**От мировой схизмы - к экклезиологической ереси**

**I.**

"Не ведаешь ли, что пока ты находишься вне

этого живого тела, на Теле Христовом остается рана,

которой никто, кроме тебя, исцелить не может?"

Св. мч. Иустин Философ.

Несколько месяцев тому назад, с 30 сентября по I октября 1998 года, в Софии проходил Всеправославный Собор с участием Предстоятелей и иерархов всех Поместных Православных Церквей, на котором был уврачеван, существующий с мая 1992 года, раскол в Болгарской Церкви, когда несколько ее иерархов во главе с митрополитом Неврокопским Пименом поддержали позицию Управления по делам вероисповеданий при болгарском правительстве и отказались от канонического подчинения Святейшему Патриарху Софийскому Максиму и возглавляемому им Синоду. Решения Всеправославного Собора имеют существенное значение и для церковной жизни Украины. Дело в том, что уже несколько лет назад Глава Киевской Патриархии Филарет перестал поминать в чтении диптиха на великом входе Патриарха Максима и самовольно заменил его имя - именем провозглашенного 4 июля 1996 года "Патриархом" бывшего митрополита Неврокопского Пимена, т.е. именем иерарха, избранного той частью клириков Болгарской Церкви, которые в 1992 году незаконно отделились от Святейшего Максима и создали альтернативную по отношению к канонической Церкви структуру.

"Святейшего Пимена, Патриарха Болгарского...", - именно этой формы литургического поминания первоиерарха Болгарской Церкви придерживается Филарет и сегодня, уже после того как, пребывающая в расколе церковная группа, покаялась пред лицом Всеправославного Собора и заявила о своем желании "возвращения в единство Святой Православной Церкви", а потом опять в силу ряда причин частично ушла в раскол во главе со все тем же, опять провозгласившим себя "Патриархом" Пименом. Соборная воля всей полноты Вселенского Православия, которое признало законным болгарским Патриархом Святейшего Максима, Филарету, конечно же, известна, но он продолжает упорствовать и находится в общении с откровенными схизматиками, обнаруживая тем самым, что помимо уже неудавшегося замысла навязать православной Болгарии своего ставленника и сослужителя (а Филарет, как известно, принимал участие в незаконной интронизации Пимена) и тем способствовать признанию Киевского Патриархата хотя бы одной Поместной Церковью, он имеет и иные, более, так сказать, реалистические планы.

Как считает Глава Киевского Патриархата, по своему влиянию на церковную историю распад бывшего Советского Союза имеет то же значение, что и распад Оттоманской империи. Тогда, в XIX веке - распалась константинопольская "церковная империя", и на Балканах возникли новые государства вместе с ново созданными Поместными Церквями: Сербской, Элладской, Румынской, Болгарской и Албанской. Конец века XX ознаменовался дезинтеграцией советского государства и началом распада "церковной империи" московской: создание УПЦ КП, по прогнозам Филарета, станет катализатором определенных канонических процессов "автокефализации", и через некоторое время на канонической территории московского Патриархата будет также создан ряд Поместных Церквей, обреченных в силу известных причин на статус неканонических и длительный период изоляции; причем отчасти эти процессы внутри Московского Патриархата будут совпадать с наметившимися уже ранее процессами "суверенизации" в других Поместных Церквях, как например, в Сербской, где существуют так называемые "македонский" и совсем недавно образованный "черногорский" расколы. Оказавшись в полной церковной изоляции Филарет, похоже, отважился на беспрецедентный, небывалый еще в истории Православной Церкви в таком масштабе шаг - объединить вокруг возглавляемого им Киевского Патриархата другие неканонические православные юрисдикции и учредить параллельную к Православной Церкви иерархическую структуру.

В частных беседах он называет около двадцати таких юрисдикции и подчеркивает, что если бы они смогли объединиться вокруг Киевского Патриархата, им под силу было бы реально противостоять двум традиционным центрам Православия - Константинополю и Москве, причем в этом списке фигурируют не только те Церкви, которые также как и УПЦ КП борются за свой автокефальный статус, но и так называемые "старостильники": несколько таких юрисдикции в Греции (где по их, очевидно, значительно преувеличенным данным, они имеют около трех миллионов приверженцев) и аналогичные, но малочисленные юрисдикции в других, перешедших на новоюлианский календарь, странах. В публичных же заявлениях Филарет осторожничает и о "старостильниках" не упоминает, что, правда, никак не умаляет их скандальности, так как в них кроме декларации о фактическом создании мирового раскола в Православии, содержится еще и экклезиологическая ересь: мысль о возможности существования в лоне Кафолической Церкви "как минимум двух самодостаточных семей поместных православных Церквей". Кроме неизвестного автору этих строк заявления Главы Киевской Патриархии, распространенного по электронным каналам INTERNET, подобные утверждения можно найти и в официальной церковной прессе УПЦ КП - издаваемом ею "Информационном бюллетене" и ряде публикаций, помещенных в редактируемой личным секретарем Филарета игум. Димитрием (Рудюком) "Православном Вестнике".

Хотя широкую огласку получило выступление Филарета на проходившей в Киеве 29 апреля Всеукраинской научно-практической конференции главных редакторов СМИ (см. № 5-6 "Православного Вестнике" за прошедший год), целесообразно обратиться к иному заявлению, а именно к появившейся в то же время в "Информационном Бюллетене УПЦ КП" неподписанной статье "Религиозная ситуация в Молдавии и ее последствия для Вселенского Православия". Сопоставив ее текст с текстом публичного выступления Филарета, можно заключить, что ее автором является сам Глава Киевского Патриархата, а также убедиться в том, что здесь он выражается с большей откровенностью: не только констатирует совершающийся чуть ли не помимо его воли факт, но и прямо высказывается о возможной поддержке Молдовской Церкви, если она самопровозгласит автокефалию и окажется в расколе.

"Провозглашение Молдовской Митрополией церковной независимости, - пишет автор статьи, - без позволения Московского и Константинопольского Патриархатов (если митропо-лит Владимир действительно отважится на этот шаг), будет иметь влияние и на ситуацию во Вселенском Православии. Как известно, в нем (или, согласно с точкой зрения так называемых "канонических" Церквей, вне его) существует несколько Поместных Церквей, не признаваемых всей полнотой Вселенского Православия. Это Македонская Церковь, которая, будучи в составе Сербского Патриархата, в 1967 году провозгласила автокефалию, Болгарская Церковь, возглавляемая Патриархом Пименом, которая существует параллельно с Болгарской Церковью, возглавляемой Патриархом Максимом, украинские автокефальные Церкви в диаспоре и в Украине, Белорусская Автокефальная Православная Церковь. Движение за отделение от Сербского Патриархата существует и в среде православного духовенства Черногории. В последнее время сторонники создания Черногорской Поместной Церкви пытались установить контакты с Киевским Патриархатом".

"Можно полагать, - продолжает автор, - что этот процесс церковной "суверенизации" не является чем-то случайным, а представляет собой определенную закономерность, обусловленную общественно-политическими изменениями в мире во второй половине XX века. Все более очевидным становится, что ни Московский, ни Константинопольский Патриархат, не могут в полной мере реализовать свои цели во Вселенском Православии. Действия же, к примеру, Румынского и Сербского Патриархатов по созданию своих заграничных епархий по этническому признаку подрывают легитимность такого понятия как "каноническая территория", которое постоянно употребляет Русская Православная Церковь.

Расхождение в понимании принципов церковного строительства, отсутствие четких догматических критериев для разрешения юрисдикционных проблем могут только стимулировать упомянутый процесс, последствием чего станет создание как минимум двух самодостаточных групп православных Церквей. Православная Церковь Молдовы, если она присвоит себе звание поместной, очевидно, окажется в группе "неканонических". Ее не признает ни Русская, ни Румынская Церковь. Более чем сомнительно, что ее признает и Вселенский Патриарх Варфоломей.

Учитывая это, она может стать объектом пристального внимания Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата, которая всегда выражала заинтересован-ность в поддержке Церквей не признаваемых Вселенским Православием, или, точнее, "канонической" его частью". Официальный доклад Филарета на форуме СМИ практически подтверждает положения цитируемой статьи - в первоначальный (вероятно) вариант внесено лишь несколько смягчающих формулировку поправок: вместо "отсутствия четких догматических критериев для разрешения юрисдикционных проблем", как будто вспомнив о Троичном догмате и основанном на нем экклезиологическом понятии кафоличности, стыдливо поставлено "отсутствие четких канонических норм создания автокефальных Церквей"; "две самодостаточные группы православных Церквей" переименованы на "две самодостаточные семьи поместных православных Церквей", а список потенциальных соучредителей этого предполагаемого сообщества помимо Молдовской Церкви пополняется еще и Амери-канской. "В последнее время, - заявил Филарет, - возник вопрос создания в Америке единой Поместной Православной Церкви, которая бы объединила все существующие там православные юрисдикции. Инициатора этой идеи, греческого экзарха в США архиепископа Яковоса. Вселенский Патриарх Варфоломей отправил на "отдых". Против нового греческого экзарха архиепископа Спиридона протестует греческая община в США. Проблема православия в Америке в скором времени может встать со всей силой".

Как известно, этот пассаж из доклада Главы Киевского Патриархата на Всеукраинском журналистском форуме был воспринят мировым православным сообществом как публичное оглашение плана всемирной схизмы - вплоть до известного сообщения вселенской Патриархии, в котором она уличает Филарета в намерении "создать параллельную пятнадцати Поместным Церквям структуру", и "Открытого письма Патриарху Филарету и членам Священного Синода УПЦ КП" иерархов Постоянной Конференции Украинских Православных Епископов за пределами Украины.

Характерно, однако, что не взирая на эту решительную позицию православного мира, никакого подлинного опровержения идеи "Интернационала раскольников" Киевским Патриархатом сделано не было. Церковные власти хранили и хранят по этому поводу молчание, и единственной публикацией подобного рода стала лишь помещенная в "Правос-лавном Вестнике" статья "Что же на самом деле сказал Святейший Патриарх Филарет?", где вслед за бранью в адрес "перекрутившей все до неузнаваемости" Вселенской Патриархии Константинополя (знаменательно, что название этой Церкви помещено там в кавычках) и ее "служек" - был помещен все тот же, никоим образом не прокомментированный отрывок из доклада Филарета, а, следовательно, сама скандальная экклезиологическая концепция "двух самодостаточных семей поместных православных Церквей" не только не была дезавуирована, но, напротив, подтверждена. (Свидетельством этого является и иная публикация в этом же номере официального органа Киевского Патриархата - статья Ю. Дорошенко "Камень Киевоцентризма", к содержанию которой мы обратимся во второй части наших заметок).

Аналогичный вывод правомерно сделать и из проводимой Филаретом до сих пор линии церковного строительства за пределами Украины. Как можно убедиться проанализировав решения Священного Синода УПЦ КП от 23 ноября прошлого года, -Филарет все еще упорствует и, не считаясь ни с какой критикой, продолжает начатую несколько лет назад практику "принятия в состав УПЦ КП церковных юрисдикции, отделенных от православного мира" и "осколков религиозных единиц и сект" (выражение уже упомянутого выше "Открытого письма"). Как обнаруживают синодальные решения -"принять в состав УПЦ КП православный немецкий деканат в ФРГ во главе с протоиереем Павлом Эхингером" и учредить в Америке, где в юрисдикции Филарета уже находятся все ветки догматизировавшей "киевские каноны" 1921 года, так называемой "Соборноправной УАПЦ", а также ряд отколовшихся от УПЦ в США приходов, еще и "православную миссию" из двух епископов "Украинской православной епархии Хьюстона и Техаса" Макария и Тимофея 6, - план создания собственной "семьи" в виде, так сказать, суммы всех схизм остается в силе.

Похоже, что нынешний лидер Киевского Патриархата может войти в церковную историю в качестве личности, создавшей альтернативную Вселенскому Православию "самодостаточную семью" неканонических юрисдикции, и, как можно заключить из его практики молитвенного общения с полуеретиками и схизматиками и внесенными им "поправками" к общепризнанному в православном мире диптиху, "семья" эта мыслится им в чисто экклезиологических категориях: не как своеобразный церковно-общественный форум, а как корпоративная единица экклезиологического характера. Если с давшими на это свое согласие схизматическими группами он будет состоять в евхаристическом общении, в один прекрасный день "исправленный" им диптих может не только увеличиться на треть позиций включением в него первоиерархов Македонской, Черногорской, Белорусской и других самопровозгласивших автокефалию неканонических Церквей, но и лишиться имен многих Предстоятелей Поместных Православных Церквей. Вслед за именами Святейших Патриархов Алексия II и Максима из филаретовского диптиха могут исчезнуть и другие имена законных Первоиерархов, а на их место могут попасть носящие такие же титулы схизматики...

**II.**

"Уклоняясь от Троицы, как единственного обоснования всякой реальности, всякой мысли, мы обрекаем себя на путь безысходный, мы приходим к апории, безумию, к разрыву нашего существа, к духовной смерти. Между Троицей и адом - нет никакого иного выбора". В.Н. Лосский.

"Две самодостаточные семьи поместных православных Церквей" - даже поверхност-ный, адекватный задаче и масштабу данных заметок, богословский анализ этой предложенной Филаретом экклезиологической формулы показывает, что она догматически не верна и не соответствует требованиям православного учения о Церкви.

Как обнаруживает уже сам термин, перед нами некий экклезиологический нонсенс: две не состоящие между собой в общении и как бы замкнувшиеся сами в себе - части "единой" Церкви. Из контекста ясно, что выражение "две семьи" в данном случае указывает не на известную степень социальной дифференциации (как например, выражение "славянская и греческая семьи православных Церквей", которое никак не погрешает против догмата о единстве Церкви и лишь указывает на еще существующее в христианской общине разделение этнического характера), а на внедрившийся каким-то образом в единое Тело Христово онтологический раскол, на разобщенность уже не социального, а онтологического плана.

Скандальный эпитет "самодостаточные" не был поставлен в свое время даже в документе, где говорилось не о двух православных "семьях" в Православии, а о Православной Церкви и Церквях, которые принято называть сегодня, дабы избежать названия одной из христологических ересей, дохолкидонскими. Так, если мы обратимся к тексту подписанного осенью 1990 года в швейцарском центре Вселенской Патриархии представителями Православной Церкви и монофизитами Протокола совещания Смешенной Комиссии по богословскому диалогу, то увидим, что участники двух сторон значатся там как "две семьи", но о какой-либо "самодостаточности" этих двух церковных единиц нет ни слова... Понятие "две семьи" здесь, надо думать, как бы предвосхищает возможное в будущем единение, являясь, впрочем, еще и знаком того, что это единство пока не достигнуто, так как обе стороны из-за своих догматических разногласий и остающихся в силе канонических санкций еще не могут состоять в евхаристическом общении. Выражение же Филарета, где к заимствованному им, вероятно, из этого источника понятию "две семьи" присовокуплен эпитет "самодостаточные" - показывает, что он мыслит исповедуемую нами в Символе веры Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь составленной из двух бытийственно обособленных, не нуждающихся друг в друге и друг друга не признающих, частей. Бытийственной дистанции между православными и все еще остающиеся для нас "инославными" монофизитами - Филарету оказывается недостаточно, и, применяя это понятие по отношению к шестнадцати Поместным Православным Церквям и создаваемому им мировому схизматическому сообществу, он радикализирует его, объявляя их "самодоста-точными". Разделение, обозначенное уже самим понятием "двух семей", оказывается еще и "самодостаточным", это уже утверждающее себя разделение... "Неужели же возможно себе представить, - уместно тут обратиться к высказанному как будто по этому поводу вопрошанию священномученика архиепископа Илариона Троицкого, - такие отношения между Поместными Церквями в недрах единой Христовой Вселенской Церкви? Неужели же все эти отношения - лишь ничтожная мелочь, житейская подробность, вовсе не свидетельствующая о разрывах в мистических глубинах Тела Христова? Но ведь и этот разрыв ясен всякому: мы не причащаемся от единого хлеба. Неужели и этого мало? Неужели и это недостаток лишь видимого единения? Но ведь Таинство Тела и Крови есть средоточие мистической жизни Церкви. Это таинственный центр единства церковного, как об этом и учит Древняя Христова Церковь, начиная с апостола Павла, продолжая святым Игнатием Богоносцем, святым Киприаном Карфагенским, святым Кириллом Александрийским и т.д. В литургии святого Василия Великого вслед за преложением святых даров священник молится: "Нас же всех, от единого хлебы и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святого причастие". Какое же еще может быть большее разделение внутреннее, невидимое, таинственное, если мы порвали в Таинстве Причащения? Между Поместными Церквями такие отношения безусловно немыслимы".

Приняв богословскую формулу Филарета о "двух самодостаточных семьях" в Право-славии, мы стоим перед следующим выбором: 1) признать, что каждая из "семей" является Единой Кафолической Церковью, и тогда их окажется две, что абсурдно; 2) признать, что Единой Кафолической Церковью есть не Вселенское Православие, состоящее из шестнадцати Поместных Церквей, а создаваемая Киевским Патриархатом альтернативная, неканоническая "семья"; 3) признать, что каждая из этих "семей", хотя они внешне и находятся в полном разобщении - образуют Единую Кафолическую Церковь в чисто мисти-ческом, сакраментальном плане.

Совершенно ясно, что речь идет именно об этом третьем варианте - первый есть откровенное безумие, а ко второму (сегодня, по крайней мере) ни Филарет, ни большинство потенциальных соучредителей его будущего церковного сообщества еще не готовы. Тем не менее, и этот последний, наиболее предпочтительный, вариант необходимо признать ничем иным как ересью, так как согласно каноническому праву Православной Церкви: кто не православный, тот - еретик.

И действительно, нам предлагается как бы перенесенная на православную почву, так называемая, Church branch theori или "теория ветвей", развоплощение Тела Христова в том смысле, в котором оно употреб-лено в Лк. 24,37, когда Воскресший уверяет Своих учеников, что Он не дух или привидение, а их сотелесник, все то же оставшееся плотью и не развоплотившееся после воскресения из мертвых Слово.

"Частое нарушение церковного единства в наши дни, - пишет один из лучших богословов века, - легкость, с которой относятся к расколам ("временное, неизбежное зло"), пренебрежительное отношение к канонам, в которых хотят видеть лишь внешне админи-стративные распоряжения, а не живое выражение церковного единства, хранимого иерар-хией, - все эти прискорбные явления таят в своей глубине неверное восприятие Церкви: отрицание Ее живой плоти, развоплощение, или, по крайней мере, расслабление единства божественного и человеческого начал в Церкви. Эта ложная установка есть некое порождение протестантского спиритуализма на православной почве. Она выражается в почти полном нечувствии к конкретно-историческому характеру Тела Христова. Остается лишь сакраментальное восприятие этого тела. Церковь как организм, в котором осуществляются таинства (и здесь божественное и человеческое обычно сливаются в неясном понятии "богочеловеческой природы" Церкви). Но понятие о Церкви как Экклезии с Ее канонически-иерархической структурой, за единство и самобытность которой пред лицом мира ответственны прежде всего иерархи, а затем каждый из нас, - исчезает из сознания многих. Если конкретно-историческая Церковь не есть само подлинное Тело Христово, призванное существовать в условиях современного мира, то конечно все становится относительным и безразличным. Расколы - временное явление, которое когда-нибудь преодолеется и уже преодолено в "невидимой Церкви". Неправда отдельных иерархов, уклонения от здравого учения - будут когда-нибудь рассмотрены правомочным собором, а временно можно их терпеть. Поднять уровень церковного сознания, пришедшего в упадок, дело нелегкое, едва ли не следует завещать его будущему поколению. Как будто приложима к Церкви "теория прогресса" (если она вообще где-либо приложима). Как будто "временность" недолжного явления становится его оправданием, как будто самая наша жизнь не есть тоже "временное явление"; как будто ответственность снимается с нас этим временным характером происходящего".

В терминологической системе В.Н. Лосского, пространную цитату из которого мы только что привели, этот вид критикуемого им церковного самосознания имеет имя "экклезиологического несторианства", которое (также как и "экклезиологическое монофизитство") он противопоставляет церковному сознанию всецело православному - "Халкидонскому догмату экклезиологии" как "нераздельному и неслиянному единству в Церкви двух начал: божественной неизменной полноты и человеческой изменяемой неполноты, которую восполняет благодать "немощная врачующая и оскудевающая восполняющая".

Впрочем, этот богословский диагноз в данном случае даже слишком легок. Примени-тельно к автору апрельского публичного заявления о создании мирового раскола скорее приходится говорить не о каких-то оттенках или разновидностях "экклезиологического несторианства", которые в той или иной мере наличествуют в сознании многих, а о откро-венной ереси - экклезиологическом докетизме, когда Церковь развоплощается до бытийственно неуловимого призрака, а две "самодостаточные" православные "семьи" образуют почему-то единую Кафолическую Церковь, о которой Св. Киприан Карфагенский писал, что она суть una et sola, одна и единственна.

Вступать по этому поводу с Филаретом в обширную полемику значит взять на себя труд практически полностью пересказать новозаветное и основанное на нем святоотеческое учение о Церкви - труд, уже давно проделанный православными, и в частности российскими богословами, отдельные исследования которых как будто специально написаны для того, чтобы всецело опровергнуть идею схизматической "самодостаточности". (См., например, "Очерки из истории догмата о Церкви" и "Христианства нет без Церкви" архиеп. Илариона Троицкого или "Христос и Его Церковь: версии и комментарии" прот. Георгия Флоровского).

Поэтому мы можем ограничиться лишь обращением к тем основным богословским положениям, на которых покоится православная экклезиология, к самой догматической логике, которой объясняется столь категорическое отношение к церковным разделениям как со стороны Свв. Отцов, так и со стороны современного православного сообщества. Собственно говоря, для того, чтобы показать полную догматическую несостоятельность и более того еретичность филаретовской концепции, достаточно обратиться только к двум общеизвестным положениям экклезиологии: к богословской идее церковного единства как отобраза единства Троичного и к идее Церкви как Тела Христова. Первое свидетельствует о безусловном характере и значимости церковного единства, второе - об обязательности осуществления этого единства в реальной церковной жизни, о том, что единство Церкви должно быть жизненно восуществлено... В святоотеческом богословии единство Церкви это отнюдь не умопостигаемый предмет веры и не отвлеченное логическое понятие - единство, кафоличность суть реальный факт, факт всегда в Церкви жизненно выраженный. Если мы обратимся к учению Свв. Киприана Карфагенского, Василия Великого, Григория Нисского, Кирилла Александрийского или Илария Пиктавийского, то увидим, что они проводят аналогию между единством Божественных Ипостасей и созидаемым в Церкви единством человеческого рода, и в этом смысле единство Церкви несет на себе отблеск абсолютного, есть понятие безусловное. Когда же мы умаляем значимость жизненного осуществления этого единства, когда мы утверждаем, что разрыв общения в Таинстве Причастия лишь мелкая бытийственная подробность и одно только историческое недоразумение, мы уже противоречим воспринятому и разработанному святоотеческой традицией учению Ап. Павла о Церкви как о Теле Христовом, оспариваем само понятие органической связи между членами единого Тела, вводим вместо пребывающей в любви и составленной из множества личностей экклезиологической единицы - онтологическую двоицу и догматизируем тем самым раскол. Под сомнением здесь, в конце концов, оказывается сама истина Боговоплощения, ибо излишняя спиритуализация понятия кафоличности ведет к некой дематериализации Евхаристических даров и обесплочиванию Церкви как восполнения Тела Христова. Поскольку Бог не по одной только видимости, но реально, "фактически", в этимологическом смысле этого слова, стал человеком, постольку и церковное единство должно быть исторически осязаемым и жизненно конкретным. Для того, чтобы засвидетельствовать свою причастность Кафолической Церкви - церковная община должна через своего епископа находиться с Нею в общении молитв и таинств и особенно в Евхаристии, так как "именно евхаристическое общение есть то основное, что определяет единство поместных Церквей". Филарет же, не имея никакого общения с признанной церковной иерархией, вынужден волей-неволей эти внешние, жизненно очевидные выявления мистического единства Церкви отрицать. С каждым днем все далее и далее отдаляясь от Вселенского Православия и все более и более тяготея к общению с раскольниками из других Поместных Церквей, - он, тем не менее, никогда не признает, что находится вне единства с Кафолической Церковью, поэтому у него остается только одна возможность: утверждать, что, не взирая на все внешнее, очевидное нашему опыту разобщение создаваемой им всемирной схизмы и шестнадцати Поместных Церквей, они сакраментально образуют единую Церковь. Развоплощая Церковь как Тело, он как бы косвенно развоплощает самого Спасителя: рано или поздно это "дехристианизированное" христианское мироощущение приведет к отнятию неотделимого - плоти Слова, Которое спасло нас Своим Воплощением. Примириться с трагедией раскола церковного Тела религиозное сознание может только за счет умаления переживания Воплощения...

Богословская же мысль, пытающаяся противостоять подобной интерпретации филаретовской идеи, отстаивая более "осязаемое" понятие Церкви в его системе, - неминуемо попадет в поле притяжения уже иной ереси: антропологической. Развитая в своей окончательной догматической последовательности эта безумная идея ведет к отрицанию реального единосущия человеческого рода. Допустив правильность концепции двух самодостаточных "семей", придется признать, что из-за отсутствия их благодатного единения в Евхаристии, вместо единого акта природного взаимообщения - в Церкви якобы существуют два автономных друг от друга перихорезиса, и природная полнота личности ограничивается границами той самодостаточной церковной "семьи", к которой она принадлежит. "Как минимум две самодостаточные семьи поместных православных Церквей" - ведут как минимум к двум замкнутым участкам общей человеческой природы. Понятие единосущия остается реальным только в границах той или иной "семьи" и вместо одной души и одного сердца - нам предлагаются две души и два сердца. Церковь перестает приобщать к абсолютному единству - тварный мир и после Воплощения остается раздробленным и разобщенным...

И все же самое тягостное, самое удручающее в этих богословских тенденциях Филарета - это даже не изъяны в его экклезиологии, а их догматическая первопричина, т.е. таящееся в глубине этих экклезиологических заблуждений неверное восприятие троичного догмата. В перспективе троичного богословия понятие "самодостаточность" в отношении некоторой группы Церквей (тем более, если они пребывают в расколе) суть вопиющая бытийственная несообразность между Христом и Его Церковью, несообразность по образу бытия, а значит мы имеем дело не с локальной теоретической ошибкой, а с глобальной богословской неудачей. Подобно арианскому "омиусиос" и несторианскому "христородица" - одно лишь слово ("самодостаточность") делает неправославной всю богословскую систему. Хотя между Богом и человеком и существует непреодолимая онтологическая дистанция, в Церкви человек имеет общий с Богом-Троицей образ существования: личностный, ипостасный образ бытия. Понятие же "самодостаточность" выражает экзистенциальную автономию, самость как антипод личностному существованию, и в силу этого есть проповедью не только еретической мысли, но и еретического образа жизни.

В этом дискурсе центральным для нашего рассмотрения может стать понятие евхаристического общения. Проанализировав неизбежную догматическую трансформацию этого понятия в богословской системе Филарета, можно обнажить не одну только прискорбную богословскую нечуткость к центральному для всего христианского вероучения догмату о Троице, но и показать, что проводимая им линия церковного строительства вообще никак не может быть согласована с троичным богословием, а является скорее линией церковного "разрушения".

Поставив вопрос о первообразе всякого общения, в том числе и евхаристического общения между Поместными Церквями, необходимо указать на божественный перихорезис -общение Лиц Пресвятой Троицы, Которые, согласно Св. Иоанну Дамаскину, "соединяются не сливаясь, но совокупно друг с другом сопребывая и друг друга проникая без всякого смешения и слития".

"Евхаристия, - пишет прот. Георгий Флоровский, - есть кафолическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства. Таинство мира и нашего единства, по выражению блаж. Августина. Это - вечеря любви. Как воистину Вечерею любви была Тайная Вечеря, когда Господь открыл и показал ученикам "превосходнейший путь" любви совершенной, - по образу Его любви: "как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга" (Ин. 13,34). Заповедь любви Господь возводит к тайне Троического единства, - ибо эта тайна есть любовь "и это имя угодно Богу паче всякого другого имени", замечает св. Григорий Богослов. Заключая Свою прощальную беседу в Первосвященнической молитве, Спаситель молится о соединении и единстве верующих в Него: "да будут все едины, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да будут и они в Нас едино..." (Ин. 17, 21, 23). Для нас, разделенных и обособленных, это соединение по образу Троицы, Единосущной и Нераздельной, возможно только во Христе, в Его любви, в единстве Его Тела, в общении Его чаши. В единстве кафолической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (срв. Деян. 4,32). И это единство свое и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в Евхаристическом тайнодействии. Можно сказать, Церковь есть в твари образ Пресвятой Троицы, - потому и связано откровение Троичности с основанием Церкви. И Евхаристическое общение есть исполнение и вершина Церковного единства".

Внимательно перечитав эти богословские размышления, мы видим, что здесь не только указан первообраз евхаристического общения, но приоткрыта сама тайна Божественной любви - ее удивительное свойство соединять в самом бытии. Явлен бытийственньш первообраз любого истинного общения и любви, но это не некий "идеальный тип, которому мы должны быть подражателями" в смысле внешнего уподоблении, а сообщенный нам Богочеловеком изнутри горний образ бытийствования. Вместо категории "подражания" здесь более уместна категория "бытийственного смирения". Восполнив Тело Христово своим телом и открывшись полноте Духа Святого, мы совершаем акт бытийственного смирения и разделяем во Христе троичный образ бытия. Причастие единству Кафолической , Церкви делает нас причастными единству Троичному.

Жить единой жизнью со Христом или жить в онтологическом самочинии - именно этот реальный выбор надлежит сделать сегодня украинскому церковному сознанию в связи с новой инициативой Филарета. И критерием здесь являются не те или иные теоретические построения, а Сам Христос: живем ли мы Им и в Нем или чужды Ему в своем образе бытия и парадоксальным образом вне Того, "Имже вся быша". Стоит только выверить идею двух "самодостаточных" в Христовой Церкви "семей" догматом Троичности, как очевидным станет, что "у дверей лежит" (ср. Быт. 4,7) не очередной "извинительный" в силу своей мнимой исторической неизбежности грех, а онтологическая измена: бунт против церковно-тринитарного модуса бытия. Раскол в этой новой церковной ситуации, когда явственно не одно только мистическое оскудение, но и ересь как его неизбежный плод, - это уже не далекое от моей личной религиозной жизни понятие из канонического права, а событие прежде всего экзистенциальное, событие, происходящее не вне моей личности, но во мне самом...

В традиции восточного богословствования, как мы знаем, "обожение" суть синоним "личностного становления". Человек открывается благодати только тогда, когда его жизнь сообразна Богу и есть актом личностного уничижения: он обожен и свят постольку, поскольку является личностью, и наоборот, личностей только в силу обожения и святости. Церковь же Христова, по слову Флоровского, является единственным организмом состоящим из личностей, связанных с Личностью, а, следовательно, Ее бытие не может иметь иного модуса кроме личностного. Если мы исповедуем в Символе веры, что Церковь Свята (т.е. Ей совершенно чужд модус бытия мира сего и свойственен модус бытия тринитарный), значит, эта святость сообразности должна распространяться на все Ее существование: ничто в Ней уже не может быть иным, ничто не может противоречить в своем бытийственном модусе Богу-Троице.

Обращаясь же к тому типу общения, которое существует между двумя первыми соучредителями объявленной Филаретом альтернативной "семьи" - Киевским Патриархатом и юрисдикцией болгарского лжепатриарха Пимена, - мы видим, что это общение никак не может считаться образом ("икон") общения Троичного. Используя радикальное выражение архим. Софрония Сахарова, это скорее не "образ и подобие", а "искажение и карикатура"...

Божественный перихорезис или общение между собой Лиц Пресвятой Троицы открывает твари тайну Ипостасного Бытия - существования в абсолютном онтологическом смирении друг пред другом, когда полное самоуничижение Божественных Ипостасей ведет не к природному оскудению, а, напротив, к природной полноте: каждое из Лиц Троицы содержит в Себе не определенную часть, но всю полноту Божественной природы. Бог есть любовь не только по отношению к твари, но и Сам в Себе. В кенозисе Сына Божия было явлено "не определение или действие, но как бы само бытие Лиц Святой Троицы, имеющих одну волю, присущую общей природе"15. Существует таинственная параллель между самоуничижением Сына в домостроительстве нашего спасения - вплоть до крестной смерти и снисхождения в меоническую бездну ада - и Его внутрибожественным бытием как одного из лиц Пресвятой Троицы. Соделавшись человеком, Слово не только не перестало быть Богом, но и не изменяет Своего образа существования: Его жизнь по-прежнему осуществляется в отказе от Себя и предельном ипостасном уничижении, и в этом Он полностью подобен Двум другим Лицам Троицы. "Каждое из Лиц Троицы, - пишет Христос Яннарас, - живет не для Себя самого, но отдает Себя другим Ипостасям, так что все Три сопребывают в любви с друг другом. Жизнь Божественных Лиц есть взаимопроникновение (репспоге515), так что жизнь одного становится жизнью другого. Таким образом, бытие Бога осуществляется как событие, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей". Нам приоткрывается неизреченная тайна Божественного Смирения - тайна Бога, Который не только всецело личностей, но и всецело чужд какому-либо "личностному становлению" или "троичному развитию", ибо Он есть Троица, а не делается Ею в силу некой внутренней или внешней необходимости. По сравнению с афинским богословом язык В.Н. Лосского менее свободен и художественно выразителен, но знаменательно, что его богословский голос звучит еще более дерзновенно - "превосхождение Монады: Отец есть всецелый дар Своего Божества Сыну и Духу, если бы Он был только монадой, если бы Он отождествлялся со Своей сущностью, а не отдавал ее. Он не был бы вполне личностью" . Или уже в ином месте: "Отец не был бы истинным Отцом, если бы не был полностью обращен "к", другим Лицам, полностью сообщен Тем, Которых Он соделывает Лицами, а значит в полноте Своей - Себе равными".

... Что же касается евхаристического общения между членами задекларированного Филаретом и уже частично организованного им альтернативного Вселенскому Православию церковного сообщества, - то здесь мы видим нечто онтологически противоположное: не самоумаление, а самоутверждение, ибо это общение продиктовано не экклезиологическим, а сугубо политическим императивом - желанием противопоставить себя всей остальной части Православия и навязать "диалог любви" с позиции силы. Грех тут как бы догматизирован: он перестает быть в Церкви исключением и становится созидающим нормы церковной жизни фактором, а Телу Христову довлеет уже не образ бытия Его Главы, а "те же законы, которые господствуют в греховной безблагодатной эмпирической жизни", как мог бы выразится прот. Николай Афанасьев.

Соответственно подменяется и понятие евхаристического общения. В этой новой экклезиологической схеме это уже не осуществление кафоличности, не таинство единения, а средство церковно-политического самоутверждения и канонического шантажа. "На передовые позиции в Православии, - пишет один из авторов "Православного Вестника", -Киевский Патриархат может выйти, сыграв собственную игру по своим правилам. Дело в том, что за время, пока не собирались Вселенские Соборы, в православии накопилось много проблем. Главная из них - процесс создания новых поместных Церквей. Поскольку церковные каноны не успевают за политической ситуацией и появлением на карте мира новых государств (а именно по этому принципу должно совершаться разделение на Церкви), в мире возникло много новых национальных Православных Церквей, которые еще не признаны официальной общностью и ожидают своего времени. Они составляют уже почти половину всего православия. Именно их борьбу за признание мог бы возглавить и скоординировать Киевский Патриархат. И рано или поздно она завершиться победой. Кстати, о "самодостаточности" непризнанного православного мира уже как-то говорил Святейший Патриарх Киевский и всея Руси-Украины Филарет".

Автором этих строк является молодой киевский журналист, политический обозреватель газеты "Украина молодая" Ю.0. Дорошенко, статьи которого регулярно появляются в церковной прессе, и уже получили надлежащую оценку со стороны Филарета, удостоившего их автора ордена Св. князя Владимира. Материал Дорошенко озаглавлен "Камень Киевоцентризма" и имеет красноречивый подзаголовок: "почему Киевский Патриархат может и должен выйти на лидирующие позиции в православном мире".

"Украинское православие ныне, - пишет автор в предисловии к своей статье, - подобно былинному богатырю, который остановился на распутье перед камнем с указателями дорог. Смысл всех указателей на глыбе в так называемом киевоцентризме. Сама логика исторического развития подсказывает, что предназначение нашей Церкви - выйти в лидеры православного мира".

"Малые", "обиженные", "непризнанные" есть как в политической, так и в церковной жизни. Украине удивительно трудно выбиться сейчас на лидирующие позиции в центрально- и восточноевропейском регионе, среди всех посткоммунистических стран. Собственно говоря, сомнительно что такая благодатная цель ставится вообще, другое дело - круг "неканонических" (в силу того, что они не признаны "старшими братьями "во Христе") Церквей. Уже сейчас это сообщество, не/ намного меньшее канонического, является практически самодостаточным. И именно Украине с ее Киевским Патриархатом светит стать духовным лидером этого сообщества ...".

Переписывая эту патетическую тираду, трудно избавиться от чувства горестного недоумения. Перед нами исключительно политические рассуждения и единственным закон-ным императивом церковного строительства в них признаются геополитические интересы -реализация так называемой киевоцентрической идеи, причем крайне вульгарно восприня-той... Что же касается каких-либо сугубо религиозных причин вхождения в молитвенное общение с этими (являющимися согласно каноническому праву - схизматическими) церковными группами, то о таковых не упоминается ни словом. Более того - их практически невозможно себе представить, так как совершенно ясно, что в свете священных канонов подобная инициатива незаконна и способна только радикально понизить канонический статус тех церковных юрисдикции, которые ее поддержат. Как себялюбие не может быть образом любви, так и мировая схизма не может быть образом благодатного единения... Стоит ли говорить, что в этом смысле предполагаемое евхаристическое общение между соучредителями этой, если можно так сказать, "второй", неканонической "семьи" -максимально, до уровня шаржа, исказит троичный образ единения, о котором должно свидетельствовать?..

Презревший интересы Православия как целого конфессиональный эгоизм, церковно-политическое самоутверждение, предельное жизненное обособление, канонический нигилизм, который превращает Церковь из субъекта истории в ее объект и таким образом и срастворяет Ее в мире, - все это выворачивает троичную логику, конституирующую жизнь Церкви во все времена Ее существования, наизнанку. Если истинное, онтологически праведное общение не может иметь никакой иной цели, кроме себя самой (ибо единственное, что может обуславливать общение - это любовь, а общение это и есть выражение любви, или, вернее, даже сама любовь), то в предлагаемой идеологами "самодостаточности" непризнанного православного мира модели общения - оно есть не цель, а средство, средство противопоставить себя Вселенскому Православию... Явная еретичность этой модели обнаруживается двумя богословскими аналогиями: "восходящей", утвердившейся на Западе со времен тринитарной спекуляции Августина и чуждой для восточной традиции, и "нисходящей", принятой в восточном богословствовании. Следование первой привело бы нас к прямому богохульству: исходя из богословски сфальсифицированного понятия евхаристического общения, которое предлагает Филарет и его сторонники ("разобщающее общение" или "общение, цель которого есть противопоставление") мы логично должны были бы заключить, что в Троичном бытии якобы наличествуют бинарные отношения, и Лица Троицы общаются для того, чтобы самоутверждаться. Согласно второй, мы должны признать, что подобно тому как лица Пресвятой Троицы находятся в "вечном движении Любви" не для того, чтобы, так сказать, "осуществляться" как Ипостасное Бытие, и не для того, чтобы "становиться" Богом по отношению к тварному миру, - и евхаристическое общение не может быть обусловлено какой-либо "экклезиологически внешней" целью и тем более такой неблагодатной и греховной как противопоставление одной части Православия - другой... "Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые" (Мф. 7,18). Если общение в конце концов разобщает - значит оно незаконно и осуществляется по аналогии с недостойным принятием Святых Тайн "в суд и осуждение".

Значимое, но бытийственно недейственное, это не единящее, а разобщающее общение -неминуемо отразится на религиозной жизни человека, который находится в общении молитв с Главой Киевского Патриархата, а через него и с уже отчасти образованной им всемирной схизмой. Раскол в одной Поместной Церкви, который при известном насилии над христианской совестью можно было ранее расценивать как неизбежный исторический путь к созданию автокефальной Украинской Православной Церкви - перерастает в мировой раскол, как-либо оправдать который уже вообще невозможно. Определенные изъяны в догматическом сознании - перерастают в ересь в собственном смысле этого слова...

Искажается сам образ церковного бытия, затрагиваются сами основоположения церковной жизни: свойственный Церкви как сообразному Троичному Бытию организму, личностный образ существования превращается в "индивидуальное выживание" и "экзистенциальную автономию". Неприкровенный огнь со-бытия омрачается нелюбовностью, превращается в скрывающую свою причастность свету моничность... В экзистенциальном плане эта радикальная "метаморфоза" приведет или вернее уже привела к подлинной бытийственной схизме. Возвращаясь к печально известной "само-достаточности", необходимо сказать, что в этом слове, которым так выдал неправославность своего догматического сознания Филарет, опознается как бы знак выпадения из церковно-кафолического перехорезиса во Христе, знак приостановки движения в любви или, другими словами, раскол в своей онтологическом значении уединения и обособления в гордыне.

Кафоличность - это самое дивное свойство Церкви, по мысли В.Н. Лосского, может быть раскрыто лишь в свете догмата о Пресвятой Троице, ибо оно содержит в себе не только единство, но и множество. "Кафоличность, - пишет он, - говорит о соотношении между тем и другим или вернее, о некой тождественности между единством и множеством, отчего Церковь кафолична как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей. Полнота целого - не сумма его частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и целое. Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни присущий Пресвятой Троице"21. Как легко заметить, тут проводится аналогия между образом бытия Божественных Лиц, каждое из Которых владеет не некой частью божественной природы, но всей ее полнотой, и Поместными Церквями, каждая из которых также, пока она находится в церковном общении со Вселенским Православием, причастна всей полноте Христовой Церкви, есть не часть, а целое. Эту же богословскую мысль о соотношении вселенского и поместного начал в Кафолической Церкви как выражения Троической божественной жизни или, иными словами, жизни личностной, мы находим и у другого авторитетного богослова нашего века - архиеп. Василия Кривошеина. "Поместная Церковь, - пишет он, - не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением. Всецелым не уменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолическою Церковью, в известном месте, тождественною с Вселенскою Кафолическою Церковью, которая существует только в ее поместных выявлениях, но, в то же время, (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией) она не тождественна со Вселенской Церковью, отлична от нее. Троическая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклезиологический парадокс. И мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Троической Божественной Жизни, но мы должны делать это с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная жизнь троична, в то время как поместных Церквей не три, но много. Мы можем сказать таким образом, что как Божественные Лица -Отец, Сын и Дух Святой - не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из них все Божество полностью выявлено так, что каждое Божественное Лицо является истинным Богом, мы не можем, однако, сказать, что каждое Лицо есть Пресвятая Троица или тождественна Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой поместной Церкви, которые не являются "частями" Вселенской, но не могут, однако, быть просто отождествлены с ней".

В этой богословской перспективе понятие "кафоличность" обретает свой глубинный, присущий ему изначально богословский смысл. Оно становится более реальным, конкретизируется из схоластической абстракции в бытийственное явление, в определенный образ бытия или некую динамическую реальность. В наше время ересей и расколов это он-тологически конкретное и лишенное схоластической сухости понятие кафоличности в высшей степени актуально. Сегодня, когда мысль о том, что Вселенская Церковь суть федерация национальных Церквей популярна как никогда и наличествует, благодаря распространившемуся в мире духу этнофилетизма, и в православном сознании - абстрактное, дистанциированное от реальной жизни понимание третьего свойства Церкви, представляется чрезвычайно опасным: это настоящая causa prima большинства церковных нестроений. Сведенная к одной географической характеристике, кафоличность утратила свое центральное (как отражающая троичный образ бытия) положение в религиозном сознании: ею перестали дорожить - по сравнению с политическими и национальными ценностями она стала чем-то второстепенным, чем-то таким, чем можно пожертвовать. Рассматриваемая же в органичной для нее перспективе Троичного догмата - она превращается из некой абстракции, домысливаемой нами к реальной жизни, в нечто бытийственно засвидетельствованное, в конкретный способ конституирования церковной жизни, т.е. образ жизни, который узнаваем нашим опытом, - не один только "ноумен", но и "феномен", в кантовском смысле этих слов.

Если Бог действительно стал человеком, если оскудевший в нас грехом "образ Божий" действительно был обновлен Воплощением Слова, значит и наше "подобие" - подобие, явленное в кафолическом единстве Церкви - должно быть засвидетельствовано не богослов-скими декларациями, а самим строем жизни: быть очевидным для опыта или, если позволи-тельно так выразиться, бытийственно доказуемым.

Вдумываясь же в реалии церковной жизни той юрисдикции, которую возглавляет Филарет, мы обнаруживаем нечто совершенно иное: тот образ бытия, который навязывают своей Церкви сторонники концепции двух "семей", есть ни что иное как онтологическая "игра по собственным правилам", выпадение из пространства сообразности во внешнюю по отношению к Телу Христову тьму неподобия, не соборность, а раскольничество, не дух смирения и любви, а дух самоволия и уединения... Прибегая к уже принятому современным православным богословием терминологичес-кому различию "личностного" и "индивидуального" как двух различных и противоположных друг другу модусов участия личности в единой человеческой природе, убеждаешься, что в данном случае уместно говорить об исключительно "индивидуальном" образе бытийственности. Личностное бытие осуществляется в отказе от собственной воли, а Филарет призывает нас мыслить чисто политическими понятиями, т.е. мыслить категориями коллективного эгоизма.

Личностное бытие не отождествляется со своей природой, но отдает ее в акте события, а он произвольно ввел в экклезиологию некую бытийственную "самодостаточность" одной части православного мира (неканонического) по отношению к другой (канонической).

Личностное бытие содержит в себе не часть природы, а ее целое, а сослужитель болгарского лжепатриарха Пимена исключает из диптиха имя предстоятеля наиболее много-численной Православной Церкви мира. Личностное бытие есть сопребывание в безначальной Христовой любви, а инициатор мирового раскола в православии систематически называет Константинопольского Патриарха - "стамбульским" и позволяет, чтобы в официальном органе его Церкви название Вселенской Патриархии Константинополя писалось в кавычках...

Так неужели все это можно назвать "подражанием божественной природе", как говорит о христианстве св. Григории Нисский? Неужели подобный образ бытия кто-то осмелится считать сообразным бытию слова Божия как одного из Лиц Пресвятой Троицы? Неужели все это, как сказал бы о. Георгий Флоровский, "упорство раздора" и "расточение любви" есть явленное миру в Церкви откровение Триединого Бога?

В конечном счете все эти вопросы сводятся к одному единственному: в каком бытийственном отношении находится Церковь, к которой обращены эти вопрошания, к догмату Троичности? Живет ли она в благодатном пространстве Троичного Откровения или, не взирая на свою внешнюю православность, находится вне его и, жизненно обособившись от Догмата догматов, строит свою жизнь уже на иных началах: началах индивидуализма?..

Вместо ответа та это вопрошание, ответа, который может дать лишь полнота Церкви или же сама история, - мы позволим себе процитировать одно место из сочинений св. Киприана Карфагенского, где этот святитель, толкуя новозаветный, свидетельствующий об истине Триединства, текст, указывает на внутреннюю связь догмата и жизни, единство Божественного, которому мы неким таинственным образом причастны во Христе, - и единства церковного.

"Господь говорит: Аз и Отец едино есма (Ин. 10, 30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: и сии три едино суть (I Ин. 5,7). Кто же подумает, что единство, основыва-ющееся на непременяемости божественной (de divina firmitate) и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения".

**Список литературы**

1. ЗУЕВ Петр, священник. От мировой схизмы - к экклезиологической ереси