическая, где универсальный предстоятель — Христос, а универсальная община — это собрание всех святых всех времен и народов. И между универсальным и локальным существует *иконическое* отношение. А дальше он снова возвращается на локальный уровень и снова начинает говорить об универсальном, но уже в смысле распространения по всему миру, т. е. как о вселенском. Однако и универсальное как эсхатологическое, и универсальное как вселенское у него обозначаются одним термином, и различия между этими двумя понятиями никак в тексте не оговариваются. В результате получается, что эта иконическая аналогия вновь разворачивается от локального к универсальному, но универсальное здесь имеет уже совсем другой смысл. И эта подмена делает очевидным, что в его концепции у вселенского первенства нет никакого богословского основания.

Однако один из последователей Зизиуласа, считающий себя его учеником, ныне архиепископ Северо-Американский Елпидофор Ламбринадис, предпринял попытку модифицировать концепцию Зизиуласа. Реагируя на Московский документ о первенстве во вселенской Церкви, он написал известную статью под названием «Primus sine paribus» (2014)¹⁰, т. е. «первый без равных». В ней, в отличие от Зизиуласа, он предлагает полную персонализацию собрания в первенствующем на каждом уровне церковной организации, так что получается, что на вселенском уровне Вселенский патриарх оказывается корпоративной личностью всей Православной церкви, хотя никаких богословских оснований для этого утверждения не приводится, он просто декларативно применяет эту схему ко всем уровням.

Возникает вопрос о природе первенства, о его источнике...

У Елпидофора источник первенства — личность предстоятеля на любом уровне церковного устройства, он пишет об этом прямо. А в документе Московского патриархата проводится мысль о том, что на каждом уровне церковного устройства природа и источники первенства принципиально разные. На уровне епархии (епископии) епископ является иконой Христа. Первенство епископа обусловлено сакраментально — через епископскую хиротонию, которая и является источником его первенства и его власти. А на уровне автокефальной Церкви источником первенства выступает собор, и первенствующий на этом уровне имеет определенную власть потому, что его наделяет ею собор. Здесь природа первенства уже не сакраментальная, а соборная, потому что, например, нет никакой хиротонии в патриарха или в предстоятеля Поместной церкви.

¹⁰ См. русский перевод: http://history-mda.ru/publ/pervyyiy-bez-ravnyih-otvet-na-dokument-o-pervenstve-v-tserkvi-prinyatyiy-na-zasedanii-svyashhennogo-sinoda-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi_3650.html (дата обращения: 18.08.2019).

Тогда возникает другой вопрос — о логике: епископ получает власть в результате самого рукоположения в высшую степень священств или же, как в евхаристической экклезиологии (того же Афанасьева), источник его власти — само евхаристическое собрание, фокусом которого является предстоятель? Это две разные концепции.

Да, это две разные концепции. Можно сказать, что в Московском документе выражена, так сказать, традиционная клерикальная экклезиология для уровня епископии. Там прямо говорится, что епископ в своей епархии обладает полнотой власти — сакраментальной, административной и т. д.; и источником его первенства является сама епископская хиротония. У Афанасьева источником такого первенства служит, конечно же, евхаристическое собрание. Потому что служение первенствующего — это одно из служений внутри Церкви как народа Божия.

Далее в Московском документе говорится, что в отличие от уровня епископии, где епископу дана полнота власти, на следующем уровне предстоятель управляет вместе с собором, т. е. его власть не абсолютна, она ограничена, поскольку его полномочия делегируются ему собором. А у Афанасьева собрание — это собрание всего народа, а не только епископов. Так что и здесь есть различие.

На третьем, всеправославном уровне источником первенства, согласно Московскому документу, в настоящий момент является каноническая традиция: Константинопольский патриарх первый по чести потому, что так определено в древних канонах. То есть это почетный титул с точки зрения Московского документа. Соответственно, у него нет никакой власти, каноны не дают ему полномочий для осуществления власти в отношении других.

Константинопольский Патриархат ссылается на 28-е правило Халкидонского собора, но там первенство связано с тем, что Константинополь — Новый Рим... И это тогда привело папу Льва Великого, одного из первых протагонистов папского примата, в ужас — потому что не может же быть двух Римов!.. Но теперь Стамбул — уже не Константинополь, и это древнее обоснование первенства не работает в прямом смысле.

В самом правиле действительно сказано, что источником такого первенства является факт присутствия императорской власти в этом городе. Соответственно, поскольку Римской империи больше нет, правило не может быть прямо применено в современной ситуации. И остается только традиция, согласно ей первенство чести должно стать тем, что в политической науке называется авторитетом. Это не власть, а авторитет, эти понятия необходимо различать. Когда-то такое первенство было формальным, потому что канонически установленным, и каноны давали определенную власть. Но сейчас это уже не так.

Такова позиция Московского патриархата. Но одновременно в другой главе документа (§5) как раз говорится о том, что Константинопольский патриарх может иметь дополнительные полномочия, но не потому, что он первенствующий по чести в диптихах, т. е. не в силу канонической традиции. Здесь включается логика собора. В принципе, если бы существовал регулярный всеправославный собор, ее можно было бы распространить на председателя этого собора. Но здесь есть важный момент. На уровне автокефальной Церкви собор епископов избирает предстоятеля из своей среды. Но если данную логику распространять на всеправославный уровень, то тогда собор должен избирать вселенского предстоятеля из своей среды, т. е. из всех епископов мирового православия, а не только из епископов автокефальной Константинопольской церкви.

По константинопольской логике получается, что Вселенский патриарх обладает, так сказать, тремя первенствами: как епископ своей епархии, как предстоятель поместной самоуправляющейся Церкви и как первый по чести среди предстоятелей православных церквей, а также — по умолчанию — как председатель всеправославного собора...

Надо заметить, что в истории Константинопольский патриарх никогда формально не был председателем общецерковного собора. Ни одного такого собора не было. Потому что Вселенские соборы были соборами имперскими, и на них председательствовали те, кого уполномочил император. Это мог быть Константинопольский патриарх, а мог и не быть — как на III Вселенском соборе, где председательствовал Александрийский патриарх Кирилл; или это были имперские чиновники. В современную эпоху, в период подготовки Всеправославного собора, шли дискуссии о том, кто должен возглавлять общецерковный собор. В конце концов договорились, что это будет Вселенский патриарх. Но это стало возможным потому, что все согласились с тем, что это будет Вселенский патриарх, а не потому, что Вселенский патриарх обладает какие-то особыми правами. К сожалению, Всеправославный собор в том формате, в котором он задумывался участниками предсоборного процесса, не состоялся.

Однако из любого правила бывают исключения. До Критского собора 2016 г. происходили так называемые *синакисы* — собрания предстоятелей всех автокефальных православных церквей, которые представляли собой единственный соборный институт, о котором можно сказать, что это собрание по своей собственной инициативе созывает и возглавляет Вселенский патриарх. Этот институт был создан нынешним патриархом Константинопольским Варфоломеем. В 2000 г. такой синакис состоялся в Иерусалиме в год двухтысячелетия христианства. Синакисы также проходили в ходе подготовки к Всеправославному собору (2014, 2016).

Критский собор, который должен был стать всеправославным, не получил статуса общецерковного, потому что в нем не участвовали делегации четырех автокефальных церквей. Надо напомнить, что с самого начала

всеправославного предсоборного процесса участники договорились о том, что всеправославным можно считать только собор с представительством всех автокефальных православных церквей. Именно поэтому не состоялись в качестве всеправославных соборы или собрания в 1925 и 1932 гг., а также в 1948 г. в Москве, где не было, в частности, делегации Константинопольского патриархата.

О каких православных экклезиологических моделях сегодня можно говорить в связи с нашей темой?

Сегодня в православной экклезиологии существуют две парадигмы, две модели.

Первая — константинопольская — предполагает, что есть первенствующий иерарх с дополнительными полномочиями, который председательствует на соборах. Это как бы модель православной империи, где патриарх становится «императором». Тогда председатель собора — это голос и лицо собора. В богословии Зизиуласа мы находим представление о соборе, так сказать, как о постоянном провозглашении *аминь*, т. е. собор у него не предполагает дебатов, только — выражение единодушия и единогласия, и уста этого собора — Вселенский патриарх. В данном случае Вселенский патриарх выступает как лидер и «лицо» Всемирной православной церкви — по образу Римско-католической церкви — как своего рода папа, но без таких его прерогатив, как безошибочность и вселенская юрисдикция.

Вторая модель предполагает, что все автокефальные церкви принципиально равны, что не существует никакой верховной власти выше этих церквей. И здесь инструментом принятия общецерковных решений является именно собор, в котором участвуют представители автокефальных церквей, и сам собор, а не его председатель, выражает всеправославный консенсус. Эта модель не исключает каких-то дополнительных полномочий любого из предстоятелей церквей, не только Константинопольского патриарха, но при этом такими дополнительными полномочиями наделяет кого-либо из предстоятелей именно собор. Равным образом собор может любого из предстоятелей уполномочить быть «лицом» и «голосом» мирового православия, чтобы представлять православие всему остальному миру.

Обе эти модели являются в каком-то смысле редуccionистскими, поскольку они предполагают очень ограниченное нормативное экклезиологическое видение. В обеих приоритет отдается какому-то одному аспекту в ущерб другим. Так, в основе первой модели (константинопольской) находится идея всеправославного единства, выражаемая фигурой Вселенского патриарха. А в основании другой модели (автокефалистской) — идея независимости автокефальных церквей как субъектов межправославных отношений, свободных от любого вмешательства извне. Налицо «классическое» напряжение между ценностями единства и свободы. Требование независимости автокефалий угрожает всеправославному единству, а един-

ство угрожает независимости. Большинство современных межправославных конфликтов в конечном счете сводится к конфликту между единством и свободой.

Как можно было бы разрешить этот конфликт между единством и свободой? Здесь приходит в голову образ конституционной монархии, скажем, британской. Король (или королева) не обладает реальной властью, но выполняет некоторые функции — принимает премьер-министра, обращается к парламенту и т. п., т. е. выполняет некоторые традиционные и символические функции, которые важны для работы всей политической системы...

Предложить нормативную теорию, которая соединяла бы идею всеправославного единства и идею свободы автокефалий, — одна из главных задач современной православной экклесиологии. На мой взгляд, решая эту задачу, мы не должны игнорировать те модели, которые предлагаются в рамках политической философии. Представляется перспективным применение к экклесиологии инструментария нормативной политической теории республиканизма, которую развивают Филип Петтит и Квентин Скиннер, а в России — Олег Хархордин и его коллеги из исследовательского центра «Res Publica» Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Возьмем, к примеру, принцип церковной автокефалии с ключевой идеей независимости как свободы в смысле отсутствия вмешательства. В политической теории такое негативное понимание свободы лежит в основе политического либерализма. Эта концепция хорошо описана Исайей Берлиным. Дискуссия о том, насколько такое понимание свободы приемлемо для нормативной политической теории, ведется давно. Один из результатов этой дискуссии состоит в том, что негативная свобода не позволяет включить в теорию такие ценности политического (а в нашем случае церковного) сообщества, как единство. Однако противоположное, т. е. позитивное понимание свободы — «быть хозяином самого себя» — не гарантирует отсутствия вмешательства.

Республиканская теория предлагает альтернативу этой строгой дихотомии негативной и позитивной свободы. Она говорит о свободе как о *не-доминировании*. По мнению О. Хархордина, свобода как не-доминирование означает «не быть в воле другого». Как это возможно? Через утверждение верховенства закона. Нормативная теория, связанная с концепцией не-доминирования, подразумевает, что верховная власть — это власть законов, а не власть людей. Соответственно главная задача институтов, основанных на концепции свободы как не-доминирования, заключается в защите от произвола. Через верховенство права создается возможность создания общего пространства — той самой *res publica* — для действия всех участников, включенных в сообщество, как индивидуальных, так и коллективных. Пример с британской монархией здесь вполне удачен: отношения короля и парламента регулируются общими для них

правовыми нормами. Когда все находятся «под законом», ценности единства и свободы могут сосуществовать бесконфликтно.

Именно здесь обнаруживается недостаточная разработанность православной экклезиологии: она не предполагает наличия институтов, которые могли бы эффективно противостоять произволу, в рамках нашей темы — произволу константинопольского первоиерарха. Церковное право в целом (точнее — каноническое предание) не выполняет этой роли, поскольку само нередко становится инструментом произвола, когда канонические правила применяются для подкрепления волюнтаристски принятых решений. А в пространстве отношений между автокефальными церквями правовое регулирование вовсе отсутствует: нет никаких правовых институтов, которые могли бы способствовать разрешению межправославных разногласий или споров. Возможно, это связано с пренебрежительным отношением к праву как таковому в современной православной экклезиологии, о чем говорилось выше.

Вернемся к теориям, признанным на официальном уровне, в частности к Московскому документу о первенстве. Возникает вопрос о соотношении первенства (на разных уровнях) и власти. Получается, что в общей церковной структуре власть как бы убывает снизу вверх: на низшем уровне, т. е. уровне епископии, епископ обладает полнотой власти на основании его сакраментальных полномочий: его ничто не ограничивает, о чем говорится в Московском документе, и это традиционное понимание. На следующем уровне предстоятель (патриарх, архиепископ и т. п.) является председателем синода, его власть соответствует поместному церковному законодательству, и он управляет не единолично, а вместе с синодом и/или собором. А на высшем уровне — вселенском — у первенствующего по чести вообще нет власти и не может быть — только некоторые дополнительные полномочия, которыми его наделили со-равные предстоятели самостоятельных автокефальных церквей.

В теории — именно так. На практике, конечно, иначе. На практике сегодня средоточием максимальной власти является, скорее, уровень церковной автокефалии. Но при этом было бы неправильно сказать, что на данном уровне вся власть принадлежит предстоятелю. Во-первых, в разных автокефальных церквях разные механизмы управления. Власть принадлежит предстоятелю и синоду или собору. В Русской православной церкви верховная власть фактически принадлежит Священному синоду, поскольку именно он осуществляет управление и, в частности, созывает Архиерейский собор. Формально верховная власть принадлежит собору, но фактически — Св. синоду.

Не только формально — потому что каждый Архиерейский собор утверждает решения Св. синода, принятые между соборами.

Но созывает Архиерейский собор именно Синод. Архиерейский собор, который вознамерится не утвердить уже принятые решения Синода, может быть только чрезвычайным, т.е. учреждающим, так сказать, новую власть. А в ситуации церковной повседневности и рутины, конечно, Собор не может состояться без воли Синода. И в этом смысле сувереном является именно Синод под председательством патриарха как первенствующего.

Есть ли у темы первенства какие-то другие измерения?

Сегодня в православном богословии дискуссия сосредоточена именно на теме первенства. Но, на мой взгляд, это не совсем правильная перспектива. Скорее необходимо обсуждать тему *верховой власти* в Церкви, потому что она гораздо шире, чем тема первенства, и включает в себя последнюю. Если мы сводим тему верховной власти лишь к первенству, тогда у нас попадает в «слепую зону» парадигма, согласно которой все автокефальные церкви равны и над ними нет никакой верховной власти. В этой парадигме верховная власть в сосредоточена в автокефальной Церкви и осуществляется в ее границах: каждая автокефальная Церковь суверенна. В силу того, что сегодня в православном дискурсе доминирует тема первенства, получается своего рода крен: обсуждается именно константинопольское богословие, которое тему первенства педалирует и развивает. А все, что существует в другой парадигме верховной власти, воспринимается просто как критика константинопольской позиции по вопросу о первенстве. Представляется, что в данном случае мы должны методологически как бы «отступить назад» — чтобы увидеть более широкую картину и в рамках темы верховной власти объединить тему первенства и тему автокефалии. Упомянутый мною выше двухтомник под редакцией Иоанна Хриссавгиса сосредоточен именно на теме первенства, и там по существу игнорируется тема автокефалии. Это однобокий подход.

Интересный момент из личного опыта. В прошлом году я был участником конференции в Критской богословской академии, посвященной методологии православно-католического диалога. Там выступал кардинал Курт Кох, сопредседатель Смешанной комиссии по диалогу, и он сказал, что при рассмотрении темы первенства богословам комиссии очень мешает тема автокефалии, что надо как-то уже избавиться от нее... На это я ему возразил, сказав, что тема автокефалии как раз и является в данном случае ключевой и что без ее интеграции в тему первенства невозможно описать и понять Православную церковь — иначе мы все время будем ее описывать по модели Римско-католической церкви и тем самым рассматривать некую предзаданную церковную структуру. Тема автокефалии раскрывает специфику православия и, в частности, православной экклезиологии, она неотделима от темы первенства. Именно поэтому ее надо рассматривать как аспект темы верховной власти.

Если мы поставим вопрос именно о верховной власти в Церкви, а не просто о власти вообще, тогда уровень епископии или епархии (где первенствует епископ, который обладает полнотой власти или, в духе евхаристической экклезиологии, является фокусом и предстоятелем евхаристического собрания) окажется за пределами темы, так как здесь речь идет не о верховной, а только о местной власти. Тогда к теме верховной власти относятся уровень поместной церкви (собственно автокефальной, т. е. самовозглавляющейся), а также вселенский уровень.

Тот факт, что уровень епископии выпадает из темы верховной власти, говорит о том, что епископ на самом деле не обладает полнотой власти даже в своей епископии, потому что не ему принадлежит верховная власть. Если бы он действительно обладал полнотой власти, то был бы «сувереном», не зависящим от других епископов. Но есть власть, которая выше него, это собор. А это значит, что некорректно говорить, что епископии принадлежит полнота власти даже на его уровне.

Епископу дана власть управления на своем уровне, но она не абсолютная. Главное, что в обсуждении темы первенства и власти нельзя идти с низшего уровня, т. е. епископии, и в этом смысле евхаристическая экклезиология здесь не очень уместна как базовая. Потому что она задает такую парадигму, которую затем начинают распространять на другие уровни церковного устройства, где на самом деле все по-другому, т. е. где она неприменима по существу.

Есть и другой важный момент в обсуждении первенства и автокефалии. Дело в том, что сам Константинопольский патриарх, можно сказать, не считает свою церковь автокефальной в современном смысле, поскольку в его парадигме четыре древних патриархата отнесены к другому типу церкви, которые свой статус, в том числе в диптихе, обретают в древних канонах, а это относит нас к древней концепции пентархии или, иначе говоря, именно к традиции.

На самом деле в канонической традиции есть только одна автокефалия — Кипрской церкви, о которой говорится в правилах III Вселенского собора. Это единственная автокефальная Церковь, которую четыре древних патриархата считают автокефальной в собственном смысле слова.

То есть здесь существует, так сказать, коллизия по умолчанию. Если современные автокефалии рассматривают древние патриархаты как такие же автокефалии, как и они сами, то эти патриархаты — и прежде всего Константинопольский — внутренне не соглашаются с этой парадигмой и не считают, что древние патриархаты равны молодым автокефалиям Нового времени. И здесь как бы «защита» возможность выдвигать свои претензии на особые прерогативы со ссылкой на древние каноны...

Поскольку сегодня во всемирной Православной церкви нет никакого общего действующего законодательства, остается только апеллировать к этой древней канонической традиции. Ведь сегодня не существует никакой институции, которая во всеправославном масштабе выполняла бы функцию законодателя.

Говоря об источниках церковной власти, я хотел бы коснуться еще одной темы. Мы говорим о соотношении власти собора и первенствующего, собора епископов и его председателя как о чем-то само собой разумеющемся. Именно в этой перспективе обсуждается вопрос об источнике власти, о суверене. Но есть и другой вопрос: где же здесь *народ православный*, народ Божий? Возвращаясь к евхаристической экклезиологии, следует сказать, что здесь источник церковной власти, ее суверенитета — именно в собрании, в народе Божиим. Это сложный источник, потому что в Евхаристии легитимность церковной власти придает не только собравшийся «на одно и то же» народ, но и Христос. И сама по себе евхаристическая экклезиология появляется не на пустом месте.

Мы видим поворот, который произошел в православном церковном сознании в середине XIX в. и который можно назвать демократическим. Речь идет об идее, что именно народ Божий является хранителем веры и благочестия, а не епископы, как это было принято в классической клерикальной экклезиологии. Здесь проводится аналогия с народом как сувереном в политической философии. Надо сказать, что такой поворот совсем не случаен, эти две идеи идут рука об руку. Например, мы встречаем эту идею народа как хранителя веры и благочестия в Послании Восточных патриархов 1848 г. — года революций в Европе, в ходе которых в разных европейских странах возникают парламенты, обсуждается конституция и утверждается идея народовластия. В эту же эпоху на Балканах идет процесс создания суверенных национальных государств — Греции, Болгарии, Румынии — со своими национальными церквями. В русской традиции Хомяков и славянофилы выступают с новым пониманием соборности — не как собора, а как, говоря на современном языке политической философии, народовластия. Народ, действуя с помощью благодати Божией, становится сувереном. Конечно, в данном случае народ — это скорее некая трансцендентная сущность, как, собственно, и положено суверену, который стоит над порядком. И здесь возникает вопрос: как в тех экклезиологических моделях верховной власти, которые мы обсуждали ранее, представлен народ?

Если мы исходим из того, что на вселенском уровне верховной властью обладает именно собор, тогда действительно встает вопрос о составе собора. Только ли епископы, поставленные на свое служение через рукоположение и представляющие и даже как бы в себе несущие свои местные общины, — только ли они своим синергетическим соборным действием осуществляют власть, уже являясь властью? Или необходима какая-то иная конфигурация — в соответствии с обозначенным выше демократическим поворотом?

В ходе подготовки Всеправославного собора шла дискуссия о его составе: если это собор епископов, насколько адекватно он представляет народ Божий? Должны ли в таком соборе участвовать миряне? Некоторые богословы апеллировали к той традиции, которую заложил Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг., где было представительство разных церковных сословий: епископы составляли там не больше трети участников. Все это породило размышления о том, каким же должен быть общецерковный собор и кто в данном случае церковный суверен.

Следует обратить внимание на то, что в своих управленческих практиках Православная церковь всегда стремилась идти за политическими практиками. Сегодня большинство православных живет в странах с представительно-демократической формой правления. И поэтому вопрос о представительстве на соборе неизбежно возникает, и он уже был поставлен в период подготовки к созванному впервые Всеправославному собору. Почему именно епископ является представителем на соборе, кого он представляет? Разве епископы — это своего рода сенаторы, представители территорий, регионов? Или церковное представительство на соборе должно быть устроено более сложным образом? К сожалению, на состоявшемся Критском соборе эти вопросы не обсуждались. Иначе говоря, сегодня дискуссии о первенстве происходят в рамках, так сказать, клерикального представления о церковном устройстве, где главный элемент церковной структуры — это епископы.

Но здесь можно обратить внимание и на другое: формат того изначально по интенции Всеправославного собора, который стал просто Критским (и таким войдет в историю), — это же просто расширенный синаксис. То есть собрание предстоятелей автокефальных (организационно независимых) церквей, которые приезжают на собор с группой своих епископов, как бы расширяя свое представительство. Это не собор по образу древних вселенских соборов, где предполагалось участие всех епископов.

Здесь есть еще один аспект. Когда мы, например, критикуем претензии на первенство Константинопольского Патриарха, основанием которых является только некая историческая традиция, мы должны понимать, что подобная критика справедлива и в отношении любого епископа как представителя своей епархии, местной церкви: это тоже элемент традиции. И если мы предлагаем пересмотреть традицию, согласно которой Константинопольский патриарх претендует на первенство, мы должны понимать, что открываем дорогу к переосмыслению вопроса о епископском служении в целом.

Таким образом, в завершение нашей беседы мы пришли к выводу, что тема первенства в Церкви должна рассматриваться системно, на всех

уровнях, как это, по необходимости кратко, обозначено в так называемом Московском документе. Экклезиологической теории митрополита Иоанна Зизиуласа, если она оказывается богословски необоснованной, требуется противопоставить иную, но столь же системную теорию. Следует серьезно проанализировать и «демократический поворот» в православной экклезиологии XIX–XX вв., связанный с Посланием Восточных патриархов, с хомяковской идеей «соборности» и с Всероссийским собором 1917–1918 гг., и традиционное представление о полноте епископской власти в его связи с властью собора.

В области экклезиологии православному богословию есть чем заняться в XXI столетии ...

Материал поступил в редакцию 4 июня 2019 г.
Материал рекомендован в печать 30 августа 2019 г.

Информация об авторах:

Шишков Андрей Владимирович — преподаватель; andrey.v.shishkov@gmail.com

Кырлежев Александр Иванович — редактор научной периодики;
theologyjournal@spbu.ru

Primacy in the Church: Theology and church practice

(A Conversation between Alexander Kyrlezhev and Andrei Shishkov)

Andrei Shishkov¹, Alexander Kyrlezhev²

¹ The Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church, the General Church Graduate School and Doctoral School Equal to the Apostles Cyril and Methodius, Pyatnitskaya ul., 4/2, Building 1, Moscow, 115035, Russian Federation

² The Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church and the Commission on Theology and Theological Education of the Inter-Council Presence, Pyatnitskaya ul., 4/2, Building 1, Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Shishkov A. V., Kyrlezhev A. I. Primacy in the Church: Theology and church practice. *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 3, pp. 405–426.
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.306> (In Russian)

In a conversation between Alexander Kyrlezhev and Andrei Shishkov, the issue of primacy in the Church at various levels of its organization is discussed, both from a theological (ecclesiological) and from a practical point of view. The theme of primacy arose simultaneously in the context of inter-Orthodox relations during preparations for the Pan-Orthodox Council and in the framework of the official Orthodox-Catholic dialogue. In the course of the pre-conciliar process, the theme of primacy in world Orthodoxy figured indirectly — as part of a discussion of the status of the Orthodox diaspora, the proclamation of autocephaly, and diptychs. In a dialogue with the Catholics, this topic was somehow connected with the primacy of the Roman bishop. During the conversation various concepts of primacy are considered, both among individual theologians (in particular, Alexander Schmemmann and Sofroniy Sakharov, Nikolay Afanasyev and Metropolitan John Zizioulas), and in the official positions of the Orthodox Churches, especially the Patriarchate of

Constantinople and the Patriarchate of Moscow (the logic of the corresponding official document of the Moscow Patriarchate, as well as the texts of Constantinople theologians are described in detail). The concept of Eucharistic ecclesiology is critically evaluated. Finally, contemporary theological problems regarding the understanding of primacy in the Church are outlined, as well as areas for further research.
Keywords: primacy in the Church, ecclesiology, Orthodox-Catholic dialogue, inter-Orthodox relations, Orthodox diaspora.

References

- Afanas'ev N. (1971) *Church of the Holy Spirit*. Paris, YMCA-Press. (In Russian)
- Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority* (Ravenna, 13 October 2007). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (accessed: 18. 08. 2019).
- Elpidofor (Lambriniadis), metropolitan. *First without equal. Answer to the "Position of the Moscow Patriarchate about the problem of the primacy in the Ecumenical Church"* (2014). http://history-mda.ru/publ/pervyy-bez-ravnyih-otvet-na-dokument-o-pervenstve-v-tserkvi-prinyatyiy-na-zasedanii-svyashhennogo-sinoda-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi_3650.html (accessed: 18. 08. 2019). (In Russian)
- Gusev A. (2016) "The history of the preparation of the Pan-Orthodox Council", in *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 1, pp. 127–164. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2016-34-1-127-164>. (In Russian)
- La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe* (1960). Néuchâtel: Delachaux & Niestlé.
- McPartlan P. (2006) *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. 2nd ed. USA, VA, Farefax, Eastern Christian Publications.
- Peter's service: Orthodox-Catholic dialogue* (2006), ed. by V. Kasper. Moscow, BBI Publ. (In Russian)
- Position of the Moscow Patriarchate about primacy in the Ecumenical Church* (2013), <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (accessed: ...). (In Russian)
- Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils* (2016). Vol. 1–2. New York, SVSPress.
- Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church* (Chieti, 21 September 2016). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_en.html (accessed: 18. 08. 2019).

Received: June 4, 2019
 Accepted: August 30, 2019

Author's information:

Andrei V. Shishkov — Lecturer; andrey.v.shishkov@gmail.com

Alexander I. Kyrlezhev — Editor of the Scientific Periodicals; theologyjournal@spbu.ru