

[Rev.] Alexander Schmemmann. Problems of Orthodoxy in America // St. Vladimirs Seminary Quarterly. W. 8 (1964). № 2. P. 67-85. № 4. P. 164-185; Vol. 9 (1965). № 4. P. 171-193. Перевод Ю.С. Терентьева.

ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВИЯ В АМЕРИКЕ

I. КАНОНИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. Неканоническая ситуация

Православные в Америке ни одним термином не пользуются — и не злоупотребляют — столь часто, как термином канонический. Мы слышим бесконечные споры по поводу «каноничности» или «неканоничности» того или другого епископа, юрисдикции, священника, прихода... Не означает ли это, что с канонической точки зрения в Америке что-то неладно или, по крайней мере, сомнительно, что существует каноническая проблема, которая требует всестороннего рассмотрения и решения?

Существование этой проблемы признается, увы, редко. Каждый лишь претендует на полную каноничность собственной позиции и во имя этого осуждает и оспаривает церковный статус остальных как неканонический. Изумление вызывает низкопробность и цинизм этих «канонических битв», где допустимы любая клевета, любая фальсификация, лишь бы повредить «врагу». Здесь ищут не истины, а побед и трофеев в виде приходов, епископов и пресвитеров, «меняющих» юрисдикцию и присоединяющихся к «канонической». И неважно, если епископ или пресвитер восхваляет сегодня как «каноническое» то, что осуждал вчера, что подлинные мотивы этих переходов в большинстве своем редко имеют отношение к каноническим убеждениям. Важно одно — победа.

Мы живем в отравленной атмосфере анафематствований и отлучений, судебных исков и тяжб, сомнительных посвящений сомнительных епископов, ненависти, клеветы и лжи. Но задумываемся ли мы о том, какой невосполнимый нравственный урон наносит все это нашим людям? Как могут они уважать иерархию и её решения? Какое значение может иметь в их глазах сам принцип каноничности? Не сами ли мы поощряем их рассматривать все нормы, предписания и правила как чисто относительные? Порой удивляешься: а сознают ли наши архиереи соблазнительность подобной ситуации и то, какой цинизм насаждает она в православных душах? Три русские юрисдикции, две сербские, две румынские, две албанские, две болгарские... Раскол у сирийцев... Вражда русских с карпатороссами... Украинская проблема!.. И все это происходит в то время, когда Православие в Америке достигло «совершеннолетия», когда открылись поистине уникальные возможности для его роста, распространения, творческого развития. Мы учим детей «гордиться» тем, что они православные, то и дело поздравляем друг друга со всякими памятными датами и достижениями Православия, публикации нашей церковной

прессы исполнены почти невыносимого триумфализма и оптимизма. Но будь мы верны духу нашей веры, нам, без сомнения, следовало бы каяться «во вретнице и пепле», оплакивать день и ночь печальное, трагическое положение своей Церкви.

Если «каноничность» — не фарисейски-законническое самодовольство, если она имеет хотя бы малейшее отношение к духу Христову и Преданию Его Тела — Церкви, то нужно открыто заявить, что ситуация, в которой все мы живем, крайне неканонична, какие бы оправдания и санкции ни находил каждый для своей «позиции». Ибо ничем нельзя оправдать простой факт: наша Церковь разделена. Конечно, разделения и споры среди христиан были всегда. Но впервые в истории разделение принадлежит самой структуре Церкви, каноничность Церкви впервые представляется странно оторванной от своего исконного «содержания» и цели: выражать, защищать и осуществлять Церковь как богоданное Единство. Другими словами, множественность «юрисдикций» впервые, похоже, признана нормальной. Воистину пора пробудиться и ужаснуться этому положению. Мы должны найти в себе мужество признать и переосмыслить его в свете подлинно православного учения и Предания, чего бы это ни стоило для наших мелких человеческих симпатий и антипатий. Поэтому если мы, во-первых, не признаем наличие канонической проблемы и, во-вторых, не направим всю нашу мысль и энергию на поиски её решения, то, несмотря на наши храмы стоимостью в миллионы долларов и прочие великолепные «условия», которыми мы столь законно гордимся, начнется закат Православия. «Ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнется, то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию» (1 Пет. 4:17)?

Начать следует с разъяснения кажущегося простым понятия каноничности. Я говорю «кажущегося простым», потому что дать формальное определение действительно очень просто: «Канонично то, что согласно с канонами Церкви». Куда труднее понять, в чем заключается и как достигается такое «согласие». И трудность эта ни в чем так ясно не выражается, как в определенных представлениях, на которых основан, похоже, весь канонический спор в Америке и которые являют собой очень серьезное искажение православного канонического Предания.

Есть, например, люди, решающие сложную и мучительную каноническую проблему американского Православия с помощью простого правила, которое представляется им самоочевидным: чтобы быть «каноническим», надо состоять под каким-нибудь патриархом или какой-нибудь автокефальной Церковью Старого Света. Таким образом, каноничность приравнивается к подчинению, которое объявлено основоположным принципом церковной организации. Это, в свою очередь, подразумевает, что «высшая церковная власть» (патриарх, синод) сама по себе, собственно, и есть источник каноничности и все, что она решит, *ipso facto*

1 Тем самым, в силу самого факта (лат.). Перевод иноязычных выражений здесь и далее сделан переводчиком.

канонично и служит критерием каноничности. Но в подлинно православном Предании церковная власть сама находится под канонами и решения её имеют силу и обязательность постольку лишь, поскольку согласны с последними. Другими словами, не решение патриарха или его синода создают и гарантируют «каноничность», но, наоборот, сама каноничность решения — вот что придает ему подлинный авторитет и силу. Критерий здесь — не власть, но истина, и каноны, не отличаясь в этом от догматов, выражают истину Церкви. И как ни одна власть, ни один авторитет не могут превратить ересь в Православие и сделать черное белым, так не могут они и неканоническую ситуацию сделать канонической. Узнав, что все патриархи согласились с патриархом Константинопольским и признали монофелитство православным учением, святой Максим Исповедник отказался принять этот довод как решающий критерий истины. В итоге Церковь канонизировала святого Максима, а патриархов осудила. И так же точно, если все патриархи завтра вдруг согласятся между собой и торжественно объявят особым «томосом», что для Православия в Америке лучшее решение — так и оставаться разделенным на четырнадцать юрисдикций, это решение не сделает нашу ситуацию канонической по той простой причине, что оно не согласно с каноническим Преданием, то есть с истиной Церкви. Ибо цель и назначение иерархии как раз в том, чтобы хранить Предание чистым и неповрежденным во всей его полноте; если же она санкционирует или хотя бы просто допускает нечто противное истине Церкви, то ставит себя под осуждение канонов².

И, пожалуй, какая-то злая ирония заключена в том, что именно канонический субординационизм, который превозносится сегодня столь многими как единственный источник и гарантия «каноничности», на деле используется в Америке для обоснования самой неканонической ситуации, какую только можно вообразить, — одновременной юрисдикции нескольких епископов на одной и той же территории, что есть измена букве и духу всего канонического Предания. Ибо ситуация эта упраздняет основополагающий «признак» Церкви — иерархическое и структурное единство как основание и выражение единства духовного, [признак] Церкви как «единства веры и любви». Если ясный и универсальный канонический принцип существует, то это, без сомнения, принцип юрисдикционного единства³. И потому, если «редукция» каноничности ведет *de facto* к разрушению этого принципа, к ней можно применить слово Евангелия: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7:16). Именно «канонический субординационизм» показывает, как глубоко мы «озападнилились» в своем каноническом мышлении. Каноничность стала отождествляться не с истиной, а с «надежностью». И только настоящее

каноническое возрождение вернет нас к великолепной уверенности, что в Православии нет никакой подмены истины.

2 «Долг послушания прекращается, как только епископ уклоняется от католической нормы, и народ имеет право обличать и даже смещать его». Florovsky G. Sobomost. The Catholicity of the Church

I I The Church of God. L., 1934. P. 72. (См.: Флоровский, Г. Кафоличность Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 156.)

3 Meyendoiff J. One Bishop in One City (Canon 3, First Ecumenical Council) I I St. Vladimirs Seminary Quarterly. Vol. 5 (1961). № 1-2. P. 54-62.

Разрушительный для церковного единства «канонический субординационизм» неизбежно ведет и к разрушению непрерывности Церкви. Здесь незачем доказывать, что преемство в вере, учении и жизни — основа православной экклезиологии и что центральный принцип этого преемства — происхождение епископата от апостолов; через него каждая поместная Церковь являет и утверждает свое органическое единство и тождество с единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью, кафоличность своей жизни и веры. Но если в истинно православном Предании «субъект» преемства есть Церковь, то есть реальное единство живой и конкретной общины со всем Преданием и строем Церкви, единство, свидетельством и носителем которого выступает непрерывность епископата, то здесь, в теории «канонического субординационизма», реальность Церкви сведена к формальному принципу «юрисдикции», то есть к подчинению центральной церковной власти. Но тогда глубоко изменяется смысл апостольского преемства, равно как значение и функция епископа в Церкви. В изначальном Предании епископ через посвящение его другими епископами становится «наследником» не тех, кто его посвятил, но прежде всего — нерушимой непрерывности его собственной Церкви⁴.

«Церковь во епископе», потому что «епископ в Церкви», в «органическом единстве с данной частью церковного народа»⁵. В системе же канонической субординации епископ оказывается простым представителем высшей юрисдикции, который важен не сам по себе, не как харизматический носитель и хранитель преемства и кафоличности его Церкви, но как орудие подчинения этой Церкви определенной «юрисдикции». Трудно вообразить более серьезное искажение и поистине разрушение православного понятия непрерывности и апостольского преемства! Ибо Церковь не может быть сведена к «юрисдикции». Она — живой организм, и непрерывность её — не что иное, как непрерывность жизни. Функция епископата и вообще «власти» в том, чтобы сохранять, защищать и выражать непрерывность и полноту жизни, но эта функция — внутри, а не над Церковью. Служение власти не созидает Церковь, но само созидается Господом в Церкви, которая онтологически первенствует над всеми функциями, дарами и служениями⁶. И «юрисдикция», когда она

4 Все древние каталоги епископов показывают их преемниками тех же кафедр, но не рукополагавших их иерархов. См.: Евсевий Памфил. Церковная история, V, 6, 1—2. Ср. Иринеи Лионский. Против ересей. III, 3,3. О смысле посвящения во епископы несколькими иерархами см. мою статью: *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology // The Primacy of Peter*. L., 1963, P. 140 f., а также: Florovsky G. *The Sacrament of Pentecost (A Russian View on Apostolic Succession) // Sobornost*. March, 1934. P. 29— 35: «При нормальных условиях церковной жизни апостольское преемство никогда бы не свелось к абстрактному перечислению иерархов. В древности апостольское преемство предполагало прежде всего преемство по определенной кафедре, преемство в данной, поместной соборности. Апостольское преемство не было самодостаточной цепью или последовательностью епископов».

5 Florovsky. *Op.cit.* P. 32.

6 «В день Пятидесятницы Дух снисходит не только на апостолов, но и на всех, кто пребывает с ними; не только на двенадцать, но и на все множество (сравни “Беседы” Златоуста и его “Толкование на Деяния Апостолов”). Это означает, что Дух Святой снизошел на всю первоначальную Церковь, собранную тогда в Иерусалиме. Но Дух—один, а дары и служения Церкви весьма различны, и потому, хотя в Таинстве Пятидесятницы Дух снисходит на всех, властью и достоинством священства облакает Он лишь тех, кому они обещаны Господом нашим в дни Его земной жизни. И эти отличительные черты священства не тонут во всеобъемлющей полноте Пятидесятницы. Вместе с тем изливание Духа на всю Церковь показывает, что священство включено в соборность Церкви». — Florovsky G. *Op. cit.* P. 31.

оторвана от реальной непрерывности Церкви, может стать и нередко на деле становится принципом нарушения преемства и принципом схизмы...

Печальной, но типичной иллюстрацией тому служит мучительная история русских церковных конфликтов в Америке. Православие насаждено на Аляске в XVIII в. русскими миссионерами. С тех пор Церковь здесь росла органически: из миссии — в епархию, затем — в группу епархий, или поместную Церковь. Нормальная юрисдикционная связь Американской Церкви с Московским Патриархатом оказалась *de facto* прервана трагическими событиями русской революции. Здесь не было ни схизмы, ни спора, ни столкновения интересов. Назначенный из Москвы епископ⁷ поехал в Россию и не вернулся. Лишенная материальной поддержки митрополии, отравленная революционной пропагандой, Церковь в Америке оказалась в огромной духовной опасности.

В этой трагической ситуации⁸ решение Детройтского собора 1924 г. провозгласить временную церковную автономию было не только вполне оправданным, но то был поистине акт реальной непрерывности, то есть верности Церкви своему органическому росту. Более того, оно было актом всей Церкви — епископов⁹, клира и мирян, а мотивы его — глубоко и

исключительно церковными: подтвердить в новых обстоятельствах непрерывность веры, жизни и строя¹⁰. Но Московский Патриархат осудил Американскую Церковь как «раскольническую» и учредил в Америке в 1933 г. собственную «юрисдикцию» в форме Экзархата¹¹.

Мы видим, что здесь открыто столкнулись две «канонические логики». С одной стороны, выступила логика органического преемства, представленная Церковью, которая сознавала себя реальностью, телом, живой непрерывностью и ради этой живой непрерывности и живого роста решила на шаги, более всего отвечавшие такому замыслу. Ей противостояла логика законничества, для которой вся церковная жизнь — не более чем система юрисдикционной субординации. С этой точки зрения учреждение патриаршего Экзархата — феномен весьма любопытный. Оно предполагало, что Церковь может быть создана, так сказать, *ex nihilo*¹² — простым прибытием в США епископа Вениамина¹³. Оно показало также, что для московского церковного руководства непрерывность Церкви в Америке заключается не в долгом органическом развитии, но исключительно в юрисдикционной зависимости от Москвы... И достойно удивления, сколь многие (даже те, кто пытался «понять» и «оправдать» митрополию — хотя и по соображениям, в основном, нецерковным) не смогли уразуметь, почему по нормам ис

7 Точнее — архиепископ Евдоким (Мещерский), управлявший епархией в 1914—1917 гг. иотбывший на Поместный собор Русской Православной Церкви. — Прим. перев.

8 Подробную её характеристику см.: Grigorieff D. The Historical Background of Orthodoxy in America I I St. Vladimirs Seminary Quarterly. Vol. 5 (1961). № 1—2. P. 3 f.

9 На Соборе в Детройте было три епископа.

10 Grigorieff. Op. cit. P. 19 f.; Bogolepov A. Toward an American Orthodox Church. N.Y., 1963. P. 78 f.

11 Bogolepov. Op. cit., P.81, и особенно: Grigorieff. Op. cit., P. 29—32.

12 из ничего (лат.)

13 Точнее — архиепископа Вениамина (Федченкова), ставшего после учреждения патриаршего Экзархата в Америке митрополитом. — Прим. перев.

тинно православного канонического и церковного Предания единственная настоящая схизма создана была заявлением Митрополита Московского Сергия, что «архиепископ Вениамин организовал в Нью-Йорке епархиальный совет и <...> наша Северо-Американская епархия начала свое официальное существование»¹⁴.

Этот акт нарушил реальную непрерывность Американской Церкви, внес в православную среду разделение, расшатал церковную дисциплину, с таким трудом восстановленную после Детройта, открыл путь бесконечным препирательствам и обвинениям — словом, привел к каноническому хаосу, в

котором мы живем и по сей день. И если апостольское преемство было установлено ради мира и соборности и никогда не должно порождать разделения и сознания исключительности, иначе говоря, если схизма есть акт разделения, разрыв реальной непрерывности Церкви и нарушение каноничности, то спровоцировало её как раз учреждение Экзархата.

Мы упомянули о русской трагедии потому, что она с течением времени все яснее видится своего рода «моделью» канонической трагедии американского Православия. То, что произошло с русскими, *mutatis mutandis*¹⁵ происходит теперь с сербами, румынами, болгарами, сирийцами, и по той же основной причине — из-за углубляющегося несоответствия реальной ситуации, реальной непрерывности, реальных нужд Православия здесь, в Америке, различным «ситуациям» в Бухаресте или Дамаске, Стамбуле или Москве. Если юрисдикционная зависимость американских Церквей от их митрополий во времена становления здешнего Православия была самоочевидной формой непрерывности, то сегодня она стала, как ни парадоксально, причиной разрыва и разделения.

Знаменательно, что расколы и столкновения, которые отравляют здешнюю нашу жизнь и затрудняют всякое реальное продвижение, за очень редкими исключениями коренятся не в американской ситуации как таковой, но прежде всего в этой формальной «зависимости» от церковных центров, отстоящих на тысячи миль отсюда и совершенно чуждых насущным нуждам Церкви в Америке. Епископ, под которым нет фактически ни одного прихода, считается «каноническим», потому что «признан» своим патриархом; епископ, который возглавляет процветающую епархию и глубоко укоренен в непрерывности здешней Церкви, объявляется неканоническим за отсутствием такого признания. Ненужное и порочное разделение внутри сравнительно небольшой архиепископии провозглашено «каноническим», потому что так решили десять епископов Ближнего Востока. Священник, у которого возникли затруднения в своей епархии, всегда найдет радушный прием в каких-нибудь других юрисдикциях... Нам постоянно говорят: то-то и то-то «канонично», поскольку «признано» за таковое таким-то патриархом или синодом. Но повторим: в православном понимании канонично то, что согласно с канонами, а каноны выражают истину Церкви. Нам необходимо открыто отвергнуть теорию, по которой то-то и то-то «истинно» потому, что принято за истину

14 Цит. по: Grigoriefi. Op. cit. P. 32.

15 с надлежащими изменениями (лат.).

неким непогрешимым авторитетом. В Православной Церкви высший авторитет и критерий — сама Истина. Сравнительно недавно патриарх Константинопольский признал «православной» и «канонической» пресловутую «Живую Церковь» в Советской России. Это не сделало её ни православной, ни канонической.

Ни патриарх, ни синод — в Москве, Белграде, в любом другом месте — не обладают непогрешительным даром разуместь нужды и истину американской ситуации лучше, чем разумеет её православный народ, который составляет здешнюю Церковь. По существу, именно недостаток у них истинно пастырского попечения о реальных нуждах Церкви в Америке, «признания» и «отлучения» с их стороны произвели здесь столь горестный хаос. И до тех пор, пока мы верим, что Дух Святой действует в Америке лишь *via*¹⁶ Дамаск, Софию, Бухарест или Москву, пока епископы наши, забывая истинное содержание учения об апостольском преемстве (которое делает их представителями Бога, а не патриарха), мнят себя блюстителями «интересов», ничего общего не имеющих с интересами Православия в Америке, — словом, пока мы сводим Церковь, её жизнь, единство, непрерывность к слепой и законнической субординации, будет продолжаться и канонический хаос, несущий с собой неизбежное разложение Православия.

В конечном счете все это чревато пагубной и неправославной редукцией «каноничности» к абстрактному принципу действительности, а отчасти и проистекает из этой редукции. Если епископская хиротония совершается по крайней мере двумя другими епископами, новопоставленный епископ считается «действительным» независимо от церковного и экклезиологического содержания этого посвящения. Но православное Предание никогда не выделяло «действительность» в некий «принцип-в-себе», то есть отдельный от истины, аутентичности и вообще всей веры, всего строя Церкви. Было бы нетрудно показать, как каноническое Предание в своем осмыслении священства и других Таинств всегда подчеркивает, что они действительны как действия Церкви и в Церкви, но это значит, что именно аутентичность их как актов Церкви делает их действительными, а не наоборот.

Трактовка действительности как самодовлеющего принципа ведет к магическому восприятию Церкви и опасному искажению экклезиологии. Но в Америке вследствие её многоюрисдикционного хаоса эта «действительность» *per se*¹⁷ все чаще оказывается единственным критерием. Повсюду усиливается странное безразличие не только к аутентичности, но и к соображениям элементарной этики. Епископ и священник (как и мирянин) могут обвиняться во всех нравственных и канонических прегрешениях, но с того дня, как они «переместились» в «каноническую» юрисдикцию, все обвинения теряют силу: он «действителен», значит, ему можно доверить спасение человеческих душ! Не забыли ли мы вконец, что все *potae* К Церкви не только равно важны, но и взаимозависимы, и поэтому все, что не свято — то есть не право, не этично, не справедливо, не канонично, не может быть и апостольским? Для духовных и нравственных основ церковной жизни нет,

¹⁶ через (лат.).

¹⁷ сама по себе (лат.).

признаки, определения (лат.).

думается мне, ничего вреднее поистине безнравственной теории, будто человек, акт, ситуация «действительны» лишь в функции чисто формальной «действительности-в-себе». Но как раз эта безнравственная доктрина и отравляет Церковь, приучая целые приходы и отдельных верующих к мысли, что перемена юрисдикции «оправдана», постольку, поскольку они «ходят под действительным епископом», и делает церковное общество циничным и равнодушным к требованиям истины и морали.

3. Смысл каноничности

Канонический хаос в Америке не есть специфически американский феномен. Православие здесь — скорее жертва долгой, многовековой болезни. Болезнь эта была скрытой, пока Церковь жила в старой, традиционной ситуации, которая характеризуется прежде всего органическим единством государства, этнического элемента и церковной организации. До самого недавнего времени — фактически до возникновения обширной православной диаспоры — стабильное положение и весь жизненный строй Церкви поддерживались не столько каноническим «сознанием», сколько государственными законами и контролем государства. При этом, как ни нелепо, не играло большой роли, было ли то государство православным (Российская империя, Греческое королевство), католическим (Австро-Венгрия) или мусульманским (Османская империя). Члены Церкви в неправославных странах могли подвергаться преследованиям, но церковная организация — и в этом все дело! — санкционировалась государством и без его санкции не могла быть изменена.

Такая ситуация была, без сомнения, результатом первоначальной «симфонии» Церкви и государства в Византии. Но после падения Византии она постепенно утратила один существенный признак — взаимозависимость Церкви и государства, составлявшую стержень византийской теократической идеологии¹⁹. Для нас и для характеристики вышеозначенной «болезни» существенно то, что органическое смешение государственных узаконений, этнической солидарности и церковной организации шаг за шагом привели к отделению канонического сознания от его догматического и духовного контекста. Каноническое Предание, поначалу мыслившееся как органическая часть Предания догматического, превратилось—после применения этого последнего к эмпирической жизни Церкви — в каноническое право, то есть в систему правил и узаконений, по сути своей юридических (а не вероучительных и духовных в первую очередь) и потому толкуемых в категориях, чуждых духовной сущности Церкви.

Как юристом называется тот, кто умеет выискивать всевозможные прецеденты и доказательства в пользу своего «случая», так и канонист в этой системе мышления — тот, кто в огромной массе канонических текстов способен

обнаружить текст, который оправдывает его «случай», даже если последний, по-видимому,

19 См.: A Schmemmann. Byzantine Theocracy and the Orthodox Church //St. Vladimirs Seminary Quarterly. Ш. 1 (1953). №2.

противоречит духу Церкви. И как только «текст» обнаружен, «каноничность» утверждена. Другими словами, обозначился разрыв между Церковью как духовной, сакраментальной сущностью и Церковью как организацией, так что вторая фактически перестала восприниматься как выражение первой, всецело от неё зависимое. И если в сегодняшней Америке так много православных мирян, искренне убежденных, что приходская организация — проблема чисто «юридическая» или «материальная» и решать её надо отдельно от «духовной», то истоки этого убеждения не только в специфически американском этосе, но и в постепенной секуляризации канонического права как такового. Дело, однако, в том, что каноны — не просто законы, но законы, чей авторитет укоренен в духовной сущности Церкви. Каноны не образуют и не созидают Церковь; их назначение — ограждать, очищать и направлять церковную жизнь, приводить её в согласие с сущностью Церкви. Это означает, что для верного понимания, толкования и применения канонических текстов их необходимо соотносить с истиной Церкви и истиной о Церкви — истиной, которую они выражают порой в связи с очень специфической ситуацией и присутствие которой в каноническом тексте не всегда явно.

Взяв наиболее интересную для нас в данном случае каноническую область — церковную организацию и епископскую власть, мы ясно увидим, что исходная реальность, или истина, к которой обращены все правила о епископах, их посвящении и юрисдикции, есть реальность единства как самой сущности Церкви. Церковь есть единство людей с Богом во Христе и единство людей друг с другом во Христе. И Церковь есть дар, проявление, возрастание и осуществление этого нового, богоданного и божественного единства. И потому все в её организации, устройении и жизни так или иначе относится к единству и сообразно должно мыслиться, оцениваться, а при необходимости и подвергаться суду. Догматическая или духовная сущность Церкви как единства есть, таким образом, критерий надлежащего понимания правил, относящихся к церковной организации, а также надлежащего их применения. Если, по предписанию канонов, епископ должен быть посвящен всеми епископами провинции (см.: 1-е апостольское правило, 4-е правило I Вселенского собора) и лишь «по надлежащей нужде или по дальности пути»²⁰ — двумя или тремя, смысл этого правила, очевидно, не в том, что два или три епископа могут «произвести» нового епископа, а в том, что посвящение епископа есть Таинство Церкви как единства и тождества²¹.

Сводить это правило к некоему формальному принципу, к тому, что для «действительного» посвящения требуются самое малое два епископа, просто бессмысленно.

20 Русский текст здесь и далее приводится по изд.: Книга правил святых апостол, святых Соборов вселенских и поместных и святых отец. М., Синодальная типография, 1893. Л. 32. — Прим. перев.

21 «В епископской хиротонии никакой епископ не может действовать сам по себе, как епископ данной, отдельной поместной Церкви... Он действует как представитель соборности со-епископов, как член и соучастник этой соборности... Вместе с тем это подразумевает, что все епископы неотделимы (и действительно не отделяются) от своей паствы. Каждый участник посвящения действует во имя кафедральной соборности и полноты... И это не рядовой акт — канонический, административный или дисциплинарный. В нем ощущается мистическая глубина. Как осуществление, так и распространение апостольского преемства немислимы вне нерушимой соборности всей Церкви». G. Florovsky. *Op. cit.* P. 31.

Оно открывает и одновременно оберегает сущностную истину о Церкви, и потому надлежащее применение его возможно лишь в полном контексте этой истины. И только этот контекст объясняет, почему на первый взгляд анахроничные и несовместимые с нашими «ситуациями» каноны не считаются устаревшими, но остаются неизменной частью Предания. Мелетианская схизма, раздиравшая Египет в начале IV века, сама по себе не представляет для нас, конечно, большого интереса. Однако правила I Вселенского собора, которые определили пути её преодоления, сохраняют все свое нормативное значение именно потому, что открывают истину Церкви, в свете и ради сохранения которой схизма была преодолена. Все это показывает, что забота о каноничности выражается не в накоплении «текстов», а в попытке, во-первых, понять экклезиологический смысл данного текста и, во-вторых, применить его к данной конкретной ситуации.

Необходимость такой попытки особенно очевидна здесь, в Америке. Американская церковная ситуация беспрецедентна во многих отношениях. И немало времени и энергии затрачено на бесплодные потуги свести её к нескольким образцам прошлого, то есть пренебречь тем реальным вызовом, который бросает она каноническому сознанию Церкви.

4. Национальный плюрализм и каноническое единство

Беспрецедентность ситуации американского Православия в том, что Церковь здесь, в отличие от всех других частей православного мира, по происхождению своему многонациональна. Начиная с византийской эпохи Православие приходило к целым народам и принималось целыми народами. Поэтому единственная хорошо известная нам модель прошлого — не просто созидание поместных Церквей, но всецелое вхождение, воплощение

Православия в национальных культурах, вследствие чего культуры эти не могут быть отделены от Православия, но в глубине своей являются подлинными его выражениями. Такое органическое единство национального и религиозного — не историческая случайность и тем более не порок Православия. В положительном осуществлении — это плод православного понимания и переживания Церкви как объемлющей собою всю жизнь. Термин кафоличность означает для православного больше, чем географический универсализм; он подразумевает в первую очередь всю полноту, целокупность жизни, принадлежащей Христу и освященной Церковью. В этом отношении американская ситуация разительно отличается от всего исторического опыта Православия. Православная Церковь была принесена сюда представителями разных православных народов прежде всего как продолжение их национального бытия. Поэтому и проблема канонического или экклезиологического единства, которое, как мы убедились, есть самоочевидное требование самой истины Церкви, сталкивается здесь с трудностями, которые не могут быть устранены редукцией к решениям прошлого.

Но как раз это зачастую и происходит. Одни уверены, что достаточно просто-напросто применить к Америке прежние модели национального и религиозного единства. Их логика проста. В Греции Церковь греческая, в России — русская, поэтому в Америке она должна стать американской. Мы уже не русские и не греки, так давайте же переведем все службы на английский, уберем из Церкви все «национализмы» и будем едины... На первый взгляд вполне логичное, это решение глубоко неверно и практически неисполнимо. В своем бодром, но поверхностном «американизме» сторонники этого взгляда совершенно упускают из виду, что связь Православия с Россией или Грецией совсем иного, если не противоположного свойства, чем связь его с Америкой. Нет и не может быть никакой религии Америки в том смысле, в каком Православие, при всех возможных и действительных изменах и отступлениях, было и остается религией Греции или России. И по этой же причине Православие не может быть и американским в том смысле, в каком оно, несомненно, есть греческое, русское или сербское. Если Православие Старого Света имеет равную с тамошними национальными культурами пространственно-временную протяженность и в известной степени есть национальная культура (так что единственная альтернатива ему там — бегство в «космополитическую», то есть «западную», культуру), то в Америке религиозный плюрализм, а значит, и принципиальная религиозная «нейтральность» относятся к самому существованию культуры и препятствуют полной «интеграции» религии в культуру. Американцы могут быть религиознее русских или сербов, религия в Америке может иметь такие привилегии, такой статус и общественный вес, каких не знают «органически православные» страны, но все это не меняет фундаментально-светскую природу современной

американской культуры. Подобная дихотомия культуры и религии никогда не переживалась [историческим] Православием, была ему неведома и абсолютно чужда. Ибо Православию впервые за всю его историю досталось жить в секулярной культуре. Это порождает колоссальные духовные проблемы, которые я надеюсь рассмотреть в отдельной статье. Здесь же необходимо заметить, что «американизация» и «американское» Православие — далеко не простые понятия. Глубоко ошибочна мысль, что все проблемы могут быть решены употреблением английского языка как богослужебного (хотя это и существенно). Ибо подлинная проблема (которую мы начнем осознавать и замечать лишь после того, как все будет «переведено» на английский) — это проблема культуры, проблема «образа жизни». Сущность Православия открывается не только в том, чтобы «воспринять» культуру, но и в том, чтобы наполнить и претворить ее, то есть осмыслить как неотъемлемую часть и объект православного видения жизни. Лишаясь такой жизненной связи с культурой, такого притязания на всецелую жизнь, Православие, при всей формальной «правильности» учения и богослужения, предает и теряет нечто в высшей степени важное. И этим объясняется инстинктивная привязанность множества православных, даже американцев по рождению, к «национальным» формам Православия, их сопротивление — пусть слепое и «националистическое» — окончательному разрыву Православия с национальными его выражениями. В этих формах и выражениях Православие сохраняет нечто от своей экзистенциальной целостности, от связи с жизнью в её всеединстве и не сводится к «обряду», к строго дозированному набору догматических положений и «минимальных правил». Путем хирургического вмешательства под именем «американизации» нельзя получить чистое «православие-в-себе» без разлучения его с собственной плотью и кровью и превращения в мертвую форму. Вот почему нет ни малейшего сомнения, что живая непрерывность национальных традиций надолго останется не только «компромиссом» с целью удовлетворить «консерваторов», но и главным условием самого существования Православной Церкви. И никакая попытка утвердить здешнее единство на противопоставлении «американского» традиционным национальным предпочтениям, ассоциациям и понятиям не приведет ни к реальному единству, ни к реальному Православию.

Но равно заблуждаются и те, кто из взаимозависимости национального и церковного начал в Православии заключает, что к церковному, то есть «юрисдикционному», единству Православной Церкви в Америке невозможно и даже не нужно стремиться. Такой взгляд предполагает явно искаженное понимание Церкви как простой фикции национальной идентичности, национальных ценностей и национального самосохранения. Национальное становится здесь «националистическим», а Церковь — орудием национализма. Но, признать, бесконечные призывы «хранить веру наших отцов» начинают

утомлять. Ведь на том же основании потомку протестантов пришлось бы остаться протестантом, а еврею — иудеем, независимо от их религиозных убеждений. Православие должно хранить и беречь не потому, что оно — «вера наших отцов», а потому, что оно — истинная вера и, как таковая, вера вселенская, всеохватывающая и истинно католическая.

Обращенный в Православие принимает его не потому, что это вера чьих-то «отцов», а потому, что именно в ней он познает Церковь Христову, полноту веры и католичности. Но полнота эта не может быть явлена и сообщена там, где Церковь отождествляется всего лишь с этнической группой и её «естественной» исключительностью. Назначение и цель Православия не в «увечовечении» и «сохранении» русской или греческой национальной идентичности; наоборот, функция греческого и русского «выражений» Православия в том, чтобы увековечивать католические его ценности, которые иначе могут быть утрачены. «Национальное» здесь обладает ценностью не само по себе, но ровно настолько, насколько оно католично, то есть способно нести и сообщать живую истину Православия, гарантировать органическую непрерывность Церкви. Если Православие должно оставаться лишь носителем и выражением национальной «субкультуры» (а в Америке всякий отдельный этнический национализм — субкультура по определению), оно неизбежно разделит её гниение и разложение. Православие как естественное единство и сплоченность выходцев с одного острова, из одного селения, одного региона или народа (а у нас здесь имеются «юрисдикционные» проекции фактически всех этих категорий) не может без конца противиться социологическим законам, которые неумолимо обрекают такие общности более или менее скорой гибели. И поэтому требуется не только единство и взаимодействие разных национальных «юрисдикций», но и возврат к реальной идее единства как выражению единства Церкви и католичности её веры и Предания. Не «объединенная церковь», по Церковь.

Беспрецедентность ситуации американского Православия выдвигает, таким образом, двоякую задачу. Церковь должна сохранять — по крайней мере в обозримый период времени — органическое преемство с национальными культурами, в которых она выразила католичность своей веры и жизни. И чтобы осуществить эту католичность, она должна достичь католического единства как поистине Одна Церковь. Возможно ли это?

5. Решение: *episcopatus unus est*²²

Ответом на этот вопрос служит Предание, вероучительное и каноническое, но лишь тогда, когда мы ищем в нем глубину и истину, а не мелкие и законнические «прецеденты» ситуации, совершенно ему неизвестной.

Каноническое решение, которое мы предлагаем в этих заключительных разделах статьи как самое общее и предварительное, имеет три уровня. И хотя все они — уровни или аспекты одной церковной структуры, рассматривать их нужно по отдельности.

Нет сомнения, что единство Церкви, как оно выражено в её канонической структуре, выражается прежде всего в единстве и через единство епископата. *Episcopatus unus est*, — писал в III веке священномученик Киприан Карфагенский. Это означает, что каждая поместная, или отдельная, Церковь соединена со всеми другими Церквями и выявляет свое онтологическое тождество им в своем епископе. Поскольку каждый епископ приемлет полноту епископства от единства епископата — единства, выраженного во множественности рукополагающих, полнота эта содержит как самый существенный признак единство его со всем епископатом. Выше мы достаточно говорили об искажениях, заложенных в каноническом субординационизме. И все же необходимо решительно подчеркнуть, что он был искажением основополагающей истины: единство и взаимозависимость епископов как форма церковного единства.

Заблуждение канонического субординационизма в том, что единство мыслится им лишь в понятиях подчинения (епископа «вышестоящим инстанциям»), тогда как в православной экклезиологии субординация, или повиновение, вырастает из единства епископов. В самом деле, над епископской властью нет никакой иной власти, но сама эта власть подразумевает согласие и единство епископа со всем епископатом, так что епископ, отделяющийся от единства епископов, теряет тем самым и свою «власть»²³. В этом смысле епископ повинуетя и даже подчиняется единству и согласию всех епископов, но потому именно, что сам он — живой член этого единства. Его подчинение — не «вышестоящему», а самой реальности церковного единства и согласия, благодатным органом которого выступает собор епископов: «Епископам всякого народа подобает знати первого в них, и призна-

22 епископат един (лат.); формула свщм. Киприана Карфагенского.

23 См. мои статьи: *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology* (цит. выше) и *Towards a Theology of Councils // St. Vladimirs Seminary Quarterly. Vol. 6 (1962). № 4.* (Статьи «О понятии первенства в православной экклезиологии» и «К богословию соборов» в наст. изд.)

вати его как главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения.. . Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо таково будет единомыслие...» (34-е апостольское правило)²⁴.

Основной формой и выражением единства епископов является собор, и нетрудно показать, что все последующие формы церковной и канонической структуры (провинции, митрополичьи округа, автокефальные Церкви) выросли из этой формы и требований канонического Предания. Способы группировки поместных Церквей могли изменяться. Поэтому нынешнюю структуру Православной Церкви как семьи «автокефальных Церквей» никоим образом нельзя считать изначальной. Но что не может измениться — это собор епископов как выражение церковного единства. И все же глубоко

знаменательно, что где бы и когда ни побеждал дух «канонического субординационизма», идея единства епископата, а значит, и собора епископов перестает действовать, хотя, разумеется, не исчезает окончательно. Так, со времен Петра Великого, когда Русская Церковь получила статус «департамента православного исповедания» с бюрократической в итоге системой управления на началах субординации, русский епископат оставался без полного Собора свыше двухсот лет! Да и вообще с тех пор, как «канонический субординационизм» стал более или менее действующей системой церковного управления, сами епископы перестали ощущать нужду в Соборах и «соборности». Они вполне довольствовались «Патриаршим» или «Правительствующим» синодами, которые, удержав кое-что от первоначальной экклезиологической идеи, были в действительности порождением секулярного принципа «центральной администрации», а не церковной нормы единства епископата.

Но для нас очень важно понять разницу между «центральной администрацией», даже если она называется «синодом», и подлинной экклезиологической природой собора епископов. Центральная администрация может состоять из епископов (как Правительствующий Синод в России или Патриарший Синод в Константинополе), но суть и основной замысел её в том, чтобы обеспечивать Церкви «верховную власть», которая не только не вытекает из единства епископов, но предназначена быть властью над ними. И она не только не есть выражение власти епископов, но, напротив, сама мыслится источником их власти. И это — глубокое извращение самой природы власти в Церкви, которая есть власть епископов, соединенных друг с другом и, соответственно, со своими Церквями как их священнослужители, защитники и наставники. В истинном соборе епископов все Церкви воистину представлены в лице их предстоятелей и, согласно Преданию, епископ без Церкви, то есть без реальности своего епископства, не есть и член Собора. Собор епископов есть «верховная власть» потому, что говорит и действует в Церкви и ради Церкви и заимствует истину своих решений у реальной, живой Церкви.

Нормальный контекст собора епископов в каноническом Предании — это «провинция», то есть географическая, территориальная группа Церквей, составляющих самоочевидное целое. Если Вселенский собор остается «экстраординарным»

24 Книга правил... Л. 17. — Прим. перев.

16 А. Шмеман, собрание статей

событием, необходимость которого вызвана серьезным кризисом, то поместные, провинциальные Соборы должны собираться регулярно (ср. 37-е апостольское правило, 5-е правило I Вселенского собора, 19-е IV Вселенского, 20-е Антиохийского, 6-е VII Вселенского, 27-е Карфагенского). И, опять-таки, если определение «провинции» претерпело в церковной истории значительные

изменения и по самой природе определяемого зависело от великого множества факторов, заложенная в этих правилах мысль, что группа Церквей образует поместную Церковь, объединяемую общей территорией и общими нуждами, — мысль эта совершенно прозрачна. Провинция есть часть Церкви Вселенской, обладающая всеми необходимыми и достаточными условиями подлинно католического бытия, в котором все Церкви реально взаимозависимы и причастны той же исторической «ситуации».

Все это подводит нас к первому «измерению» американского канонического решения: единство Православной Церкви в Америке должно быть достигнуто и выражено прежде всего на уровне епископата. Вряд ли подлежит сомнению, что Америка — «провинция» в строго каноническом смысле этого понятия; что все православные Церкви здесь, независимо от их национального происхождения, находятся в одной эмпирической, духовной и культурной ситуации; что жизнь и развитие каждой зависят от жизни и развития целого. Все это уже признано нашими епископами, учредившими Постоянную конференцию православных епископов Америки. Но конференция эта — чисто совещательный орган, она не имеет никакого канонического статуса и при всей своей эффективности и полезности не может решить ни одной реальной проблемы, ибо столько же отражает разделенность здешнего Православия, сколько и его единство. Епископам нужно образовать — прежде всех других попыток «объединения» — Собор Православной Церкви Америки, который раскроет и явит в себе то единство Церкви, что доныне существовало лишь в дурном множестве друг от друга независимых «юрисдикций». И они должны и могут сделать это просто в силу своего епископства, которое уже соединяет их. Другими словами, от них не требуется ничего нового, кроме выявления самоочевидной истины, что *episcopatus unus est*, — истины о самом существе епископата, который не может принадлежать «церквам», но всегда принадлежит Церкви в её нераздельности и тождестве.

Почти ясно видится тот великий и благословенный день, когда около сорока православных епископов Америки откроют свой первый Собор — в Нью-Йорке, Чикаго или Питтсбурге — песнопением «Днесь благодать Святого Духа нас собра» и явятся пред нами не как «представители» греческой, русской или других «юрисдикций» и интересов, но как истинная икона, истинная эпифания нашего единства в Теле Христовом; когда каждый и все вместе начнут мыслить и высказываться лишь в свете целого, отложив на время все частные и национальные проблемы, какими бы насущными и важными они ни были. В тот день мы «вкусим и увидим» единство Православной Церкви в Америке, если даже на первый взгляд ничего не изменится и национальные церковные структуры продолжают свое существование.

На деле же изменится многое. Православие в Америке обретет центр единства и сотрудничества, сознание цели и понимание того, с чем должно все «соотносить».

Здесь не перечислять проблем, которые на сегодняшний день не поддаются решению, потому что никакой «юрисдикции» не осилить их в одиночку. Что ещё важнее: этот центр иерархического единства устранил бесчисленные трения между «юрисдикциями», которые приводят к посвящению новых и порой очень сомнительных епископов. Если обязанность Собора, согласно каноническому праву, — утверждать архиерейские хиротонии («...а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамат...» — 4-е правило I Вселенского собора²⁵), то само существование его положит конец «юрисдикционному» хаосу и постепенно преобразует его в истинно каноническую структуру.

6. Решение: *ecclesia in episcopo*²⁶

Первый этап, описанный выше, настолько ясен, что не требует более подробной разработки. Следующий, к которому мы переходим, никогда по-настоящему не обсуждался, но, если подумать, представляется очевидным. Он подразумевает второй уровень единства — епархиальный. И здесь могут весьма кстати прийти кое-какие статистические данные. В штате Огайо — возьмем лишь один пример — в настоящее время имеется восемьдесят шесть православных приходов, относящихся к четырнадцати разным юрисдикциям. Это означает, что каждый приход очень малочислен и весьма стеснен в своей школьно-просветительной, благотворительной и всякой иной «внеприходской» деятельности. В Огайо нет ни православного епископа, ни иного центра единства, кроме местных «братств православного духовенства». Легко представить, как возросли бы возможности всех этих приходов, принадлежи они к одной церковно-поместной структуре. Лишенный этого, каждый приход живет «в себе», не видя по-настоящему целого. А между тем в Огайо десятки колледжей с острой нуждой в православных учебных программах, налицо несомненные проблемы в воспитательной и благотворительной сферах, а всего очевиднее — нужда в общеправославном свидетельстве среди неправославного мира... Но не прямая ли цель и задача епархии — сплочение приходов, превращение их в живые части более обширного целого — в настоящую Церковь?

Предоставленный лишь собственным силам, приход никогда не станет истинно кафелическим, ибо он поневоле ограничен сугубо местными заботами и интересами его членов. И в числе самых больших и глубоких трагедий американского Православия, наверное, та, что находящиеся в таком положении приходы переродились в эгоцентричные, занятые лишь собой учреждения. Но как может епископ, живущий в Нью-Йорке, быть живым центром единства и духовного руководства в Огайо, тем более если его власть ограничена группой разбросанных приходов? Неудивительно, что православный народ наш вырос,

не имея почти никакого представления о роли епископа в Церкви и видя в нем лишь «разъездного оратора» на приходских праздниках. Но допустим, что в Огайо появился свой

25 Книга правил... Л. 32. — Прим перев.

26 Церковь во епископе (лат.).

епископ. Создан епархиальный центр, который возглавляет и координирует все общие заботы Православной Церкви в Огайо и который вместо того, чтобы быть, как сегодня, принципом разделения, становится принципом единства и общей жизни.

Нужны ли ещё доводы в пользу такого решения? Не самоочевидно ли оно? Разумеется, есть и проблемы. Церковь многонациональна; к какой национальности должен принадлежать епископ? Но проблема ли это, и такая ли уж неразрешимая, если проявить немного доброй воли, немного терпения, а главное — некоторое желание единства? Неужели слишком трудно выработать епархиальный устав, предусматривающий и разрешающий эти проблемы? Можно подумать о многонациональном совете при епископе, о ротации «национальностей», о мерах контроля и равновесия... Опыт братств православного духовенства, почти спонтанно возникших по всей стране, показывает, что основа, духовная и материальная, для таких общественных структур уже существует; остается лишь увенчать её логическим, то есть каноническим, выводом.

7. Решение: приход

И, наконец, третий уровень — приходский. Именно здесь национально-культурное единство — которое, нравится нам это или нет, по-прежнему жизненно необходимо для американского Православия — выполняет свою церковную функцию.

Очень возможно, что облик приходов ещё долгое время будет окрашен преимущественно (если не целиком) их этническим происхождением. Это не исключает, конечно, создания «всеправославных» приходов там, где этнические группы слишком малочисленны, чтобы организовать собственные (например, на новых городских окраинах). Но, как правило, приход не может жить «абстрактным» Православием. В реальной жизни он всегда сформирован той или иной литургической традицией и типом благочестия, принадлежит к определенному «выражению» Православия. И хорошо, что это так.

На этом этапе истории Православия в Америке было бы духовно опасно — и мы уже объяснили почему — разрушать это органическое единство благочестия и культуры, памяти и обычая. Некоторые из нас мечтают о «единообразии» во всем, полагая, что единообразие тождественно единству. Но это — заблуждение, и оно отражает крайне формальное и недуховное понимание единства. Использование всего лучшего в каждой национальной культуре, «присвоение» всего церковного наследия может стать для растущей

Православной Церкви в Америке источником многих благ. Ибо благодаря своему единству со всеми приходами иного этнического происхождения каждый национальный приход будет делиться собственными «богатствами» с другими и, в свою очередь, принимать от других их дары, а это и есть подлинная кафоличность! Национальная культура каждой группы перестанет служить принципом разделения, исключительности и эгоцентризма и не будет впредь вырождаться в психологический и духовный «изоляционизм». И, быть может, мы затем и нужны Богу здесь, в Америке, чтобы уврачевать многовековую национальную изоляцию православных Церквей друг от друга, но не через отречение от всего, что составляет духовную красоту и смысл греческого, русского, сербского и всех других «православий», а через придание им кафолического, всеобъемлющего значения. Именно здесь мы можем разделить и увидеть как подлинно наше и духовное наследие греческих Отцов, и пасхальную радость преподобного Серафима Саровского, и теплое благочестие, веками сокровенно сиявшее на Карпатах. Тогда, и только тогда, Православие будет готово к реальной встрече с Америкой и к своей миссии в Америке...

В конечном итоге требования нашего православного канонического Предания и решение нашей канонической проблемы совпадают, как ни странно на первый взгляд, с наиболее практичным решением, с тем, что диктует простой здравый смысл. Но ничего странного здесь нет. Ибо Предание — не мертвое соответствие прошлому. Предание есть жизнь и истина и источник жизни. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Ин. 8:32] — свободными следовать славной Истине и осуществлять в этой великой стране миссию Православия.

II. ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. Ситуация

Литургическую проблему американского Православия можно сформулировать в виде двойного вопроса: сколь много из нашего литургического Предания можно сохранить здесь и сколь хорошо это поддается сохранению? Первый вопрос — вопрос количества. Православный христианин, рожденный и воспитанный в Америке, по-видимому, не догадывается, что из неслыханно богатой и поистине «всесодержашей» сокровищницы богослужения Церкви на приходском уровне реально используется лишь очень малая часть. Надо прямо признать: с литургической точки зрения мы стремительно превращаемся в «воскресную церковь», и даже воскресное наше богослужение жестоко урезано. Для значительного, если не для подавляющего большинства наших единоверцев литургическая жизнь Церкви ограничивается воскресным утром и ещё двумя-тремя «обязательными» днями: Рождеством, Богоявлением, Страстной Пятницей... Все, что в литургическом благочестии прошлого было так живо, так первостепенно и так существенно, — праздник и его канун,

«светлая грусть» великопостных служб, несравненная, горняя красота Богородичного цикла, теплое и во многом глубоко личностное переживание памяти святых, долгое и торжествующее crescendo Страстной седмицы, — все это, несмотря на почтительную, как прежде, «фиксацию» в церковных календарях, совершенно ушло из реальной богослужебной жизни.

В чем же дело? Пренебрежение? Недостаток времени? — Нет, конечно. У прихода явный избыток сил для самой разнообразной деятельности. В обычном городском приходе каждый вечер что-нибудь «происходит»: собрание, юношеский или взрослый кружок, лекция, обед, вечеринка... Но все это для приходского дома, не для храма. Шесть дней в неделю приход выглядит вполне светским учреждением — деловым, отлично организованным, работающим без перебоев, но... нелитургическим. К богослужению здесь относятся и прибегают как к «необходимому минимуму», и оно, в самом деле, минимально. Поэтому следует спросить: должны ли мы принимать эту ситуацию как саму собой разумеющуюся, как нормальное «приспособление» Православия к условиям Америки, как то, что не подлежит дальнейшему обсуждению?

Второй вопрос — сколько хорошо? — вопрос качества. Под качеством я понимаю, конечно, не великолепные облачения, не тщательно отрепетированные хоровые «номера», не содержание золота или серебра в окладах и не то, во сколько обошелся алтарь. Я имею в виду вот что: способность богослужения, во-первых, запечатлеть в душе молящегося православное видение жизни и, во-вторых, помогать ему жить в соответствии с этим видением, Или попросту: воздействие богослужения на наши представления, мысли, решения, поведение, оценки — всю нашу жизнь целиком. На протяжении многих веков истинная функция православного богослужения состояла в том, чтобы погружать человека в духовную реальность, красоту и глубину Царства Божия, изменять его ум и сердце. Являя человеку «чертог украшенный», богослужение открывало ему, что он лишен Рая, отчужден от Бога, и так приводило к покаянию, возбуждало желание вернуться к Богу и исполнять Его заповеди. Оно было судом и ободрением, приговором и претворением. Не хочу сказать, что православный человек прошлого был «нравственнее» или проводил лучшую жизнь. Но он, по крайней мере, ощущал себя грешником и в лучшей части своего существа испытывал ностальгию по «миру и радости» Царства, с ним соизмерял свою жизнь и по христианским нормам её оценивал. Он узнавал — и узнавал благодаря воздействию богослужения — что Богу угодно видеть его святым и что он не свят.

Сегодня следов такого воздействия почти не видно. Богослужение есть то, что следует посещать и чем следует, быть может, даже наслаждаться, оно — безусловная «обязанность» религиозного человека, но оно же утратило всякое отношение к реальной жизни. И не то, чтобы современный православный

христианин стал «грешнее», — нет, но у него радикально изменился сам подход к «греху» и «праведности», к «правому» и «неправому». Этот подход укоренен теперь не в целостном видении жизни, открывшемся в богослужении, а в чем-то ином: в «здравом смысле», в «золотом правиле», в «идеале умеренности» и т.п. Православный человек былых времен мог вести негодную жизнь, с головой утопать в стяжательстве и материальных заботах. Но он знал про себя, что как христианин он неправ, и знал потому, что жил в мире, который нравственно и духовно определялся литургическим опытом, то есть постоянно обновляющимся видением и даром иной Реальности — недостижимой, но вожденной красотой Царства.

Православный человек наших дней утратил это вождение, эту ностальгию. От Церкви он ждет одного — признания, что он «на хорошем счету», исполнил свой религиозный долг и может с чистой совестью отдаться «погоне за удачей». Сегодня налицо глухая стена между богослужением, его духом, «вестью», «звонком» — и приходской общиной, которая, по замыслу, существует затем, чтобы воспеть Бога. Наличие этой стены особенно проявляется в том радикальном секуляризме, что фактически одержал верх в повседневной жизни прихода. Все вопросы приходского управления, организации, собственности и другие обсуждаются и воспринимаются так, словно те два часа, что проведены были в храме вместе, участие в leitourgia — общем и совокупном деле богопоклонения, жертвы, любви, самоотвержения и примирения, не имеют никакого отношения к этим проблемам и даже в теории не связываются с «практическими» нуждами и обязанностями.

Итак, сколь много и сколь хорошо... Настало время признать существование этих вопросов, задать их, пусть даже и нет у нас скорых и исчерпывающих ответов. И если мы говорим об американском Православии, надо позаботиться, чтобы оно было православным. Но духовный стержень и критерий, духовная мощь Православия всегда раскрывались в его богослужении. И если я прав, определяя нашу теперешнюю ситуацию как глубокий литургический кризис, то по-настоящему ответственная забота о будущей судьбе Православия в Америке должна начаться именно отсюда — с попытки осмыслить его и преодолеть.

2. Языковая редукция

Но, прежде чем перейти к существу дела, остановимся немного на разнообразных «редукциях» литургической проблемы, популярных в среде, где радеют о богослужении и озабочены нынешним литургическим кризисом. Термин «редукция» я употребляю потому, что общий принцип таких подходов: не охватывая проблему во всей сложности и глубине, редуцировать, то есть сводить, её к одному, хотя бы и важному аспекту и этот аспект рассматривать как проблему в целом. Критический анализ подобных «редукций» покажет, надеюсь, сколь недостаточны они для уяснения и надлежащей интерпретации подлинных проблем.

Первую и, бесспорно, самую распространенную «редукцию» можно определить как языковую. Разрешение всех литургических затруднений и исправление всех недостатков видится здесь в переводе всего на английский. Когда народ поймет текст богослужения, он, так сказать, автоматически вернется к истинному его смыслу и заново обретет его силу—вот, в упрощенной форме, основной тезис. Разумеется, невозможно всерьез настаивать, чтобы служба вечно совершалась на иностранном языке; никто не отрицает потребности в переводах и очевидную необходимость понимания. Но и при такой оговорке остается нечто, делающее означенный подход, несмотря на очевидную его правоту, только полуправдой. Это «нечто» и есть редукция всей литургической проблемы к языковому её измерению, утверждение, что перевод — панацея от всех бед нашей сегодняшней литургической ситуации. И редукция эта становится даже опасной, когда её поборники, в заботе о немедленном переводе, похоже, не видят, какими громадными сложностями чревата сама идея литургического перевода или, точнее, сама проблема богослужебного языка.

Большинство наших переводчиков, как видно, забыли, что основной «ключ» к богослужению — в первую очередь эстетического, а не рационального свойства. Литургические тексты — не только утверждения, богословские или нравственнодидактические, с единственной целью выразить и сообщить мысль, заповедь, знание. Вернее, это и впрямь их цель, но достигается она иными средствами, чем в богословии и проповеди. Эстетический элемент в богослужении — в литургической поэзии, музыке, обряде — не случаен, а существен; он укоренен в самой природе культа, так что, лишаясь его, богослужение перестает удовлетворительно исполнять главную свою функцию — не просто сообщать идеи о Боге, но раскрывать «Небо на земле», приводить человека в прямое соприкосновение с той Реальностью, адекватным и действенным символом которой бывает культ. Эстетическая структура богослужения в нашей литургической традиции предельно существенна, ибо укоренена в православном осмыслении и восприятии Церкви как явления в этом мире Царства грядущего — конечной Реальности, которую Церковь провозвещает, и не только провозвещает, но и нас делает её причастниками. Конечно, богослужение имеет назидательную, или образовательную, функцию, можно сказать даже, что в известном смысле все богослужение есть научение, есть богословие, есть проповедь. Но научение это не просто неотделимо и неотличимо от красоты, но красота есть само его содержание и средство сообщения.

Именно здесь проблема литургического перевода встает во всем своем реальном значении. Две трети всех литургических текстов в нашей традиции составляют гимны, то есть поэтические произведения, предназначенные для пения. Поэзия же, по определению, непереводаема, ибо смысл её — в

органическом сплетении строя, ритма и музыки слова. Дело усугубляется тем, что очень сложная и чрезвычайно изощренная форма византийской гимнографии, весь её «дух» — весьма отличны и от «духа» английского языка, и от форм английской поэзии. Порой ссылаются на успешный славянский перевод византийских текстов. Но успех этот в буквальном смысле уникален и не может служить прецедентом, ибо славянский богослужебный язык так или иначе был создан в процессе перевода и, по причинам самого практического свойства, есть прямая и едва ли не чудом возникшая копия греческого.

Все эти сложности попросту игнорируются нашими переводчиками. Ими движет наивное убеждение, что если «знать» греческий, церковнославянский и английский, то даже с такими шедеврами православной гимнографии, как Великий канон святого Андрея Критского или Акафист Пресвятой Богородице, «не будет проблем». Но, сказать по правде, результаты выходят порой самые плачевные. В лучшем случае мы получаем вялые, невнятные и «сомнительные» (с точки зрения английского языка) тексты вроде следующих: «Не хвались, ибо ты есть плоть, и троекратно ты отречешься от Меня — от Меня, Кого все создание благословляет и прославляет во все времена»; «Ты подведешь Меня, Симон Петр, — говорит Господь, — едва лишь произнесется это слово о тебе, хоть ты в себе и уверен, и служанка, приблизившись весьма скоро, повергнет тебя в смятение»²⁷.

27 «Boast not, for thou art flesh, and thrice thou shalt deny Me, Me, Whom all creation blesses, and glorifies to all ages»; «Thou wilt fail Me, O Simon Peter, saith the Lord, as soon as the word is put to thee, although thou art persuaded and the maid-servant approaching very hastily will dismay thee». Приведенные тексты — почти буквальный перевод 3-го и 4-го тропарей 8-й песни Трипеснца на утрене Великого Пятка. Ср. церковнославянский текст: «Плоть убо сый, не хвалися, трижды бо отвержешися Мене, Егоже вся тварь благословит, славящи во веки»; «Отрицаешися, Симоне Петре, еже сотвориши скоро, якоже речеся, и к тебе отроковица едина пришедши, устрашит тя, Господь рече». — Прим перев.

В худшем же случае появляются примерно такие строки: «Телица рыдала, созерцая Тельца, повешенного на древе»²⁸.

Что и говорить, такие переводы, полезные, быть может, в классной комнате, где вьисняется буквальный смысл богослужебного текста, совершенно бесполезны для самого богослужения, где они остаются «чуждыми» вдвойне — и художественной силе оригинала, и поэтическим возможностям английского языка. И этот спонтанный, хаотический процесс перевода, протекающий сегодня почти повсеместно без общего плана и контроля, без должной подготовки и, что ещё хуже, без обсуждения проблем, с которыми перевод сопряжен, может нанести непоправимый вред будущему американского Православия. Наделе же вопрос перевода получает разрешение лишь в контексте более обширного вопроса о литургической непрерывности

Православия в Америке. Этот вопрос мы рассмотрим позже — в «позитивной» части нашей статьи, а теперь следует обратиться к другой редукции — «рубрицистической».

3. «Рубрицистическая» редукция

Эта редукция состоит в попытке разрешить все проблемы с точки зрения «правильной» или «неправильной» практики, путем формального и чуть ли не юридического отнесения их к «рубрикам» Типикона. «Мы обязаны, — утверждают её поборники, — восстановить службы во всей православной их чистоте, а это означает прежде всего борьбу с проникшими в него многочисленными латинскими, униатскими или протестантскими искажениями. И как только искажения эти будут устранены, *ipso facto* решатся и все проблемы». Излюбленным полем битвы избраны и объявлены здесь, в сущности, несколько разрозненных уставных моментов (коленипреклонение в воскресные дни, изобразительны, крещение с погружением, кружево на ризах и т. п.); обоюдные же обвинения, разоблачения и осуждения порождают с обеих сторон комплекс превосходства, самодовольство и взаимные обиды. И здесь, опять-таки, нет сомнений: явно неправославная практика должна встречать отпор. Вопрос в том, во имя чего и как ей противостоять.

Нетрудно вообразить приход, где уставные нарушения полностью устранены и все происходит в строгом соответствии с «рубриками» [Типикона]. Но сделает ли такая «правильность» этот приход более «православным» в смысле, какой подразумевался в начале статьи: реально открытым всецелому духу и силе богослужения, которые наполнят собой всю его жизнь, а не застывшим в фарисейском самодовольстве («У нас все делается правильно!»)? Да и всегда и во всем ли ясно, что есть «правильно-неправильно» применительно к уставным рубрикам? Ибо и

28 «The heifer mourned beholding the Calf elevated on a Tree». Буквальный перевод тропаря 3-й статьи утрени Великой Субботы. Характерная особенность данного текста как в греческом оригинале, так и в церковнославянской («Юница Тельца на древе повешена взываше зряще») и английской версиях — именование Спасителя и Богоматери «Тельцом» и «Юницей» вместо «Агнца» и «Агницы». — Прим перев.

Типикон, как я уже пытался показать в другом месте²⁹, далек от «абсолютной ясности», являя и отражая в себе причудливо сложный процесс литургического развития, разные слои которого вступают порой в противоречие друг с другом и который, чтобы быть понятным и исполнимым в жизни, требует тщательного изучения и размышления. Многие в нашей практике (и даже то, что повсеместно признано «правильным») в свете подлинного литургического Предания Церкви оказывается весьма сомнительным: отделение Крещения от Евхаристии и превращение его в частную «требу», осмысление Причащения в понятиях «необходимого минимума», перенесение вечерни на утро, а утрени на

вечер — и это лишь несколько примеров. Достаточно прочесть суждения русских архиереев, высказанные при подготовке Поместного собора 1917г., чтобы понять, как мало удовлетворяла их богослужебная практика того времени и как по-пастырски (а не формально или юридически) подходили они к ней.

Просто-напросто «пересадить» в Америку литургические «ситуации» России или Греции XIX века было бы и невозможно, и неразумно. Невозможно, потому что многое в этих «ситуациях» было обусловлено и оправдано местными условиями, ныне не существующими; неразумно, потому что далеко не все тогда было «правильно» и «точно» с истинно литургической точки зрения, а литургический упадок в Православной Церкви начался задолго до её возникновения в Америке. Православная Церковь нуждается в литургическом воссоздании и оживлении не меньше, чем христианский Запад, а продолжительный успех и своеобразная «абсолютизация» сочинений вроде «Настольной книги священнослужителя» иерея Сергия Булгакова (книги, которая начисто лишена богословской, исторической и духовной перспективы, а местами и элементарной литургической эрудиции) лишней раз показывает, сколь далеки мы от реальной заботы о «правильности» богослужения.

Под статью «рубрицизму» и широко распространившаяся одержимость единообразием. Православная Церковь много веков счастливо жила при определенном плюрализме богослужебных обычаев и традиций — плюрализме, который нисколько не умалял и не нарушал литургического единства в главном. Всякий, кто изучал историю древней Церкви, знает о поразительном богатстве и многообразии литургических её выражений в «золотой век» христианского богослужения. Известная степень единообразия — особенно здесь, в Америке, — безусловно, необходима и потому желательна. Но то, что стремление к ней приобрело форму настоящей одержимости и можно десятилетиями спорить о «православной» форме креста или длине иерейских одеяний, есть признак нездоровой и опасной концентрации внимания исключительно на внешней стороне богослужения в ущерб его смыслу. «В необходимом — единство, в сомнительном — свобода и во всем — любовь»...³⁰ В наши дни эта аксиома, похоже, совершенно забыта, и уровень ли

²⁵ См. мое «Введение в литургическое богословие». Париж, 1962 (по-русски), которое вскоре выйдет из печати по-английски. [См.: Прот. А. Шмеман. Введение в литургическое богословие. Киев, 2003.]³⁰ Слова блж. Августина. — Прим. сост.

тургических интересов и дебатов остается неимоверно низким. И трагедия, конечно, в том, что единообразие ради единообразия не решает подлинных проблем и лишь затемняет реальный их масштаб.

4. Западный обряд

Несколько лет назад мне довелось высказать свои взгляды на западный обряд в Американской Православной Церкви, а поскольку они не изменились,

могу лишь повторить то, что написал в своем отклике на его блестящую и аргументированную защиту отцом Уильямом Шнейрлой³¹.

В своей статье я писал тогда:

«Прежде всего я хотел бы пояснить, что теоретически я в основном соглашаюсь с о. Шнейрлой³². Единство обряда в Православной Церкви — сравнительно поздний феномен, и Церковь никогда не считала литургическое единообразие *conditio sine qua* поп³³ своего единства. Всякий, кто знаком с историей христианского богослужения, не станет отрицать богатство западной богослужебной традиции, особенно древней и веками освященной римской литургии. Более того, можно задаться вопросом, была ли вполне позитивным достижением та унификация богослужения, что осуществилась в Византии и лишила православный Восток дивных литургий Александрии, Сирии, Месопотамии и других регионов. И последнее по порядку, но не значению: очевидно, что в случае возврата Запада к Православию Западная Церковь сохранит свое собственное, западное богослужение, и это будет означать несказанное обогащение Церкви Вселенской... Здесь я целиком и полностью согласен с о. Шнейрлой.

Сомнения же мои относятся не к теоретическому, а к практическому аспекту всей проблемы. Под практическим я понимаю то, что много важнее простого вопроса о предварительных условиях, которые позволят формально принять тот или другой обряд как “православный”. Не подлежит сомнению, что в своей защите западного обряда о. Шнейрла руководствуется в конечном счете практическими, то есть миссионерскими, соображениями, по которым принятие его Церковью облегчит для западных христиан возврат в Православие. Таков и главный мотив указа митрополита Антония³⁴: “Он (западный обряд. —А.Ш.) может послужить...”

31 См. :Rev. W. Schneirla. The Western Rite in the Orthodox Church.// St.Vladimirs Seminary Quarterly. Vol. 2. № 2 (Spring 1958). P. 20-44; Rev. A. Schmemmann. The Western Rite Ц Ibid. Vol. 2. № 4 (Fall 1958); Rev. W. Schneirla. The Western Rite // Ibid., Vol. 3, №1 (Winter 1959).

32 Шнейрла, Уильям Пол (род. 1916), протоиерей Антиохийской Православной Архиепископии Северной Америки, профессор церковной истории и Ветхого Завета, настоятель церкви св. Марии в Бруклине (Нью-Йорк), специалист по православному богослужению западного обряда, помощник архиепископа по делам приходов Антиохийской Церкви, служащих по западному обряду. В 1953— 1978 гг. преподавал в Св.-Владимирской семинарии. —Прим. сост.

33 непременно условием (лат.).

34 Имеется в виду незадолго до того опубликованный указ митрополита Антония (Башира), возглавлявшего тогда Американскую архиепископию Антиохийского Патриархата. Допуская в отдельных приходах Антиохийской

юрисдикции богослужение по чину западной Церкви, указ оставлял решение всех вытекающих отсюда практических проблем на усмотрение компетентной комиссии православных богословов. — Прим перев.

облегчению возврата в Церковь для отдельных групп западных инославных христиан...”. Возможно, было бы несправедливо указывать на то, что научный и объективный анализ о. Шнейрлой православных экспериментов с западным обрядом вряд ли оправдывает оптимистическое утверждение, что какой-нибудь будущий эксперимент добьется большего успеха в групповом обращении. Центральный пункт моих сомнений не здесь.

Для меня важен один вопрос: что мы подразумеваем, говоря об обращении в Православие? Думаю, все согласится с таким определением: индивидуальное или групповое принятие православной веры и вхождение в жизнь Церкви, в полное общение веры и любви. И если это определение верно, мы должны спросить: может ли «обращение» группы или прихода, духовные руководители которых подписали некоторое доктринальное утверждение, но сохранили свой западный обряд, хотя бы и очищенный или исправленный от искажений, — итак, может ли такое “обращение” считаться истинным в нашей теперешней ситуации, то есть во всем “контексте” Православной Церкви, как она существует на сегодняшний день в Америке?

Лично мне это кажется крайне сомнительным. И я склонен расценивать эту распространяющуюся юридическую интерпретацию обращения в духе простой юрисдикционной принадлежности к одной из православных епархий — при минимуме доктринальных и литургических требований и почти механическом понимании апостольского преемства — как представляющую самую реальную угрозу Православию. Она означает подмену Православия “по содержанию” православием “по форме”, а это уже не православное понятие. Ибо мы убеждены, что Православие есть прежде всего вера, по которой должно жить, в которой возрастают, то общение и тот “образ жизни”, в которых все более укореняются. И хотим мы или нет, эта живая вера, этот органический дух и видение Православия сохраняются и сообщаются нам преимущественно, если не исключительно, в православном богослужении.

В нашем состоянии национальных разделений, богословской немощи, при отсутствии живых духовных и монашеских центров, неготовности нашего духовенства и мирян к более внятному изложению догматического и духовного учения, недостатке истинно канонического и пастырского попечения со стороны юрисдикционных центров — именно литургическая традиция спланивает Православную Церковь воедино, обеспечивает ей реальное преемство с Преданием и внушает надежду на возрождение. Она есть уникальный синтез догматического, нравственного и канонического учений

Православия, и я не вижу, как можно реально войти в Православную Церковь, в истинное общение веры и жизни, не войдя в православное богослужение.

Я согласен с о. Шнейрлой (и уже говорил об этом), что наша литургическая традиция должна быть очищена от многих периферийных, отживших, а порой и вовсе неправославных элементов и обычаев. Тем не менее она представляет собой в данное время живую связь единства и *koínonia*³⁵.

35 общения (греч.).

И теперь последний вопрос: вполне ли правильно определять наш обряд как “восточный” и потому (снова процитируем указ митрополита Антония) “чуждый для всех западных христиан”? Хотелось бы провести более строгую границу между “восточным” и “западным”. В нашей литургической жизни, несомненно, много “восточных” черт, много “восточных” ингредиентов. Несомненно также, что многим православным этот “ориентализм” представляется существенным элементом. Но мы знаем, что он несуществен, знаем, что все эти “ориентализмы” постепенно упраздняются в совершенно естественном и спонтанном процессе приспособления нашего культа к американской жизни. Но тогда то, что осталось и что нельзя определить как “восточное”, есть не что иное, как библейское, святоотеческое и потому “восточное” в той же мере, в какой могут называться “восточными” Библия, Отцы и, пожалуй, само христианство. Но разве не заявляем мы постоянно на всех встречах с нашими западными братьями, что именно этот “Восток” есть общее и католическое наследие Церкви и именно он способен наделить нас общим языком, некогда утраченным или искаженным? Уверен, что Божественная литургия святого Иоанна Златоуста или Пасхальный канон святого Иоанна Дамаскина куда ближе к этому общему и католическому языку Церкви, чем все остальное в любой христианской традиции. И невозможно представить, чтобы хоть одна фраза, хоть одно слово этих служб оказались “чужды” западному христианину и не могли выразить его веру и его опыт, если эта вера и этот опыт — истинно православные.

Эти фрагментарные и беглые заметки подводят к следующему заключению: в нынешней ситуации американского Православия западный обряд, как бы ни был он оправдан и приемлем в теории, вместо того, чтобы “облегчить обращение”, умножит духовно опасные авантюры, каких слишком много было в нашем прошлом и которые лишь затруднят действительный успех Православия на Западе»³⁶.

5. Подлинная проблема

Но в чем тогда подлинная проблема и каковы пути её решения? По глубокому моему убеждению, корни нашего литургического кризиса надо искать не в каких-то частных «отступлениях» (хотя их и немало), не в языковом барьере (хотя и это очень серьезно), но прежде всего в совершенно новой и беспрецедентной ситуации Православия в Америке и в контексте

«американского образа жизни». И отступления, и до некоторой степени даже языковой «консерватизм» — не причины, а результат той ситуации, которую я описал в статье о канонической проблеме как созданную секуляризмом западной культуры вообще и «американского образа жизни» в частности. Ибо Православной Церкви впервые за долгую её историю пришлось жить в культуре, «образу жизни» которой она глубоко чужда — и не изза «ориентализма» или этнического происхождения, а в силу главных богословских и духовных предпосылок Православия, всего её «мировоззрения».

36 A. Schmemmann. Op. cit. P. 37—38.

Секуляризм — сложное явление, и, конечно, здесь нельзя рассмотреть все его стороны. Для нашей задачи достаточно определить его как автономию секулярной, то есть мирской, жизни человека и общества от религии и её системы ценностей, как радикальное взаиморазмежевание религиозного и светского «секторов» жизни. Секуляризм не обязательно антирелигиозен: Америка, например, и глубоко религиозна, и глубоко секулярна. Можно вполне искренне декларировать необходимость религии, отводить ей почетное место, осыпать её множеством привилегий. Но это сосуществование, сотрудничество и даже обоюдный энтузиазм не изменят коренную дихотомию религии и жизни. Религия может обеспечивать жизнь нравственными нормами, помогать её обустройству, но не может преобразовать жизнь в религию, сделать её религиозной жизнью, чье главное содержание — Бог и Его Царство. Деловой человек, к примеру, может верить в Бога и в бессмертие души, может молиться и черпать немалую поддержку в молитве. Но когда он приходит в офис и берется за дело, дело это даже не мыслится как «относящееся» к ключевым религиозным реальностям — Творению, Грехопадению, Искуплению, но предстает вполне самодостаточным и автономным.

Однако православное «мировоззрение» исключает секуляризм, ибо главная, всеобъемлющая мысль и основной пафос Православия в том, что жизнь не просто принадлежит Богу, но должна стать богоподобной и богоцентричной, претворенной в богообщение, и потому никакой самый что ни на есть «светский», или «профанный», сектор человеческой деятельности и творчества не может быть «нейтральным», недоступным освящению, то есть претворению в богообщение. И это не наивный оптимизм. Православие знает и утверждает, что полнота всякого освящения достигается в Царстве, бесконечно высшем этого мира. Оно знает и утверждает, что нет к этой полноте иного пути, чем «узкий путь» самоотречения и самопожертвования. И с равной несомненностью утверждает оно, что в Воплощении, Смерти, Воскресении и Прославлении Сына Божия возвращается к Богу и вновь становится жизнью в Боге наша всецелая жизнь, а не «духовный» или «религиозный» её «сектор».

И средство освящения мира и жизни — это как раз богослужение. Ибо в литургическом предстоянии мы не просто вводимся в «соприкосновение» с

Богом, но получаем в дар видение Царства Божия как исполнения в Боге всего сущего, всего, что Он создал для Себя, а ещё — становимся причастниками этой новой Реальности. Увидев же и вкусив Неба и земли, которые «исполнены Его славы», мы должны теперь всю жизнь, всю деятельность, все время наше относить к этому видению и опыту и ими же измерять, судить и преображать все наше бытие. Эта «неотмирность» богослужения и делает его реальной силой преображения в «мире сем». Таков был всегда литургический опыт Православия...

Не то чтобы опыт этот всегда и автоматически приводил к позитивным результатам и реально преображал человеческое бытие. Греха и недостатков в «православных» обществах было, наверное, не меньше, чем во всяких других. Но, как мне уже доводилось писать в другом месте, «...одного в нем [в византийском обществе] нет — самодовольства. К концу ранневизантийского периода вся Церковь облачается в черную монашескую одежду, делает своим этот путь раскаяния и самоосуждения. И чем сильнее внешняя победа Церкви, чем торжественнее, богаче, пышнее внешние формы христианского византизма, тем сильнее в нем этот вопль покаяния, мольба о прощении: “Согрешихом, беззаконновахом...”. Непревзойденная красота и великолепие Святой Софии, священный, точно вечность измеряющий, ритм литургической Мистерии, Небо являющей на земле, мир преображающей снова и снова в его первозданную космическую красоту, и вся печаль, весь “реализм” греха, сознание бесконечного падения — вот, в конечном итоге, последняя глубина этого мира, плод Церкви в нем»³⁷. Это означает, что вся жизнь хотя бы виделась и подвергалась суду в свете Царства как являемого в богослужении; это означает также, что в мире том присутствовали алкание и жажда не только «правды», но и всецелого совершенства, возвещенного Евангелием, и (последнее, но от того не менее важное!) твердое знание, что при всей немощи и греховности людской это совершенство — единственный удел, достойный человека, «образа неизреченной славы Божией».

Наша трагедия здесь, в Америке, в том, что богослужение перестало быть относимым к жизни во всей её целокупности, в реальном смысле служить освящением жизни. И произошло это не из-за какой-то большей греховности или лени наших общин, но в первую очередь из-за секуляристской «философии жизни», которую, сами того не заметив, «приняли на веру» наше духовенство и наш народ. Секуляризм — не плод умышленно насаждаемого учения, это сам образ жизни американского общества. Он приходит к нам множеством путей: через школу, рекламу, журналы, через весь «этос» нашего общества. Тем не менее это вполне последовательная, законченная и очень мощная «философия жизни», которую вне целостного рассмотрения и критики невозможно не только преодолеть, но даже распознать и оценить как радикально чуждую Православию.

До какой степени заполонил секуляризм православные общины Америки, нигде не видно яснее, чем на примере наших приходов. Мы ведем постоянные дебаты о взаимоотношениях клира и мирян, их «правах» в управлении приходскими делами. Но чего эти дебаты никогда не касаются всерьез — это природы приходских дел, их отношения к назначению и природе Церкви как таковой. В самом деле, если «суть» управления церковными делами в том, чтобы «подсчитывать деньги» — то есть заботиться о материальном благополучии прихода, то ниоткуда не следует (и здесь миряне, конечно, правы), что священник справится с этим лучше, чем группа «профессионалов». И если священник попросту декларирует и отстаивает свое право заниматься этим, нет никаких шансов, что конфликт разрешится православным и христианским путем. До тех пор пока «подсчет денег» остается вне связи с «приношением», «приношение» — с Евхаристией, Евхаристия же — со всей жизнью, иначе говоря, пока жизнь не преобразована в религиозный акт (осуществить же это преобразование и есть долг священника, который приносит жертву Церкви Богу, делает нашу жизнь жертвой), пока все это не будет должным образом осознано, приход останется секулярным сообществом. И тог

37 Русский текст приводится по изд.: Прот. Александр Шмеман. Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993. С. 242 — Прим перев.

да, в конечном счете, безразлично, кто «председательствует» на его собраниях — священник или мирянин. Но, повторяю, этот решающий вопрос не звучит ни с той, ни с другой стороны, потому что обе стороны, клирики и миряне, усвоили секуляристскую идею управления, «прав», «обязанностей» и т. п. и потому что в сознании тех и других все это никак не отнесено к двум часам, проведенным ими вместе как Церковью Господа, «горё» — в евхаристическом собрании.

Но можно ли говорить о каком-то воздействии богослужения на нашу фактически секулярную жизнь, если и в самой Церкви этот важнейший «аспект» её бытия видится целиком в секулярном свете, а любая ссылка на замысел о Церкви, являемый в богослужении, элементарно и полностью игнорируется как «неактуальная»? В сущности, все сферы нашей жизни — семья, работа, досуг, учеба — сформированы принципами и стандартами, которые никто даже не пытался «пересмотреть» в свете «мировоззрения», сообщаемого нам в богослужении. Богослужение превращается, таким образом, в мотор, потерявший связь с колесами и вырабатывающий энергию, которая не преобразуется в движение, свет или тепло.

При таком положении дел неизбежно трансформируется сам подход к богослужению, глубинное осмысление его. Вопрос, который лежит в основе всего литургического опыта Православия: «Что открывает оно обо мне и моей жизни, что значит оно для моей деятельности и моего отношения к людям, природе и времени?» — постепенно заменяется совсем противоположным:

«Сколько раз нужно присутствовать на богослужении, чтобы быть “на хорошем счету”?» И там, где религия превращена в дело обязанности и «безупречной репутации», все вопросы «правильной» и «неправильной» практики теряют связь с нравственным, экзистенциальным и истинно религиозным контекстом. Священник удовлетворен, совершая «правильную» службу, народ удовлетворен, точно зная объем своих религиозных обязанностей, весь приход горд великолепным храмом и прекрасными службами... Но то, что от начала составляло реальный плод богослужения, — уникальное сочетание радости («Видехом свет истинный...») и глубокой неудовлетворенности, или покаяния («Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду вонь»), суд над всей моей жизнью, призыв к совершенству, тоска по изменению, преображению, — все это отсутствует. Богослужение все ещё остается центром нашей церковной жизни — несомненным, бесспорным и не подлежащим критике. На деле же это центр без периферии, сердце без всякого контроля над системой кровоснабжения, огонь, которому нечего очищать и потреблять. Ибо жизнь, которой надлежало пламенеть этим огнем, вполне удовлетворена собой и выбирает себе в вожди и законодатели другие огни.

6. Литургическое учение

Признав все это, мы оказываемся в каком-то порочном кругу. Если то, что обусловило наш литургический кризис, лишив богослужение его актуальности и, следовательно, силы, есть секуляризм — отчуждение образа жизни от видения жизни, тогда ни переводы, ни реставрация «верной» практики сами по себе исцеления не принесут. Человек и общество не слышат или не понимают самого языка Церкви в глубоко всеобъемлющем, а не только лингвистическом значении слова: языка, который включает все тексты и священнодействия, весь ритм, всю структуру богослужения. Ибо человек усвоил, сам того не сознавая, иной модус восприятия себя и собственной жизни, и это сделало его поистине слепым и глухим к богослужению, которое он посещает по долгу. Но ведь только богослужение может — и мы уже объяснили почему — пробиться сквозь всепроникающий секуляризм, ибо истинной функцией богослужения всегда было сообщать и передавать человеку видение, которое только и может привить ему желание измениться, тоску по неизреченной славе его призвания, по истинному покаянию (*metanoia* — изменению ума), одно только и судит, и избавляет, и преображает.

И благо, что мы, наконец, ощутили себя в тупике. Ибо лишь теперь можно увидеть проблему во всей сложности и совладать с ней, не сводя к псевдорешениям. Поистине вечная логика христианства в том, что оно побеждает только тогда, когда обращается к реальности — когда видит каждую ситуацию в истинном свете и называет вещи своими именами. Усвоив такой подход, мы понимаем, что перед нами не тупик, не порочный круг, но все тот же извечный конфликт, который заново предстоит открывать для себя каждому

христианскому поколению, ибо он — неперенное условие пребывания христиан в мире. Мы понимаем, что вместо приказов и директив надо начать трудиться. Труд будет тяжким и неблагодарным, а конечный успех его зависит от нашего терпения и от того, готовы ли мы, несмотря на трудности, идти до конца.

Начало всякого христианского дела всегда в учении. И надо осознать: если литургическое учение есть в первую очередь последовательное объяснение богослужебного языка Церкви, посвящение человека в тайну богослужения Церкви, то такого учения у нас нет. Возможно, в нем не было нужды, пока Церковь и мир говорили одним языком, то есть обращались к одним ценностям, имели одно видение конечного смысла вещей, словом — до тех пор, пока «мир», при всей его «обмирщенности», не был секулярным. Но сегодня такое учение — абсолютная необходимость, насущное условие литургического выздоровления, точнее, восстановления богослужения в его должной функции и должном значении для Церкви. Настоящее же литургическое учение — и здесь мы подошли к самой сути дела—есть объяснение богослужения в его связи с жизнью, раскрытие его «экзистенциальной» мощи. И как таковое это литургическое учение едва ли не диаметрально противоположно популярной и крайне поверхностной «символической» интерпретации обрядов, которая очень хорошо «отвечает» секуляристскому складу мышления, ибо нет в ней ни вызова, ни приговора, ни вопрошания. Сказать, например, что Малый вход за Божественной литургией «символизирует» выход Христа на проповедь, значит удовлетворить естественному пристрастию к ритуальной церемонии, которую секуляризованный человек очень любит (вспомним его любовь к процессиям, уличным шествиям, бесконечным репетициям свадебных торжеств и т.п.), но не пробудит в душе у него вопроса о себе самом, о собственной жизни. Объяснить Малый вход как то, что происходит с ним и со всей Церковью, как реальное (а не символическое) шествие Церкви, вступающей в живое общение с Богом, званой к Престолу Его, взятой от мира, возносимой в иное измерение бытия, погружаемой в самое средоточие Святости Божией («Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный...» Трисвятой песни), объяснить все это — значит потребовать от него не только личного участия в литургии, но и тех поистине «страшных» выводов, какие вытекают из этого участия для всей его жизни. Ибо если я как христианин и вправду тот, кому дарован доступ к Небесному, кто соединился с Господом и стал участником входа Христова в Царство, то ко мне применимы слова апостола: «Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему» (Евр.6:4—6). Литургия внезапно перестает быть «древним», «веками освященным», «ярким» и «прекрасным» обрядом и

становится ужасающе серьезным делом. И вся жизнь моя вдруг предстает очень сомнительной, и все в ней видится в свете страшной возможности оказаться «ругателем» Сына Божия. И возможность эта присутствует здесь потому, что литургия открывает мне, кто я, что мне даровано, ставит лицом к лицу со славой Царства, а значит, обнажает изгнание и отчуждение всей моей жизни от Бога.

Вода Святого Крещения, помазание тела, хлеб и вино нашего евхаристического приношения, дни и часы нашего календаря — все это делает наше богослужение очень «реальным», очень «материальным», связывает его с реальной жизнью, реальным веществом, реальным временем нашего мира, чтобы придать им новый смысл и вложить в них новую силу. Трагедия секуляризма в том, что он «разъединяет» эти два порядка бытия и делает «пищу», «любовь», «время», «материю», «деньги» какими-то сущностями-в-себе, неспособными к преобразованию и непроницаемыми для благодати. Секуляризм потому и рад донельзя «священному символизму» (столь часто выдаваемому за истинно христианское учение), что тот ни на что не покушается и не оспаривает самодостаточность «реальной жизни». Но кто хотя бы отчасти уразумел, что всякая пища, а значит, и вся жизнь как поддерживаемая пищей, прямо относятся к великому Таинству Евхаристии («...ядите...пейте...»), тот начал смотреть на мир уже по-новому, видеть в нем то, чего не видел прежде. И здесь — начало конца секуляризма.

Итак, литургическое учение можно определить как выявляющее христианскую философию жизни, или образ жизни, заложенный в богослужении. Но не будем заблуждаться: это учение предстоит создать почти ex nihilo, ибо оно уже много веков — фактически с исчезновением катехумената в его древней форме — просто не существует. Ни богословие, ни благочестие не жаловали этот «экзистенциальный» аспект богослужения особым вниманием. Богословие — потому что под западными влияниями, которые наводнили его с конца святоотеческой эпохи, усвоило чисто интеллектуальную структуру³⁸, благочестие же — потому что в «органических» православных мирах прошлого секуляризм, как мы уже говорили, лишь начинал размывать и подрывать «целостность» православного видения, и благочестие, несмотря на всевозможные его изъяны, оставалось литургическим и по

³⁸ См. мою статью: *Theology and Eucharist // St. Vladimirs Seminary Quarterly*. \B.5(1961). № 4. P 10-23.

сути, и по источнику вдохновения. Создать такое учение, найти для него верные слова и верную перспективу — неотложная задача богословов и пастырей, всех, кто имеет отношение к религиозному обучению. Вот первый, «теоретический» шаг к преодолению литургического кризиса.

7. Литургическое возрождение

Но только такая теория, такая попытка выстроить последовательное осмысление богослужения и его жизненного значения могут наделить нас

«программой» подлинного литургического возрождения. Ущербность рассмотренной выше «рубрицистической» редукции в том, что она, стремясь реставрировать и отстоять «правильные» вещи, смешивает существенное с несущественным, хочет восстановить практику, которая может оказаться вторичной, и упускает из виду или пренебрегает аспектами первостепенной важности. В ней нет пастырского, а значит, подлинно литургического подхода и заинтересованности в богослужении, которое мыслилось бы как связанное прежде всего с жизнью, с воцерковлением человека, а не с «правильным-в-себе». И лишь когда мы начинаем мыслить пастырскими категориями, становится возможным «планировать» реальное, а не номинальное воссоздание литургической жизни, ибо сам план укоренен тогда в реальных нуждах, в тяжелой борьбе за человеческие души.

Что касается содержания этой программы, то здесь нельзя предложить ничего, кроме нескольких отдельных «намеков». Так, нет сомнений, что первое и самое главное раскрытие христианского видения жизни во всех её аспектах — космическом, социальном, личностном, экклезиологическом, духовном, материальном и эсхатологическом — предлагалось и сообщалось всегда в крещальном богослужении, прежде составлявшем вместе с Евхаристией «центральную» точку всей литургической жизни Церкви. Но явить и сообщить этот всеобъемлющий и конечный смысл Крещения не только трудно, но попросту невозможно, если оно практически отсутствует в богослужении Церкви и стало частным, семейным торжеством. Может ли взрослый человек, не помнящий, конечно, собственное Крещение, осознать, что его жизнь как христианина и жизнь всей Церкви укоренена в этом великом акте второго рождения и обновления, который сделал его гражданином Неба и тем самым придал совершенно новое измерение его жизни в мире? Может ли он «пережить» Церковь как действительно созданную и воссоздаваемую в Крещении, если он попросту не видит его совершаемым как акт Церкви? А между тем должным образом осмысленная, преподанная и совершенная крещальная литургия есть наделе первый вызов секуляризму и истинный ключ к нашей жизни как христиан в «мире сем».

Итак, литургическое возрождение должно начаться «с самого начала» — с воссоздания Крещения как литургического акта, относящегося ко всей Церкви, как источника литургического благочестия, которое некогда и было в первую очередь крещальным благочестием, постоянным отнесением всей жизни к этой тайне её обновления и возрождения через крещальную смерть и воскресение. Это подразумевает прежде всего совершение Крещения в евхаристическом собрании Церкви. Достаточно хотя бы прочесть чинопоследования Крещения и Миропомзания, чтобы убедиться, что они органически подводят к исполнению Таинства посвящения в Таинстве Церкви, что они—вхождение в евхаристическую полноту и осуществление Церкви. Это подразумевает, далее,

приготовление к Крещению всей общины (а не только ближайших родственников), «крещальную проповедь», в которой все крещальное богослужение — запрещение нечистым духам, благословение воды, помазание «елеем радования», погружение, белые одежды, Миропомазание — будет заново раскрыто в его «экзистенциальном» значении для всей Церкви как общины крещеных людей и отнесено к жизни. И это подразумевает, наконец, истолкование в свете Крещения и самого покаяния, которое есть основная мера церковной жизни, её открытости Божью суду и способности к благодатному преображению.

Другая сфера литургического возрождения — безусловно, сфера нашего евхаристического благочестия. Из многих возникающих здесь проблем самая неотложная — должное понимание Таинства Причащения. От редукции его либо к «религиозному долгу», выполняемому раз в год, либо к индивидуальному «делу личного благочестия», совершенно оторванному от литургии как дела общины, необходимо вернуться к его истинной литургической природе и прежде всего — к его связи с Евхаристией как приношением и благодарением. Нынешнее евхаристическое благочестие может превосходно уживаться с совершенно секуляристским мировоззрением, поскольку ни в чем не соотносит себя с целостной жизнью. Это такое прикосновение к «сверхъестественному», что ему нечего сказать ни «естеству», ни о «естестве». И только заново открыв, что хлеб и вино Евхаристии есть в первую очередь эта самая наша жизнь, наше «естество», весь наш мир и все его вещество, которые приносятся Богу во Христе, возвращаются Богу, дабы они стали тем, чем задуманы Им от начала, то есть приобщением Богу, — только отнеся, таким образом, всю нашу жизнь к евхаристическому приношению, мы сможем понять акт Причащения как Бога, входящего в нашу жизнь, чтобы наполнить её преображающей благодатью. Когда «церковный совет» (возьмем все тот же пример) поймет, что его собрания — прямое продолжение Божественной литургии, её исполнение в жизни, а не «деловые заседания», рассматривающие «материальные» проблемы совершенно отдельно от «духовных», которые решались за службой, наше благочестие начнет разрушать секуляризм. Но какое усилие, какое глубокое и истинное обращение всего нашего литургического сознания необходимы, чтобы этого достичь!..

Далее, предстоит «расшифровать» весь литургический опыт времени, который с такой очевидностью определяет собой структуру богослужения, его ритм приготовления и исполнения, поста и празднования, богослужебных периодов, — иными словами, понять и объяснить все это применительно к реальному времени нашей жизни, ко всему времени, а не только к «освященным» часам, проводимым в храме!

Я уже говорил, что мы стремительно превращаемся в «воскресную» Церковь. Но если мы и преуспеем в добавлении к воскресному ещё нескольких

«обязательных» дней, это не изменит секуляристского по сути понимания и переживания времени, полной его автономии от богослужебных дней и часов. Ибо богослужение есть освящение времени, а не определенных моментов времени. И оно освящает время, относя его через богослужение времени к Пришествию Христа, которое преобразило время, сделало его полным смысла восхождением к Царству Божию. У богослужения времени всегда двойной ритм: ритм покаяния, приуготовления, усилия, ожидания — и это в литургическом понимании есть функция постов, предпразднеств, бдений; ритм исполнения и радости — и это есть праздник. Они являют и сообщают нам два изначальных измерения, или опыта, христианской жизни, которая укоренена прежде всего в радости узнавания Христа, сопребывания Ему, памятования о Нем. И она же укоренена в «светлой грусти» покаяния, в переживании жизни как изгнания и усилия. То и другое равно существенно, и потому восстановить богослужение времени значит восстановить этот изначальный ритм.

Неправда, что люди не ходят в церковь по праздникам из-за нехватки времени. Для того, что радуется, время всегда найдется. Люди не приходят в церковь, оттого что не радуются ей; не радуются же оттого, что сама реальность радости отсутствует и в нашем учении, и в нашей проповеди, и в том, как мы преподносим богослужение в понятиях «долга», обязательности и необязательности. Мы говорили уже: по вечерам в приходском доме всегда что-нибудь «происходит». Но для христиан вечер искони был главным литургическим «временем» Церкви. И вот, если мы ценой медленных и кропотливых усилий сумеем восстановить — сперва в себе самих! — радость этого «богослужения времени», раскрыть и передать другим его небесную красоту, будь то духовная красота покаянных служб или красота ликования, явленная в праздниках, — люди не только «вернутся» в церковь, но и поймут всю важность этих служб для их «секулярной» жизни.

Подлинное литургическое возрождение придет не от слепого следования «рубрикам», но от их понимания. А это требует громадного усилия — усилия проникнуть в дух Церкви служащей.

8. Перевод богослужения

Это возвращает нас к проблеме перевода. Чтобы стать истинно американским, Православие должно стать, конечно же, англоговорящим и молящимся поанглийски. Но именно ввиду огромной важности такой языковой интеграции и всего того, что мы сказали о функции богослужения в наших трудных «секулярных» условиях, нельзя ограничиться «просто» переводом. И я уже объяснил почему: пока американское Православие только переводное, оно и не вполне американское, и не вполне православное. Не вполне американское, поскольку буквальные переводы греческих или церковнославянских текстов (а только такие переводы мы и имели до сих пор) остаются странными и чуждыми духу английского языка, и в результате

возникают, говоря честно, не «английские» службы, а «греческие» или «русские» на английском. Не вполне православное, поскольку то, что сообщало этим текстам истинную силу и выполняло литургическую их функцию, — красота — в буквальном переводе просто исчезает. Но ситуация, кажущаяся безнадежной, безнадежна, опять-таки, лишь до тех пор, пока мы не отважились принять проблему во всей её серьезности и прибегнуть к единственному лекарству — вере в Церковь, которая «никогда не стареет, но всегда цветет»³⁹. В нашем случае это значит, что подлинное преемство с живым Преданием Церкви требует больше чем перевода. Оно требует реального воссоздания все той же непреходящей вести, воплощения её в стихии английского языка...

Поясню эту мысль одним примером. Недавно поэт У. Оден перевел с шведского на английский дневник Дага Хаммаршельда — глубоко поэтический и мистический документ, в котором покойный Генеральный секретарь ООН запечатлел свою религиозную жизнь. В предисловии Оден признался, что не знает ни слова по-шведски. Он использовал подстрочник, но при этом воссоздал авторский текст, наделив свой перевод жизнью и значением, уже не зависящими от шведского оригинала. И удалось это лишь потому, что переводчик был внутренне «солидарен» с содержанием книги, осмысленной как бы «изнутри» религиозного опыта автора.

Этот пример *mutatis mutandis* вполне применим к нашей ситуации. Проблема в том, чтобы не просто перевести какие-то песнопения и прочие тексты византийского богослужения, но сообщить им силу, которой они обладают в оригинале и которая укоренена в органическом единстве смысла и «красоты». Но для этого нужно подняться над буквальным значением, уяснить место и функцию данного текста или ряда текстов внутри целого, их отношение ко всей литургической вести службы, часть которой они составляют. И здесь, как всегда, постижение целого предваряет и определяет адекватное восприятие любой его части. Во-первых, оно дает нам критерий, позволяющий судить, что в этом конкретном целом существенно и требует сохранения, а что просто случайно, подражательно и сомнительного литургического достоинства. Во-вторых, оно вооружает нас таким методом перевода, который вовсе не требует слепой верности «оригиналу»: чтобы передать его смысл и силу, потребуется, быть может, не «втискивание» пышного и непереводаемого «богатства» византийского текста в скупой английский текст, а парафраза и сокращение.

И потому кто понял, например, Неделю Ваий как великоемессианскоеторжество, как литургическое подтверждение Христова господства в мире и, стало быть, как введение в Страстную седмицу, которая есть исполнение победы Христа над «князем мира сего», кто достиг, иными словами, видения целого, то есть взаимосвязи Лазаревой субботы, Входа Господня в Иерусалим и Пасхи, тот обрел и ключ к воссозданию службы этого праздника. Он разглядел, прежде всего, центральное место и функцию

мессианских приветствий «Осанна!» и «Благословен Грядый во имя Господне!»; тему Иерусалима как Святого Сиона, как места, где должна осуществиться история нашего спасения; постоянный возврат к дихотомии «Царь — кроткий» Захариина пророчества как указание на открывающееся ныне Царство

39 Слова св. Иоанна Златоуста (см.: Иоанн Златоуст. Беседа, когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен, и о садах и писаниях, и на слова: «Стала царица одесную Тебя» (Пс. 44:10), 6). — Прим. сост.

мира и любви; и, наконец, лейтмотив всей службы — «Прежде шести дней Пасхи», который делает этот день «предпразднеством» страстных дней, истинным Входом Мессии в славу Свою... И вот, «разглядев» все это, по-настоящему войдя в замысел Церкви, с каким она совершает это празднование, и в замысел тех, кто выразил её торжество, он не просто переведет, но и сам выразит то же торжество, хотя, быть может, в текстах, отчасти непохожих на оригинал, — что-то сокращая, что-то перелагая, что-то опуская или даже добавляя.

Я вовсе не выдаю себя за специалиста в английском, который к тому же не является моим родным языком. И все же да позволят мне — как самый пробный пример — ещё один намек на то, что я понимаю под «возрождением». Вот стихира Недели Ваий в буквальном переводе:

Six days before the Passover, Thy voice, O Lord, was heard in the depths of Hades, by which Thou hast risen Lazarus of four days; as to the children of Israel, they were shouting “Hosanna”; O our God glory to Thee»⁴⁰.

(За шесть дней до Пасхи, Твой голос, о Господи, был услышан в глубинах адовых, посредством чего Ты воздвиг и четверодневною Лазаря. Что же до детей Израилевых, то они взывали: Осанна, Боже наш, слава Тебе.)

Если вспомнить, что текст должен быть пропет и, следовательно, услышан как целое, станет понятно, что все эти неизбежные в буквальном переводе «посредством чего», «что же до», бесконечные родительные падежи, тяжеловесные конструкции вроде «for which cause, the Hebrew children, bearing branches of trees in their hands, exalted him with the shout...»⁴¹ («почему и еврейские дети, держа ветви в руках, восхваляли Его криком...») и т. п. не только снижают музыкальность песнопения (как если бы кому-то вздумалось пропеть газетный абзац), но и просто не могут передать синтетический образ, стоящий за текстом.

Структура греческого языка иная: все «посредством чего», «почему и» и т.п. никогда не достигают здесь той фонетической независимости, какую они имеют в английском. Обрамляя ключевое слово или символ, они не отягощают их настолько, чтобы те совершенно исчезли в этом густом «соусе». Отсюда первое непреложное условие: «уложить» византийский период в краткие утвердительные (керигматические) предложения, сгруппировав каждое вокруг

одного четкого образа и опустив все слова и даже образы, которые «годятся» в греческом тексте, но разрушают английскую фразу. Перевод может выглядеть примерно так:

Six days before Pascha

40 Суббота Ваий вечера. Третья стихира на литии. Здесь и в нижеследующих примечаниях приводим для сравнения церковнославянский текст: «Прежде шести дней Пасхи, глас Твой услышася, Господи, во глубинах адовых; темже и Лазаря четверодневна воздвигл еси. Дети же еврейския зываху: Осанна, Боже наш, слава Тебе». — Прим перев.

41 Суббота Ваий вечера. Вторая стихира на «Господи возвах»: «...Темже дети еврейския, ветви руками держаще, восхваляху гласом». — Прим перев.

Thy voice was heard in Hades.

It raised Lazarus.

Hosanna, glory to Thee.

(За шесть дней до Пасхи Твой глас в аду был услышан.

Воздвиг он Лазаря.

Осанна, слава Тебе.)

Или другая стихира из той же службы в буквальном переводе:

When Thou was entering the Holy City sitting upon an ass, Thou was speeding to come to suffering in order to fulfill the Law and the Prophets. As to the Hebrew children, foretelling the victory of the Resurrection, they met Thee with branches and palms, saying, Blessed art Thou, O Saviour, have mercy on us⁴².

(Когда Ты входил в Святой Град, восседая на осле, Ты спешил прийти пострадать, чтобы исполнить писания Закона и пророков. Что же до еврейских детей, предвозвещающих победу Воскресения, то они встретили Тебя с пальмовыми ветвями и листьями, восклицая: Благословен Ты, Спасе, помилуй нас!)

Возможный перевод:

Entering the Holy City

Riding upon an ass

He was coming to suffer

To fulfill the Law and the Prophets.

The palms and the branches Announced the victory of the Resurrection.

Blessed art Thou, O Saviour, Have mercy upon us.

(Въезжая в Святой Град На осле верхом, К страданию шествовал Он Закона слова и пророков исполнить.

Ветви и листовия пальм Возвещали победу Восстанья.

Благословенный Спасе, Помилуй нас!)

42 Суббота Ваий вечера. Четвертая стихира на литии: «Входящу Ти, Господи, во святыи град, на жребяти седя, потщался еси прити на страсть, да совершиши Закон и Пророки. Дети же еврейския Воскресения победу

предвозвещающе, сретяху Тя с ветвьми и ваием, глаголюще: Благословен еси, Спасе, помилуй нас!» — Прим перев.

Нечего и говорить: труд воссоздания не допускает любительщины. И главная моя мысль в том, что для него потребуется очень серьезное литургическое и богословское изучение богослужения, его структуры и смысловых аспектов. Нам и вправду необходимо литургическое движение: сперва новое раскрытие смысла, затем — его «реинкарнация» в адекватных словах и понятиях. Но без этой вдумчивой и кропотливой работы невозможно сделать наше богослужение таким, каким ему подобает быть и совершаться в Церкви.

9. Литургическая проблема и американское Православие

Надеюсь, я достаточно ясно показал, что будущее американского Православия в огромной степени зависит от надлежащего понимания и надлежащего подхода к литургической проблеме. Это будущее рассматривается сегодня с двух взаимоисключающих точек зрения. Одни из нас во имя Православия отвергают всякую «американизацию», другие — во имя «американизации» готовы слишком многим в нем поступиться. Для первых будущее Православия в Америке может означать лишь увековечение греческого или русского «православия», и потому их позиция — позиция чистого негативизма («Весь мир пребывает в апостасии, и Церковь, чтобы сохранить Православие, должна просто самоизолироваться в искусственно воссозданном прошлом»). У других — и их куда больше — приятие Америки и «американизации» означает, по всей видимости, подчинение секуляризму. Недавно группа приходских руководителей-мирян отдала на экспертизу адвокату нехристианского исповедания окружное послание приходам за подписью нескольких епископов, чтобы «проконтролировать», достаточно ли гарантированы в архиерейском тексте «права» и «собственность» их общин. В свете этого остается лишь гадать, много ли ещё осталось от «Православия» и, в частности, что может означать оно в понимании вышеупомянутых приходских активистов.

Похоже, сторонники обоих подходов к американизации не понимают одного: она не может быть сведена ни к огульному отрицанию, ни к безоговорочному приятию. Обе позиции сходятся, как ни парадоксально, в одном: та и другая воспринимают Америку как реальность, которую должно либо отрицать, либо принимать, но не как реальность, на которую Православие призвано воздействовать. А главный тезис нашей статьи в том, что сущностный признак Православия — творческое отношение к миру, в котором оно живет. Это значит: подвергать сомнению все его «ценности» и «образы жизни» и, соотнося их с Истиной Церкви, переоценивать и изменять. И потому, на чем бы мы ни делали акцент, говоря об американском Православии, — на «американском» (приятие) или на «Православии» (отрицание), ни одна из этих

реальностей не будет «реальной» до тех пор, пока она—просто отрицание или просто приятие. «Православие», которое живет «отрицанием», — уже не Православие, и «Православие», которое просто «приемлет», тоже перестает быть Православием. А между тем именно такой поистине трагический выбор подстерегает нас, похоже, на всех уровнях церковной жизни — каноническом, литургическом, духовном и т.д. И первое, что нужно сделать, — это отвергнуть такой выбор как ложный и по сути еретический. Наша задача — не отрицать или принимать мир, в котором мы живем, а попросту обратиться к нему, и обратиться как православным христианам. Но это значит увидеть все в нем и всю его целокупность отнесенными к нашей вере — как объект христианской оценки и суда, как доступные изменению и преобразованию.

И как раз это отвергает секуляризм, но потому это и единственный путь к его преодолению. Секуляризм «допускает», чтобы брак «благословлялся» Церковью, но содержание брака мыслит в понятиях, радикально чуждых благословению как таковому. И пока мы настаиваем, чтобы церемония бракосочетания всего лишь «происходила» в Церкви, но не открываем врачующимся, что же происходит с их супружеством в церковном Таинстве Брака, мы фактически капитулируем перед секуляризмом... Слово «Америка» может означать «секуляризм», но оно же может означать «свобода». Как американцы, мы свободны отвергать и обличать сам «американский образ жизни» — в том смысле и в той мере, в какой он отождествляется с секуляризмом. И это — подлинная миссия Православия в Америке и ради Америки; и только исполняя эту миссию, мы сбережем Православие и сделаем его истинно американским.

И вот здесь литургическая проблема встает перед нами во весь рост, ибо богослужение есть то, посредством чего Церковь воздействует на своих членов, а через них на мир, в котором они живут. Именно в богослужении и через богослужение Царство Божие «приходит в силу» (ср.: Мк. 9:1) — силе судить и преображать. Именно богослужение, открывая человеку Царство, делает жизнь и историю, природу и материю странствием, восхождением к этому Царству. И, наконец, именно богослужение есть сила, данная Церкви на одоление и сокрушение всех «идолов», и секуляризм — один из них. Но всем этим богослужение оказывается лишь тогда, когда сами мы приемлем и употребляем его как силу.

III. ДУХОВНАЯ ПРОБЛЕМА

1. «Невозможное» Православие

Вопросы, рассмотренные в предыдущих статьях, подводят нас к главной проблеме — духовной. Формула её очень проста: что значит быть православным в Америке второй половины XX века и как можно быть им на деле? Для многих православных и, наверное, для подавляющего большинства, такой проблемы, похоже, нет. Услышав о ней, они скорее всего спросят: «А что

это за проблема? Стройте церковные и другие здания как можно выше и краше, заботьтесь, чтобы прихожане были заняты делом и довольны, совершайте положенные службы, утверждайте постоянно, что Православие — истинная вера...». И поскольку все это делается, и довольно успешно, возможность глубокой духовной проблемы в принципе отрицается.

Неблагодарное дело — быть пророком судного дня, особенно в нашей атмосфере официального, почти принудительного оптимизма, который расценивает любое слово критики и самокритики как подрывное и преступное. Но, даже рискуя вызвать гнев многих достойных людей, по совести не могу скрыть свое твердое убеждение, что Православие в Америке находится на пике серьезного духовного кризиса, угрожающего самому его существованию как Православия. В предыдущих статьях проанализированы наиболее очевидные проявления кризиса— канонический хаос, который углубляется с каждым днем и порождает откровенно циничное отношение к канонам у духовенства и мирян, и менее приметное, но столь же реальное разложение литургической жизни Церкви. Все это, однако, именно симптомы, а не самая суть кризиса, имеющего, как всякий религиозный феномен, духовные корни и духовное содержание. Суть эту мы и должны теперь вьмснить.

Вероятно, ничто не обнажает природу нашего кризиса так явно, как огромный корпус доктрин, правил, учений и обычаев, которые веками признавались существенными для Православия и с почти единодушного согласия объявлены «невозможными» здесь, в Америке. Побеседовав с епископом, потом со священником (неважно, пожилым или молодым), побеседовав, наконец, с активными и заинтересованными [церковными делами] мирянами, вы обнаружите, что при любом несходстве воззрений все они солидарны относительно этой «невозможности». Так, выяснится, что здесь «невозможно» строго следовать каноническим нормам Церкви, «невозможно» сохранить из поразительно богатой литургической традиции нашей Церкви ничего, кроме воскресной службы и нескольких «обязательных» дней (общих фактически для всех христианских «деноминаций»), «невозможно» отказаться от неправославных обычаев и практики, «невозможно» заинтересовать народ чем-нибудь кроме общественной деятельности, «невозможно...», «невозможно...» и т. д.

Но если суммировать все эти и множество других «невозможностей», то, рассуждая логически и последовательно, придется заключить, что Православной Церкви в Америке по некоторым причинам просто невозможно быть православной, по крайней мере в том смысле, который придавался этому термину «всегда и везде всеми».

Прошу заметить, что я говорю о Церкви, а не о всех православных. Во все времена многие христиане (если не большинство) были теплохладны в своей вере, минималистичны в исполнении своих религиозных обязанностей, ленивы,

эгоистичны и т.п. Сочинения христианских авторов, от апостола Павла до Иоанна Кронштадтского, полны увещаний, адресованных таким людям с целью исправить их недостойную христианского имени жизнь. И, конечно, любой христианин, оценивая себя в свете христианского идеала, сознает, до чего же он слаб, грешен и недостойн. И если бы дело заключалось только в этом, не было бы других проблем, кроме вечной, никогда не затихающей борьбы с человеческими грехами и недостатками. Но наша ситуация — совсем иная. Наши церкви посещаются здесь чаще, чем в странах Старого Света, прихожане больше пекутся о них, больше жертвуют, несравненно активнее участвуют и интересуются приходскими делами и куда сильнее озабочены тем, чтобы все делалось «правильно». Но те же прекрасные, деятельные, щедрые и церковномыслящие люди — действительно, Церковь, а не «заблудшие овцы» — объявляют «невозможным» принятие здесь многого из канонического, вероучительного, литургического и духовного Предания Православия. И они же провозглашают себя вполне православными и считаются таковыми у своих пастырей и иерархии. И это — радикально новый факт нашего бытия.

«Компромиссы» бывали в Церкви во все времена, и во все времена встречались среди клириков и мирян минималистские настроения. Но их всегда признавали за таковые и никогда не объявляли нормой. Христианин мог думать, что жизнь по христианским нормам невозможна лично для него, но чтобы Церковь снизила свои требования — ему и в голову не приходило. И когда благонамеренные и ответственные люди совершенно искренне заявляют, что эти требования «невозможны» как не отвечающие «американскому образу жизни», когда подавляющее большинство епископов, священников и мирян соглашается с ними, когда в довершение всего «невозможным» оказывается не второстепенное и исторически обусловленное (например, длинные волосы и специфическая одежда священников), но относящееся к существу Православия (например, место и роль священника в приходе), самое время спросить: какая таинственная помеха повинна в том, что Православию невозможно быть православным?

2. Истоки кризиса

Эту помеху я уже называл: она — особая болезнь общества и культуры, к которым мы принадлежим, и имя ей — секуляризм. Секуляризм, как я пытался показать, — это мировоззрение и, в конечном счете, образ жизни, где основные аспекты человеческого бытия (семья, учеба, профессиональная деятельность, искусство, наука) не просто не укоренены и не соотнесены с религиозной верой, но и сама возможность какого-либо отношения их к ней прямо отрицается. Секулярная сфера жизни мыслится как автономная, то есть управляемая собственными ценностями, принципами и побуждениями, по природе иными, чем принципы сферы религиозной.

Секуляризм свойствен более или менее всему западному миру, но специфика американской его разновидности (которой мы и заняты сейчас) в том, что здешний секуляризм вовсе не антирелигиозен или атеистичен, но, напротив, предполагает как почти необходимый компонент вполне определенный взгляд на религию и фактически является «религиозным». Другими словами, он в такой же мере «философия религии», как и «философия жизни». Откровенно атеистические общества — такие, как Советская Россия или красный Китай, — нельзя даже назвать «секулярными»: идеология, на которой они основаны, — это вполне целостный и всеобъемлющий взгляд на мир и человека, и это универсальное «мировоззрение» попросту заменяет религию, не оставляя места для любого иного мировоззрения. Характерная же особенность американского секуляризма в том, что он приемлет религию как существенную для человека и в то же время отрицает её как целостное мировоззрение, пронизывающее и определяющее всю человеческую жизнь.

«Секулярист» — человек, по обыкновению, очень религиозный, преданный своей церкви, аккуратный в посещении служб, щедрый на жертвования, сознающий необходимость молитвы. Брак его, разумеется, «венчан», дом «освящен», «религиозный долг» исполнен, и во всем этом он совершенно искренен. Но все это нисколько не меняет очевидного факта, что его осмысление этих сфер — брака, семьи, дома, досуга и, наконец, своего «религиозного долга» — проистекает не из веры, какую он исповедует в церкви, не из Воплощения, Смерти, Воскресения и Вознесения и Прославления Христа, Сына Божия, ставшего Сыном Человеческим, но из «философии жизни», то есть идей и убеждений, ничего общего с этой верой не имеющих, а то и прямо ей противоположных.

Достаточно просто перечислить некоторые ключевые «ценности» нашего общества — успех, стабильность, богатство, конкуренция, видное положение, целесообразность, престиж, честолюбие, чтобы понять: все они полярно противоположны «этосу» Евангелия. Но означает ли это, что религиозный секулярист — циник, лицемер или шизофреник? Отнюдь. Это означает лишь, что его понимание религии, её жизненной функции и самой необходимости в ней коренится в секуляристском мировоззрении. В несекуляризованном обществе (единственном типе общества, который Православие знало в прошлом) именно религия, её всецелое «видение» мира формировали главный критерий всей жизни, ту наивысшую «точку отсчета», которой измеряли себя человек и общество, даже если они постоянно отклонялись от них на практике. Человек мог жить там все теми же «мирскими» побуждениями, но они неизменно обличались религией, хотя бы пассивным её присутствием в жизни. «Образ жизни» мог быть и нерелигиозным, «философия жизни» — безусловно, нет. В секуляризованном обществе все ровно наоборот: «образ жизни» включает религию, «философия жизни» фактически исключает ее.

Приятие секуляризма означает, конечно, полную трансформацию самой религии. Она может сохранять все свои традиционные формы, но внутри этого будет находиться попросту другая религия. Когда секуляризм «одобряет» религию или даже объявляет её необходимой, это делается ровно настолько, насколько религия сама готова стать частью секуляристского мировоззрения, санкцией его ценностей и помощницей в процессе их достижения. В отношении религии у секуляризма нет слова более излюбленного, чем «помогать». Она «помогает» молиться, посещать церковь, принадлежать к религиозному сообществу («...и мне все равно, какая она», — как выразился президент Эйзенхауэр, которого можно считать настоящей «иконой» религиозного секуляриста), одним словом — помогает «иметь религию». И поскольку религия помогает, поскольку она — полезный жизненный фактор, постольку ей, в свою очередь, тоже надо «помогать». Отсюда грандиозный «успех» религии в Америке, засвидетельствованный всеми видами статистики. Секуляризм допускает религию, но на свой особый, секуляристский лад: приемлет, утверждает в определенной функции, а получившая свое место религия, со своей стороны, приемлет эту функцию, которая гарантирует ей преуспевание, почет и престиж. По словам У. Херберга⁴³, «Америка, по-видимому, самая

43 Херберг, Уилл (1907-1977) — американский еврейский писатель, философ и ученый. — Прим. сост.

религиозная, но и самая секулярная страна... Каждый аспект современной религиозной жизни отражает этот парадокс — всепроникающий секуляризм на фоне обостренной религиозности. Приток прихожан и все возрастающая готовность американцев идентифицировать себя в религиозных понятиях составляют явный контраст с тем, как понимается и переживается то, что принадлежит самым основам веры, которую они исповедуют...». Американцы, продолжает Херберг, «мыслят и живут... с представлениями о мире и ценностях, далекими от религиозных верований, ими же исповедуемых».

Этот американский секуляризм, который подавляющее большинство православных ошибочно и наивно отождествляет с самим «американским образом жизни», и есть, на мой взгляд, корень глубокого духовного кризиса Православия в Америке.

3. Бессознательная капитуляция

Надо ли говорить еще, что Православие — все его Предание, все его восприятие Бога, человека и мира — абсолютно несовместимо с секуляристским подходом к религии? Нужно ли доказывать, что Православие диаметрально противоположно секуляризму, если Истина, которую оно, по собственному утверждению, сохранило во всей полноте и которой оно, по собственному утверждению, живет, подразумевает целостный и всеохватывающий образ жизни и целостное, католическое мировоззрение, то есть определенный способ видения и проживания этой жизни?

И потому духовный кризис американского Православия видится в том, что оно, при всей своей теоретической несовместимости с секуляризмом, пребывает в процессе постепенного подчинения ему, и подчинение это тем трагичнее, что оно бессознательное. Подлинно смертельная его опасность скрыта от большинства православных, во-первых, самим «успехом» религии, столь типичным для американского секуляризма, и, во-вторых, отсутствием серьезного духовного и интеллектуального руководства. Ибо первым, кто усвоил и начал пропагандировать секулярную философию религии, а следовательно, и углублять внутреннее подчинение секуляризму, стало, как ни парадоксально, наше духовенство. Внешний успех, измеряемый посещаемостью служб, популярностью, приходскими делами, строительными программами и прочим, ослепил его, и оно проглядело фактический отход вверенных ему душ от Православия и православного видения жизни. Именно духовенство ответственно за редукцию Православия, которая, в свой черед, открыла двери Церкви секуляризму.

Несколько таких редукций мною уже отмечено. Это может быть редукция к формальной «каноничности», к внешней литургической «правильности» или, наконец, к «успеху» ради успеха и множество иных. Но в каждом случае — а есть и много других типов редукции — Православие отождествляется с чем-то внешним в ущерб внутреннему, а проще говоря — в ущерб самой жизни, которая даже не рассматривается как объект православного действия и влияния. Православие проповедуется и мыслится как исповедание, которого надо «держаться», как культ,⁵¹⁰

Проблемы Православия в Америке

при отправлении которого надо присутствовать, как минимум предписаний (преимущественно запретительного свойства: например, никаких увеселений в определенные дни), которым надо соответствовать, — и все это в рамках некоей национальной традиции, также понимаемой в самом поверхностном, «фольклорном» её выражении (балалаечный ансамбль «предпочтительнее» Достоевского). Но — и в этом вся суть! — ни догматические, ни культовые предписания не относятся к жизни, не сообщаются и не приемлются как основание, источник и обрамление той новой жизни, о которой, в сущности, только и говорит Евангелие. Среди нашего духовенства есть, разумеется, и «ригористы», и сторонники «компромиссов». Но все их несходство, вся их противоположность — «количественного», а не «качественного» свойства и имеют в виду масштабы «редукции», а не содержание Православия.

Некоторые наши клирики не сознают, кажется, вот чего: те секуляристские и «нерелигиозные» настроения, в которых они так часто обвиняют мирян (особенно в том, что касается приходского управления и «прав» священства), — естественный и неизбежный результат более общей секуляризации, распространению которой сами они помогли своими «редукциями»

Православия. Если Православие не прилагается ко всей жизни — не судит, не обличает, не просвещает, не помогает изменению и преобразению всех её сфер, жизнь неизбежно переходит под управление другой «жизненной философии», другой системы этических и социальных принципов.

Но как раз это и произошло с нашей Церковью в Америке. Поколение за поколением, из года в год наши люди воспитывались на том, что Православие состоит в исправном посещении служб (смысл которых, впрочем, не раскрывался), в исполнении минимума чисто внешних «правил» и, самое главное, — в пожертвованиях на свой храм. Неудивительно, что относительно остального они естественным образом усвоили «философию жизни» общества, в котором живут и трудятся. И им не приходит в голову, что это оптимистическое, прогрессивное и в основе своей гедонистическое мировоззрение может находиться в противоречии с их религией, ибо ни не слышали ни от кого о самой возможности такого противоречия. Наоборот, духовные их руководители сами полностью его санкционировали при условии исполнения «религиозного долга» и поддержания такого номинального «Православия».

Но наделе простое сосуществование религии и чуждой ему «философии жизни» попросту невозможно. Если религия не контролирует «философию жизни», последняя неизбежно будет контролировать религию, подчиняя её извне своей системе ценностей. Нельзя быть «православным» в церкви и «секуляристом» в жизни — рано или поздно сделаешься секуляристом и в церкви. Вот почему православные совершенно чистосердечно недоумевают, отчего демократический порядок и «принцип большинства», так хорошо, казалось бы, действующие в их социальном бытии, неприменимы в Церкви. Они абсолютно искренне считают приход своей «собственностью» и возмущаются попытками иерархии «контролировать» его. И они вполне искренне видят в Церкви институт, призванный удовлетворять их нужды, отражать их интересы, «обслуживать» их желания, а главное — «отвечать» их образу жизни. И столь же чистосердечно, искренне и добросовестно отвергают они как «невозможное» все в Церкви, что не отвечает или кажется противоречащим их общей «философии жизни».

И покуда мы не осознаем эту бессознательную капитуляцию как корень всех наших проблем и не попытаемся вплотную заняться тем, что составляет их подлинный источник, все усилия сохранить Православие будут разбиваться о внутреннюю преграду. Вот почему настоящим вопросом должен быть: «Разрешима ли эта духовная проблема, и если да, то каковы пути её разрешения?»

4. Секуляристская редукция личности

Чтобы ответить на этот вопрос хотя бы в самых общих чертах, следует начать с того, что кажется сегодня совершенно забытым и абсолютно немодным, — с исконно личностного характера христианства.

Одна из величайших опасностей современного секуляризма—редукция человека, его жизни и религии к истории и социологии. Историческая редукция привела к релятивизму. То, что было истинно в прошлом, может оказаться неистинным сегодня и наоборот, ибо само понятие истины исторически обусловлено. Социологическая же редукция трактует человека как всецело определяемого в его идеях, идеалах и поведении социальными условиями, будь то «средний класс», «современный мир» или «век высоких технологий». И вот эта-то двойная редукция (в той мере, в какой она принята православными) обусловила и породила описанный нами духовный кризис американского Православия — «естественное», так сказать, отвержение православным американцем всего, что не «отвечает» «американскому образу жизни» и потому объявляется «невозможным».

Очень характерно, что отвержение это никогда не высказывается как личная позиция. Крайне редко слышишь: «Я не верю и отвергаю это, ибо таково мое убеждение». Обыкновенно говорят: «Наш народ не примет этого!», «Это не для наших американцев!» Кто бы ни высказывался, все звучит так, будто лично он может принять и принял бы «это», но раз «наш народ не примет этого», то «не идти же против народа!».

В этой редукции Православия к «общепринятому» разница между клириками и мирянами ничтожна. Недавно один престарелый и всеми уважаемый протопресвитер в письменном докладе своему епископу прямо высказался, что «Приходский устав», принятый всей Церковью и воспроизводящий — в очень мягкой форме! — самые необходимые и элементарные нормы православного канонического права, «неприемлем» ввиду специфических «жизненных условий» Америки.

В этой связи необходимо решительно заявить, что христианство имеет дело не с «культурами», «обществами» или «эпохами», и даже не с «народами», а с тем, что никак не сводится ни к истории, ни к социологии. Это не означает, что оно ограничено личным, то есть индивидуальным, спасением. Напротив, у него космический, поистине кафолический масштаб, оно включает в своем видении всю тварь, всю целокупность жизни и всегда проповедуется и исповедуется как спасение мира. Но это означает, что спасение мира возвещено и в известном смысле вверено каждой личности, сделалось её личным призванием и ответственностью и в конечном счете «зависит» от каждой личности.

В христианском учении человек — всегда личность и, стало быть, не только «микрокосм», отражающий в себе целый мир, но и уникальный носитель его судьбы и потенциальный «царь твари». Весь мир даруется — неповторимым образом — каждой личности и, стало быть, в каждой личности «спасается» или

«погибает». Мир спасается в каждом святом, вполне же спасается он в единственном всецело совершенном Человеке — Иисусе Христе. И в такой перспективе зло (Мы знаем... что весь мир лежит во зле — 1 Ин. 5:19) есть именно подчинение человека, человеческой личности «безличной» природе и, следовательно, редукция к безличному и порабощенность «безличным». Это торжество «природы» ядрличностью — торжество, которое завершается смертельной порчей, штпадением, и природы, и человека, ибо призвание человека в том, чтобы обладать природой и усовершенствовать ее.

Отсюда и исходно-личностный характер христианской веры. Она проповедуется миру, но в человеческой личности. Плод её — единство, общение, любовь, но это единство личностей, общение личностей, любовь личностей. В православном учении Церкви ни «принадлежность», ни «причастность», ни внешнее «членство» сами по себе не могут служить «гарантией» спасения, то есть истинной принадлежности Христу и новой жизни; оно достигается лишь истинно личным «стяжанием» и усвоением в полноте всех этих даров. И в определенном смысле грешный христианин не принадлежит Церкви, несмотря на видимое «членство» в ней.

Этот личностный характер христианства надо иметь в виду, говоря о положении Церкви в любом «обществе», «культуре» или «эпохе» и о её отношении к любому «образу жизни». Ибо в православном Предании мы находим два диаметрально противоположных взгляда на «возможное» и «невозможное», в зависимости от того, что оно имеет в виду — человеческую личность или безличные сущности вроде «общества» и «культуры», которые включаются им в общее понятие «мира сего».

При всем нынешнем упоре на «социальную» ориентацию христианства невозможно отрицать, что в отношении к «миру сему» оно в принципе «пессимистично». И категория «мира сего» в Евангелии отнюдь не временная, она не должна отождествляться ни с одним проявлением мира (будь то язычество или коммунизм, атеизм или расовая сегрегация). В равной мере это приложимо и к «христианскому миру», о чем лучше всего свидетельствует торжество монашества, то есть отрицания мира, в христианизированном средневековом обществе. Но Православие исходно-оптимистично насчет возможностей личности. «Невозможное» для «мира сего» возможно для того, кто верует во Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин.14:12). «Все могу в укрепляющем меня Христе» (Флп. 4:13). Вот что всегда остается «юродством» для «мира сего» и чего никогда не примет «секуляризм» во всех его разновидностях, включая религиозную. Ибо «мир сей» всегда утверждает, что все «возможно» ему, и потому требует «редукции» (то есть сведения) личности к себе; христианство же заявляет в ответ, что это невозможно.

17 А. Шмеман, собрание статей

Человек по немощи своей всегда говорит, что «невозможно» ему противиться редукции его личности к «миру», и уже готов принять ее; христианство же отвечает, что это возможно.

Из всего этого следует нечто очень простое и очень практичное для решения нашей духовной проблемы здесь, в Америке. До тех пор, пока мы сами «редуцируем» эту проблему к «внеличностному» измерению и рассуждаем об «американском человеке», «американской культуре» и т. п., мы не только остаемся в порочном круге, но и всю проблему ставим в совершенно неправославный контекст. Ибо никакой абстрактный «человек вообще» («американский» и любой другой), ни абстрактное «общество» или «культура» ни разу не приняли христианство понастоящему, и в этом смысле наша американская ситуация не представляет собой ничего радикально нового. Но во все «времена» и во всех «культурах» были личности, принимавшие его и жившие им и — хотя это не было для них ни «главным побуждением», ни «предметом озабоченности» — всегда и везде глубоко воздействовавшие на «общество» и «культуру», к которым принадлежали, и радикально менявшие их изнутри. Вот почему христианские мученики сделали для конечной победы христианства больше, чем все «апологии», и сохранили христианское общество христианским хотя бы в его стремлении к идеалу, а монахи сделали больше, чем все «христианские» правительства.

Я помянул мучеников не для красного словца. Если принять христианство хоть на миг всерьез, со всей ясностью откроется, что *martyria*⁴⁴, или то, что описано в Евангелии какузкий путь, — абсолютно существенная и непременная часть христианской жизни. И узок этот путь потому, что всегда означает конфликт с «образами жизни» мира сего. Стать христианином и быть им изначально предполагало две вещи. Во-первых, освобождение от мира, то есть от всякой «редукции», и именно таков всегда был смысл христианских обрядов посвящения. Человек обретает свободу во Христе, ибо Христос выше и больше всех «культур», всех «редукций». Освобождение есть, таким образом, реальная возможность увидеть мир во Христе и избрать христианский «образ жизни». Христианство всегда предполагает, во-вторых, противостояние и борьбу с «миром сим» — борьбу (снова подчеркнем) преимущественно, если не исключительно, личную, то есть внутреннюю, с «ветхим человеком» во мне, с моей «саморедукцией» к «миру сему». Без *martyria* и аскезы (а последняя означает жизнь в сосредоточенном усилии и борьбе, и решительно ничего больше) нет христианской жизни.

В крайне упрощенном виде отсюда следует вот что: чтобы преодолеть всепроникающую секуляризацию Православия в Америке, надо переключиться, пока есть время, с постоянной озабоченности «американским человеком» и «американским образом жизни» на христианские личности, которые составляют американское Православие. В наши дни практически все организованные

усилия Церкви направлены либо на попытки сохранить «американское Православие» сколь возможно «русским» или «греческим», либо на попытки сделать «русское» или «греческое» Православие сколь возможно «американским». И обе попытки в ко

44 свидетельство (греч.).

нечном счете ложны, потому что подразумевают «форму», а не «содержание» христианской жизни, и обе распахивают дверь секуляризму, позволяя ему стать «содержанием» жизни. В конце концов всякая «ценность» должна приниматься или отвергаться, делаться содержанием жизни или встречать отпор не потому, что она «американская» или «чужеземная» (греческая, русская и т. д.), а потому, истинная она или ложная. Но это приятие и отвержение, этот выбор должны проповедоваться и предлагаться на личностном уровне.

Ибо, как мы уже говорили, то, что кажется «невозможным», когда сведено к требованиям и особенностям «культуры» или «образа жизни», становится вполне возможным, когда приемлется личностью. Так, совершенно бессмысленно обсуждать, «приемлема» ли, «возможна» или нет служба в субботу вечером (которая, несомненно, относится к самому существенному в православном «опыте» воскресной литургии) в контексте «американского образа жизни», который традиционно отдает субботние вечера «веселью». Главная проблема не в том, как «втиснуть» в жизнь минимум Православия при максимуме «американизма» и таким образом доказать, что на самом деле все «совместимо» (то же «веселье» и вечерняя служба, стоит лишь передвинуть её на какое-нибудь другое время). Конечная проблема в том, можно ли изменить, углубить, трансформировать саму идею «веселья». Ведь для всех, кому откроется смысл службы в субботний вечер, кто сделает её частью своей жизни, она станет — и это самое главное! — в глубочайшем смысле «весельем», или — если употребить слово, означающее очищение, «искупление» веселья, — радостью. Но путь к этой радости — «узкий» путь. Он начинается, когда признана исходная «несовместимость» путей «мира сего» с заповедями и обетованиями христианской жизни, когда признана необходимость жертвы или отвержения этих путей, когда, наконец, приняты — в послушании и смирении — пути Церкви. Этот путь никогда не станет «коллективным», потому что главные его элементы и вехи—«освобождение», «противостояние», «отречение», «жертва», «борьба» и конечная победа — суть духовные реальности, несводимые к коллективным и внешним действиям.

Это лишь один пример, но та же модель применима ко всему: браку и сексу, профессиональной этике и развлечениям — словом, ко всей жизни и тому, что составляет «образ жизни». С одной стороны, «духовная проблема» американского Православия решается или хотя бы намечается путь к её решению, когда православный христианин отбрасывает свои обычные

соображения насчет «американского образа жизни» и стремится, сколь возможно, устроить свою жизнь как православный и как христианин. Поэтому (возьмем тот же пример), принимая решение посетить церковь в субботу вечером, он не задумывается о том, отвечает ли это «американскому образу жизни». С другой стороны, проблема эта никогда по-настоящему решена быть не может и ни одну степень её внешнего решения (о чем я ещё скажу) нельзя принять как окончательную.

Итак, истинная проблема — проблема не общих и абстрактных «возможностей» и «невозможностей», а личностной переориентации нашей пастырской и просветительской работы. Ибо, как я уже сказал, первыми, кто *de facto* поощряет секуляристскую редукцию Православия, оказываются наши клирики. И происходит это оттого, что они постоянно имеют дело с «народом», а не личностями, с внешним больше, чем с внутренним, с «обычным» и «всеобщим» больше, чем с личностным и особенным. Мало того, они сами измеряют свою деятельность внешним успехом, количественными показателями, формальным соответствием «правилам» и предписаниям; сами изнутри подчиняют жизнь Церкви категориям престижа, приемлемости, надежности и т.п. Один престарелый епископ, очень милый человек, поведал мне историю своей архипастырской поездки в крупный приход. Все «шло прекрасно»: торжественное богослужение, банкет в лучшем отеле, встреча с мэром, депутатом конгресса и другими представителями местной власти. И вот случилось, как он сказал, «нечто странное»: молодая женщина попросила назначить ей встречу и рассказать о духовной жизни. Владыка был глубоко потрясен: этот эпизод никак не вписывался в его привычный опыт пастыря и администратора. История весьма показательная. Мы не только ничего не делаем для утоления духовного голода и духовной жажды личности, но и воспринимаем их чуть ли не как аномалию — как то, что нарушает рутину отлично налаженной «приходской деятельности», которая приспособлена к нуждам среднего прихожанина «на хорошем счету» и призвана сохранять его постоянно улыбающимся, счастливым и «гордым» своим Православием. На деле же мы поощряем такого прихожанина в секуляризме, ибо проповедуемая нами религия никак не противоречит его «образу жизни» и представляет собой в буквальном смысле «дешевую» религию, которая не стоит ему ни больших денег, ни, ясное дело, больших усилий. Итак, реальная переориентация нашего руководства — вот первое условие решения духовной проблемы. Это подводит нас ко второму ответу — или, точнее, ко второму измерению первого: приходскому.

5. Секуляристская редукция прихода

Приход — основное поле битвы Православия с углубляющейся секуляризацией православного американца. Именно здесь духовный кризис ясно обнаруживается в нарастающем дефиците общения и взаимопонимания

духовенства и мирян, с одной стороны, и в оскудении литургического и духовного содержания американского Православия — с другой. И со временем все очевиднее вырисовывается недостаточность формальных «побед», будь то в канонической или литургической сферах. При всей важности и желательности таких побед ни формальная реставрация иерархического принципа (послушание мирян духовенству), ни формальная реставрация «правильных» служб не могут сами собой разрешить наш кризис и спасти нас от секуляризма. Самый «иерархический» священник может оказаться самым «секуляризованным» и культивировать в своей пастве самый секуляристский дух, а самая «правильная» богослужебная практика — прекрасно уживаться с совершенно неправославным мировоззрением. Поэтому следует взглянуть много глубже и поставить вопрос о первичном замысле прихода как такового.. Все наши споры почти всегда имеют в виду форму и структуру, но не жизнь прихода и не смысл его жизни. Главный вопрос «Что есть приход?» до сих пор не ставился (по крайней мере, с православной позиции).

То, что я намерен сказать, возможно, огорошит громадное большинство православных. Но абсолютно очевидно, что приход в современном понимании — как организация с должностными лицами, постановлениями, финансами, собственностью, денежными взносами, собраниями, выборами и т.п.—явление очень недавнее и существующее почти исключительно в православной «диаспоре». И то, что мы принимаем в нем за безусловное, какединственно нормативную и естественную форму церковного бытия, вовсе не столь безусловно и может оказаться отнюдь не нормативным. Этот недавний феномен требует, как минимум, оценки в свете всего православного Предания.

На протяжении многих веков — практически с самого обращения Римской империи в христианство — приход отождествлялся в первую очередь с церковью как храмом, то есть с местом богослужения, которое служило религиозным центром более или менее «естественной» общины: селения, городского района и т.п. Эта «естественная» община была, разумеется, христианской, то есть состоящей из людей, исповедующих христианскую веру. Внутри этой общины у Церкви не было иной функции, кроме как в буквальном смысле являть Христа—в проповеди, в богослужении, в Таинствах, в научении — и делать жизнь прихожан как можно болеехристианской, то есть пронизанной Христом. Те, кто избирался, посвящался и отделялся на это дело Церкви, составляли клир, духовенство (а ещё сравнительно недавно к нему причисляли не только священников и диаконов, но и псаломщиков, просфорниц и др.). Управление Церковью и попечение о ней — и духовное, и материальное — было для них не «правом», а священной обязанностью, главным основанием их «отделенности». Равным образом священной обязанностью всех остальных прихожан, именовавшихся мирянами, было принимать со всей готовностью

учение Церкви, сообща воздавать поклонение Богу, «доброхотно» помогать церковным нуждам и жить, сколько есть сил, по заповедям Христовым.

Всякий, кто чувствовал призвание всецело посвятить себя не только Богу и христианской жизни — ибо посвящение себя Богу есть общая заповедь для всех христиан, но нуждам Церкви, мог после надлежащего испытания и подготовки вступить в клир и таким образом исполнить особое свое призвание.

Никакой специальной организации прихода не было, ибо в ней не было смысла. В самом деле, чтобы собираться в церкви, слушать Евангелие, принимать «со страхом Божиим и верою, и любовью» благодать Таинств и щедро, от всей души жертвовать на Церковь, которая наделяет нас всем этим, «организация» не нужна. Незачем «организовываться», чтобы вести христианскую жизнь, бороться с грехом, погружаться в радость и мир Духа Святого. И потому не было ни собраний, ни должностных лиц, ни голосования, ни выборов. Не было вопроса о «правах» и «контроле», ибо всякий понимал, что при таком назначении Церкви посвященные на управление ею должны это управление осуществлять, а не имеющие такого посвящения — их управление признавать. Народ отдавал деньги не с целью присвоить права управления, но чтобы быть ведомым по пути истинно христианской веры и истинно христианской жизни теми, чью особую обязанность в Церкви составляло как раз управление.

Конечно, не надо идеализировать прошлое. В Церкви во все времена было великое множество недостатков и слабостей. Были корыстолюбивые священники и скаредные миряне. Были периоды упадка и разложения, а за ними периоды обновления и подъема. Проповедь Евангелия могла быть слабой, а понимание христианской жизни, её целей и обязанностей — узким и однобоким. Учение и богослужение Церкви могло не восприниматься во всей его глубине, могло не хватать заботы о справедливости и милосердии. Но невозможно сомневаться, что Церковь во все времена означала и являла собой для клириков и для мирян, для всех членов Церкви, нечто предельно серьезное. Она относилась к жизни человека, хотя бы одним своим присутствием, к главным вопросам — вечному спасению или вечному осуждению, напоминала ему о смерти, Божиим суде и вечности, звала к покаянию и предлагала ему прощение и возможность новой жизни. Церковь пребывала здесь для этой цели — и не для чего иного. И независимо от того, достигала Церковь успеха или нет, она мыслилась, принималась и отвергалась в этих, а не иных понятиях. Да, случайную встречу со священником считали иногда «дурной приметой», но даже в этой простонародной реакции было больше «уважения» к Церкви, чем в теперешнем отождествлении её служителя с бодрым поставщиком «чувства уверенности» и «душевного покоя». Короче говоря, приход был Церковью — иным, абсолютно серьезным полюсом жизни, который кто-то мог

недооценивать, обходить стороной и даже отрицать лично, но никто не мог свести к своему собственному образу и «нуждам».

В свете всего сказанного становится очевидным (и это, возможно, будет ещё одним потрясением), что «приход», каким мы его знаем сегодня, при всех его связях с религиозной сферой, представляет собой продукт секуляризации, или, точнее, по мере своего развития в контексте «американского образа жизни» утвердился на секуляристской основе, которая мало-помалу растворила собой предельную серьезность того, чему он призван служить и быть выражением, — Церкви. Чтобы уяснить это, следует вкратце проанализировать, как возник и развивался православный приход в Америке.

Для православных иммигрантов, как только они оседали в Америке, первым делом было выстроить церковь. Церковь составляла непереносимую и органическую часть их жизни на бывшей родине и оказалась первостепенной нуждой на родине новой. То была нужда в службе и Таинствах, в возможности крестить, венчать, отпевать, то есть в Церкви, а не в «приходе», а если и в приходе, то в изначальном и традиционном значении этого слова: в таком месте, где все могут сообща почтить Бога и обрести религиозную «точку отсчета» для всей жизни.

Все документы той поры подтверждают нашу мысль: «организация» считалась чем-то вторичным и была, так сказать, «навязана» нашим иммигрантам чисто внешними факторами. В русской или греческой деревне никогда не спрашивали: «Кто собственник приходского храма?» Впрочем, ответить на этот вопрос нелегко и теперь, задним числом. Храм был в буквальном смысле собственностью Бога — собственностью, о которой должен печется каждый, но которая не принадлежит никому в отдельности. Здесь же, в совершенно иных правовых условиях, земельный участок и храм на нем должны быть приобретены и находиться в собственности какой-нибудь корпорации. И корпорация спешно составлялась — обычно из нескольких предприимчивых и церковно мыслящих людей, но, как ясно показывают источники, с единственной целью: сделать возможной Церковь. То было чисто прагматическое решение задачи, но оно внесло первое (и едва ли осознанное) радикальное изменение в первоначальный замысел прихода, а именно — идею прихода-собственника, и идея эта стала мало-помалу настоящей идеей-фикс. Затем подоспело и другое изменение. Иммигрантский приход был бедным, а иметь даже скромный храм, да ещё содержать священника выходило дорого. Отсюда вечная забота о сборе средств и вечный страх: «Как свести концы с концами?», страх, поставивший деньги и финансы во главу всей приходской жизни. Фактически приход как организация зародился для материальной поддержки Церкви, той Церкви, что оставалась целью и оправданием прихода. Но организация, стоит ей возникнуть и независимо от причины возникновения, почти неизбежно подчиняется собственной логике развития и в результате

оказывается «высшей ценностью» для самой себя. В Америке же на эту логику и этот путь развития работает практически всё — демократический, то есть принципиально антииерархический, общественный идеал, «культ» свободного, то есть частного, предпринимательства, дух конкуренции, измерение всего «стоимостью», постоянный акцент на экономии и материальном благополучии, неустанное превознесение «народа», его воли, нужд и интересов как единственного критерия всякого дела, но особенно — прагматический дух американской религиозности, где главные религиозные ценности — деятельность и эффективность. В результате православный приход стал тем, что он есть сегодня, — самоцелью, организацией, вся деятельность и энергия которой служат собственному благополучию, финансовой стабильности, успеху, обеспечению на все случаи жизни и особого рода самодовольству. Прихода, который служит Церкви, больше нет; есть Церковь, которая, обслуживая приход, вынуждена чем дальше, тем больше признавать его своей «целью», так что священник, последний символ и представитель Церкви в «приходе», считается «хорошим», когда полностью подчиняет интересы Церкви приходским.

Третьим, и самым важным, изменением был неизбежный результат первых двух — секуляризация прихода и сопутствующая ей утрата религиозной серьезности. У современного православного прихода в Америке много хороших сторон, но более пристальный анализ показывает, что ему недостает серьезности — в смысле, раскрытом выше. Более того, как организация он фактически противостоит такого рода серьезности, ибо знает—и инстинктивно, и из опыта, что успех, которого он желает и добивается, противоположен религиозной серьезности. Чтобы быть «успешным», надо делать ставку на человеческую гордость (и потакать ей: когда правая рука не только знает, что творит левая, но и большую часть времени тратит, рекламируя это), на стяжательские инстинкты (когда бинго пополняет приходскую кассу куда надежнее, чем все призывы к религиозному максимализму), на тщеславие («самый лучший, самый крупный, самый дорогостоящий...») и т.д. И поскольку все это делается «для Церкви», то оправдывается и превозносится как «христианское». Скажем ещё резче: приходская организация живет нормами и принципами, которые в применении к индивидам прямо осуждаются христианством как аморальные, — гордыней, любостяжанием, себялюбием, славолубием, и даже то, что постоянно проповедуется в контексте «славы Православия», есть наделе более чем двусмысленный суррогат славы, подобающей, по Евангелию, «единому Богу». Приход-организация подменил собою Церковь и стал вполне секулярным учреждением. В этом его коренное отличие от прихода былых времен. Он перестал быть естественной общиной с церковью как её центром и полюсом «серьезности». Он не сделался религиозной общиной — сообществом, которое объединено одним

религиозным идеалом и служит ему. В нынешнем своем виде приход являет собой полное торжество секуляризма в «американском Православии».

6. Путь к решению

Можно ли изменить эту ситуацию? Можно ли переломить эту опасную тенденцию к окончательной секуляризации нашей Церкви? Может ли Православие быть православным в Америке? Мой ответ: да, может. Но лишь при радикальной переориентации нашего мышления, всего нашего видения «американского Православия» на всех уровнях — иерархическом, пастырском, литургическом, воспитательном и т. д.

Эта переориентация касается прежде всего духовенства. Руководитель, по определению, должен руководить. Но сегодня иерархия и духовенство нашей Церкви — фактически узники системы, которой они, как ни горько, сами помогли утвердиться. Они буквально раздавлены зданием, в возведение которого вложили столько сил, души и любви. Их подчинение двум основным секуляристским редукциям — редукции Церкви к «приходу» и редукции христианской личности к «прихожанину» — могло быть бессознательным, ибо, как мы сказали, приход в своей новой организационной, то есть секулярной и юридической, форме явился поначалу как единственный путь поддержать Церковь в радикально новой ситуации. Но это не отменяет того факта, что духовенство постепенно само себя «редуцировало», то есть превратилось в слуг и проводников «системы» и её «нужд», почему и сегодня «Церковь» преимущественно через него продолжает служить «приходу», а не наоборот. Не все епископы и священники осознают это, хотя всё большее их число приходят к пониманию этого, и растущая разочарованность нашего духовенства стала самым тревожным, но одновременно и самым обнадеживающим знаменем времени. Но оно станет по-настоящему обнадеживающим, если священники осознают, сколь громадна их ответственность и какое усилие — духовное, пастырское и, дерзну сказать, пророческое — нужно употребить.

Необходимой предпосылкой этого усилия, первым вызовом секуляризованной «системе» будет, конечно, каноническое воссоздание руководства в Церкви. И с этой точки зрения острый кризис в Русской Митрополии, вызванный принятием в 1955 г. нового «Устава», выходит за тесные рамки «юрисдикций» и затрагивает всю Церковь в Америке. Настоящей трагедией стало то, что очень многие иерархи, похоже, не понимают этого и, ослепленные мелкими юрисдикционными амбициями и пристрастиями, готовы протянуть руку приходам, которые противятся «Уставу». Ибо этот документ — первая попытка (пусть несовершенная и неадекватная) подчинить приход Церкви, то есть переломить ситуацию, в которой Церковь стала служанкой прихода. Но это воссоздание руководства, повторяю, никак не самоцель, но всего лишь условие, которое по восстановлению священника в его истинном статусе на приходе делает духовную переориентацию возможной. Понятое как

самоцель («каноническая» редукция), вне пастырской и духовной перспективы, в контексте которой оно только и должно быть достигнуто, такое воссоздание приведет к другой, клерикальной и законнической «редукции», не менее чуждой подлинному Православию, чем «демократическая» и «антииерархическая». Итак, единственная цель этого воссоздания—подготовить духовное и религиозное возрождение в двух сферах, где секуляризм почти победил, и сферы эти — приход и прихожане.

Начнем с прихода. Говоря о его духовном и религиозном возрождении, я имею в виду вещи вполне определенные. Сегодня очень модно думать, что для «оживления» и «рехристианизации» прихода он должен быть вовлечен во всевозможные социальные и благотворительные проекты, органически связан с «секулярным миром» и его заботами: расовой интеграцией, социальной справедливостью, программами наступления на бедность, возрождения городов и т.п. Позволю себе решительно отмежеваться от такого взгляда в глубоком убеждении, что ни одна из этих забот не есть забота прихода/сок такового. Оговорюсь: все это, несомненно, должно касаться христиан, но не прихода. Его функция и назначение — иные и чисто духовные, и лишь до тех пор, пока приход остается верен своей духовной функции, он может вдохновлять христиан и на исполнение их мирских обязанностей. Другими словами, сам успех христиан «в мире» зависит от того, насколько они «не от мира сего», и насущная задача прихода — укоренять их в этом сверхприродном призвании и бытии.

Секуляризм во всех его формах, включая «религиозную», есть, в конечном счете, утрата опыта Бога — опыта, составлявшего всегда самую сердцевину религии. И богословы «секулярной религии» по-своему вполне последовательны, когда говорят о «смерти Бога»; они открыто признают то, что у великого множества «консервативных» и «традиционных» христиан таится в подсознании, а именно — что их религия не интересуется Богом и настоящей её объект—«мир сей». Будучи православными, наши прихожане, конечно, не приемлют богословия «смерти Бога». Но они должны осознать, что служить Богу лишь устами, оставаясь в сфере чисто мирских интересов и «активизмов», равносильно все той же «смерти Бога», даже если традиционные верования, пышные богослужения и «спиритуалистическая» фразеология обеспечивают им религиозное «алиби» («Мы делаем это для Церкви...»).

«Возжажда душа моя к Богу Крепкому, Живому...» (Пс. 41:2) — это и только это есть религия. И у прихода как прихода, то есть как Церкви, нет иного назначения, иной цели, кроме раскрытия, явления, возвещения этого Бога Живого, дабы каждый мог узнать Его, возлюбить Его и обрести в Нем свое истинное призвание и обязанность. Более того: именно ради мира Церковь, то есть приход, должна быть отлична от него и даже противопоставлена миру и его заботам, и это означает, что подлинная и единственная функция прихода —

чисто и исключительно религиозная: молитва и освящение, проповедь и назидание, то есть прежде всего общение с Богом Живым. Трагедия не в том, что церкви и приходы, по утверждению некоторых, были «слишком религиозны», слишком «обособлены» и потому «потеряли мир». Трагедия в том, что они допустили мир внутрь, стали мирскими и сделали «мир», а не Бога своим главным мерилom. И потому они потеряли Бога и мир, стали бледной и поистине «неактуальной» религиозной проекцией секуляризма и столь же «неактуальной» секуляристской проекцией религии. И подлинный locus*5, подлинное выражение этой двойной измены — современный приход.

Духовное возрождение предполагает поэтому абсолютный и всецелый приоритет религии в приходе. Секуляристской редукции прихода должна быть противопоставлена религиозная редукция, и здесь священник просто обязан вернуть себе свое уникальное место и функцию. Он должен решительно отказаться от подыгрывания приходу, перестать быть «службой» и «функционалом» мирских интересов и вновь стать тем, кем был, когда встреча с ним считалась «дурной приметой», и кем он, собственно, во все времена является — мужем веры, свидетелем Абсолютного, полномочным представителем Бога Живого. «Именно его (священника. — А.Ш.) вера нужна миру, — писал Франсуа Мориак, — вера, которая не подмигивает идолам... От всех других людей мы ожидаем милосердия, и лишь от священника требуем веры — но веры, что рождается не из рассуждения, а из повседневного соприкосновения и особого рода близости с Богом. Милосердие, любовь может дать нам любое существо, а такую веру — только священник».

Первый уровень этого религиозного возрождения — безусловно, литургический. Нашей Церкви нечего стыдиться отождествления её с богослужением, своей репутации Церквилитургической по преимуществу— даже если это понимается Западом как отсутствие интереса к «социальному» и «деятельному» аспектам христианства. Ибо богослужение всегда переживалось и мыслилось ею как вхождение и приобщение человека к реальности Царства Божия, как такой опыт Бога, который только и делает возможным все остальное — всякое «действие», всякую «борьбу». И в этом плане чем менее она прагматична и «ориентирована» на мир, тем лучше.

В предыдущей статье о литургической проблеме сделана попытка наметить главные аспекты того, что я понимаю под литургическим возрождением. Позволю себе лишь напомнить, что оно есть главным образом возвращение Церкви к истинному духу и смыслу богослужения как всеохватывающего видения жизни, включающего Небо и землю, время и вечность, дух и материю, и как способности этого видения преобразовывать нашу жизнь. Но для этого священник, который есть в первую очередь совершитель богослужения, его хранитель и истолкователь, должен отказаться от восприятия богослужения и литургической жизни прихода в категориях «посещаемости», «нужд»,

«возможного» и «невозможного». Довод «Раз никто не посещает храм в субботу вечером, незачем и служить» есть тот самый тип рассуждения, который должен быть решительно отвергнут. Ибо единственное настоящее оправдание прихода-организации в том, чтобы делать культ Церкви столь полным, столь православным, столь адекватным, сколь это возможно, и потому богослужение — главный критерий единственно реального «успеха» прихода.

45 место (лат.).

Пусть служба в субботу вечером, это единственное в своем роде еженедельное воспоминание Христова Воскресения, этот важнейший «источник» нашего христианского осмысления времени и жизни, раз от разу совершается при пустом храме. По крайней мере тогда все секулярные «лидеры» и «руководящие органы» прихода (комитеты, комиссии, советы) смогут осознать тот простой факт, что их заверения «Мы делаем это для Церкви!» ничего не стоят. Ибо если «Церковь», для которой они трудятся, не есть прежде всего Церковь молящаяся и поклоняющаяся Богу, то она, несмотря на всю их деятельность, усилия и энтузиазм, и не Церковь вовсе. Это ли не трагический парадокс: мы строим храмы, которые делаются все больше, богаче и краше, но молимся в них все меньше и меньше! И не в том ли единственное мерило нашего «успеха», что сегодня можно быть «членом Церкви» (а то и «председателем церкви») на хорошем счету, отдавая храму какие-нибудь пятьдесят два часа в году? И, наконец, действительно ли нужна при этих пятидесяти двух часах общей молитвы громоздкая и сложная организация, известная как «приход», которая несравненно больше времени обсуждает проблему «сбора средств»?

Итак, богослужение — за которое только и отвечает священник и которое составляет его «область» «о преимуществу— снова должно стать мерилom, критерием и судом «приходской жизни». Все разговоры, что «люди заняты» и «не имеют времени», — не оправдание. Люди всегда были заняты, всегда трудились, и в прежние времена они были заняты ещё больше, а обстоятельства, мешавшие ходить в церковь, возникали куда чаще. В конечном счете все зависит от того, где сокровище человека, ибо там будет и его сердце. Разница между прошлым и настоящим — я повторял это много раз— лишь в том, что человек прошлого знал: он должен употребить усилие, а современный человек ждет от Церкви усилия приспособиться к нему и его «возможностям»... Литургическое возрождение будет, таким образом, первым вызовом секуляризму, первым приговором всемогущему «князю мира сего».

Вторая религиозная задача и оправдание прихода — это обучение. В настоящее время оно охватывает лишь детей и подростков и составляет особую область приходской жизни, очень часто остающуюся вне прямого руководства священника. Мне же видится здесь нечто куда более масштабное, а именно — концепция христианской жизни как «ученичества» и «научения», и отсюда —

всего прихода как непрерывного обучения. По сути дела все нынешние трудности, кризисы и конфликты главной причиной имеют почти безграничное невежество нашего церковного народа в самых азах христианства. Недавнее исследование показало, что более семидесяти пяти процентов «добрых» прихожан незнакомо с Евангелием (исключая фрагменты, которые читаются в церкви по воскресным дням), не говоря уже о Ветхом Завете. Если к этому добавить, что и некоторые иерархи наши считают богословское образование священников «необязательным», а значительная часть наших пастырей уже не воспринимает религиозное обучение паствы как свой священный долг, то возникает специфический образ «Церкви», не заинтересованной в самой цели своего бытия. Но вера в христианском понимании означает не только акт, но и содержание, и одно без другого делает её мертвой.

И, наконец, третье важнейшее измерение религиозного возрождения в приходе — воссоздание миссионерского его характера. Речь идет прежде всего о преобразовании нынешнего приходского эгоцентризма в самосознание прихода-слуги. Мы пользуемся сегодня крайне двусмысленной фразеологией: например, восхваляем людей за то, что они «служат своему приходу». Приход, таким образом, — самоцель, оправдывающая любые жертвы, любые усилия, любую деятельность. «Для блага прихожан...». Но это звучит двусмысленно, ибо приход — не самоцель; став ею, он оказывается, в сущности, идолом, который, как все идолы, осуждается Евангелием. Приход — орудие людей, служащих Богу, и потому сам должен служить Богу и Его делу. Только тогда он оправдан и становится «Церковью». И святой долг, как и подлинная функция священника, не в «служении приходу», но в том, чтобы заставить приход служить Богу, и различие здесь колоссальное.

Служить Богу означает для прихода прежде всего помощь делу Божию всюду, где оно требует помощи. Я убежден, и достаточно просто прочесть Евангелие, чтобы убедиться: пока наши семинарии из года в год вынуждены в буквальном смысле просить подаяния, пока мы не можем позволить себе иметь несколько священников для окормления наших студентов в колледжах, пока самые насущные, самые очевидные духовные нужды Церкви не удовлетворены из-за того, что каждый приход должен в первую очередь «заботиться о себе», — все великолепные мозаики, золотые ризы и изукрашенные кресты вряд ли будут угодны Богу, а все негодное Богу не есть христианское, в чем бы оно ни выразалось. Если человек говорит: «Я не помогаю бедным, потому что обязан в первую очередь помочь самому себе», — мы называем это себялюбием и клеймим как грех, но когда то же говорит (и соответственно поступает) приход, то мы считаем его «христианским». И пока этот «двойной стандарт» принимается как самоочевидная норма, пока все это прославляется на бесконечных приходских банкетах и акциях как благое и христианское, приход скорее предает Бога, чем «служит» Ему

Меня могут резонно спросить: «Все это, пожалуй, верно и хорошо, но как начать хотя бы одно из ваших “возрождений”?» Но не это ли — лучший пример тех «невозможностей», о которых говорилось в начале статьи? И здесь необходимо напомнить нашим читателям о личностном измерении Православия. Я отлично сознаю: к любому из таких идеалов приход-организация может быть «обращен» разве лишь в теории. По сути, ни одного такого случая не было за всю долгую историю Церкви — историю, которая открывается страшными словами к одному из древнейших «приходов»: «Знаю твои дела: ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3:1). Обращение и вера всегда личностны, и хотя священник должен проповедовать всем, слышат, принимают, усваивают слово и отзываются на него всегда некоторые. Мы уже говорили: величайшая трагедия и подчинение секуляризму заключается в том, что приход как организация, как безличное большинство, как все, заслонил для пастыря личности — высшую цель Божественной любви и спасающей благодати. Мы так погружены в «общественное», что не только пренебрегаем личностью, но попросту уже не верим, что именно общественное зависит от личного, а не наоборот. Но Христос, который проповедовал толпам, всем, избрал лишь двенадцать и более всего занят был тем, что поучал их «наедине». *Mutatis mutandis*, мы должны следовать тому же образцу, и это единственный путь решения нашей духовной проблемы.

Говоря о литургическом возрождении, я упомянул пустой храм. Но в действительности он не будет пуст, и если придут «двое или трое» и будут участвовать в службе и «радоваться» ей — мы потрудились не впустую. И если лишь малая горсть людей раскроет для себя сладость богопознания, станет собираться для чтения и осмысления Евангелия, для углубления своей духовной жизни — мы потрудились не впустую. И если [другие] несколько человек решили организовать небольшую миссионерскую группу, взять на себя заботу о нуждах Церкви — мы потрудились не впустую. Священник должен освободиться от маниакальной озабоченности цифрами и «успехами», должен научиться ценить единственный настоящий успех — тот, что сокрыт в Боге и не может быть выражен в статистике. Он должен заново открыть для себя вечную истину, что «малая закваска квасит все тесто» (1 Кор. 5:6), ибо это — самая суть христианской веры. Эти немногие станут — хотят они того или нет — свидетелями, и свидетельство их рано или поздно принесет плод. Приход может быть улучшен, но спасена может быть только личность. И спасение её — дело величайшей важности для всех, а значит, и для самого прихода. Скажу больше: то, что действительно невозможно для прихода, постоянно открывается как возможное для личности, и в конечном счете весь смысл христианства — в победе человека над «невозможностями», навязанными ему «миром сим», в той победе, которую сделал возможной для него Сам Христос.

7. Православие и Америка

Вернемся теперь к Православию в Америке. Все, что я попытался сказать выше, сводится так или иначе к одному: нам нужно перестать думать о Православии в свете Америки и начать думать об Америке в свете Православия. И прежде всего необходимо помнить, что Америка в свете его означает по крайней мере три вещи, три уровня нашей жизни как православных.

Это, во-первых, личная судьба и повседневная жизнь каждого из нас: моя работа, люди, с которыми я встречаюсь, газеты, которые я читаю, бесчисленные решения, которые мне приходится принимать. Это моя «личная» Америка, и она есть то, чем я сам её делаю. Америка, в сущности, не требует от меня ничего, кроме одного — быть самим собой, а быть самим собой для меня как православного значит жить по своей вере, и жить как можно полнее. Все «проблемы», таким образом, сводятся к одной: хочу ли я быть самим собой? И если я сам изобретаю множество больших и малых препон, всякого рода «идолов» и называю их «американским образом жизни», то вина моя, не Америки. Ибо это мне было сказано: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32) — свободными от всех идолов, свободными принимать решения, свободными угождать Богу, а не людям. Таким образом, это целиком моя проблема, и один я могу разрешить её повседневным трудом и преданностью [Богу], молитвой и усилием — постоянным усилием «стоять в свободе», в которой утвердил меня Христос (ср.: Гал. 5:1).

Во-вторых, «Америка» — это культура, то есть комплекс традиций, обычаев, форм мышления и т.п., многие из которых новы или чужды Православию, его истории и Преданию, так что просто «транспонировать» Православие в американские культурные категории совершенно невозможно. Превратиться в «четвертое основное вероисповедание» через законодательные процедуры и официальное провозглашение — слишком сомнительное решение этой сложной проблемы, и в тот день, когда Православие ощутит себя в этой культуре совсем «как дома» и расстанется со своей «отчужденностью», оно неизбежно утратит нечто главное, принадлежащее самой сути Православия. Но и в американской культуре есть один основоположный элемент, который дает Православию возможность не просто существовать в Америке, но существовать поистине в американской культуре и в творческом взаимоотношении с ней. Этот элемент—все та же свобода. В глубоком смысле именно свобода—а отнюдь не поверхностные и принудительные «моды» и «конформизмы с общепринятым», которые последовательно осуждаются лучшими представителями Америки всех поколений как измена американскому идеалу, — есть то, что составляет единственно подлинный «американский образ жизни». И свобода означает возможность и даже обязанность выбора и критики, несогласия и поиска. «Конформизмы», столь сильные в поверхностном слое американской жизни, могут привести к тому, что главная американская ценность — свобода каждого быть самим собой, а значит, и Православия быть

православным — покажется «неамериканской»; но, тем не менее, свобода эта остается исконно американской. Поэтому, если перейти от личностного уровня к корпоративному, в американской культуре нет ничего, что могло бы помешать Церкви быть вполне Церковью, а приходу—настоящим приходом, и только будучи вполне православным американское Православие станет и вполне американским.

И, наконец, Америка, как и всякая нация, мир, культура, общество, — это великий поиск и великое блуждание, великая надежда и великая трагедия, жажда и алкание. И как всякая нация и культура, она отчаянно нуждается в Истине и Искуплении. Это значит, как бы наивно ни звучали мои слова, что она нуждается в Православии. Если Православие вправду таково, как мы веруем и исповедуем, оно необходимо всем людям, сознают они это или нет, иначе наше исповедание и само слово «Православие» не значат ничего. И если слова мои кажутся невероятно наивными, то только из-за нас, православных. Это наша измена Православию, наша редукция его к нашим мелким и эгоистичным «национальным самобытностям», «культурным ценностям», «приходским интересам» сделала его неотличимым от других «деноминаций» с их ограниченным кругозором и сомнительной «актуальностью». Это при взгляде на нас, православных, Америка не видит Православия, не распознает Истины и Искупления.

Но каждому, кто хочет видеть, ясно, что сегодня вокруг нас тысячи ушей, готовых слушать, тысячи сердец, готовых раскрыться — не нам, не нашим человеческим словам и человеческим объяснениям, не былым «славам» Византии или России, но тому одному, что есть Православие, что выходит за грани всех культур, всех эпох, всех сообществ и что заставляет петь нас в конце каждой литургии: «Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго, обретохом веру истинную...». И если бы мы могли однажды уразуметь это и изо дня в день впитывать в свое сердце и свою волю, не было бы проблемы Православия, но одна лишь миссия Православия в Америке.

МИССИЯ ПРАВОСЛАВИЯ*

Какова роль православных христиан в Америке и какие задачи стоят перед ними? Слишком часто мы беремся решать проблемы, которые мы даже не сформулировали, стремимся достичь цели, которую ещё не определили, победить в боях, в которых мы даже не знаем противников.

Пора прояснить вопросы, сформулировать проблемы, стоящие перед всеми нами, обсудить возможные решения и определить приоритеты в нашей жизни, жизни православных христиан в западной и в то же время нашей стране. Кто мы? Группа эмигрантов? Духовное и культурное гетто, долженствующее существовать в этой форме наперекор всему? Или нам следует раствориться в том, что называется «американским образом жизни»? Что это такое— «американский образ жизни»?

Я намереваюсь обсудить основной контекст этих проблем. В первой лекции первокурсникам Св.-Владимирской семинарии я всегда использую такой пример. Если у вас большая библиотека и вы переезжаете в новый дом, вы не можете воспользоваться своими книгами, если не построите полки. Пока книги лежат в ящиках, они принадлежат вам, но никакой пользы вам не приносят. И потому моя задача — построить полки, а потом попытаться уяснить, какие первоочередные задачи и проблемы стоят перед нами сегодня.

Невозможно говорить о нашей ситуации в Америке, не «относя» её к нашей естественной и существенной точке отсчета — к Православной Церкви. Православная Церковь — греческая, сирийская, сербская, румынская или болгарская — всегда была сердцем и формой православного мира. И только здесь, на Западе, впервые в истории Православия нам приходится думать о Церкви только в терминах религиозной организации, такой, как епархия, приход и т.п. Никто в органически православных странах не представлял себе Церкви, отличной от всецелой жизни. С момента обращения Константина Церковь была органически связана с обществом, культурой, образованием, семьей и т.п. Не было никакого разделения, никакой дихотомии. И здесь мы видим первое радикальное отличие, с которым мы сталкиваемся в Америке: мы принадлежим к Православной Церкви, но не принадлежим к православной культуре. Это — первое и важнейшее отличие, и если мы не поймем, что перед нами — не просто академическое утвержде

* Лекция, прочитанная в 1968 г. на Национальной конференции православных студентов. Перевод Е.Ю. Дорман.

ние, но истинный контекст нашей жизни, то и не сумеем уяснить себе ситуацию, в которой живем. Ибо все в Православной Церкви указывает на определенный образ жизни, Церковь связана со всеми сторонами жизни. Но мы лишены такой связи потому, что, выходя в воскресенье утром из церкви, возвращаемся в культуру, не созданную, не сформированную и не вдохновенную Православной Церковью и потому во многом чуждую Православию.

СТОЛКНОВЕНИЕ КУЛЬТУР

Первые православные эмигранты в Америке не задумывались об этом, поскольку продолжали во многом жить внутри органической православной «культуры». Они держались вместе и принадлежали тому, что в американской социологии известно как «субкультура». После литургии русские или греки собирались в приходском доме, причем собирались не только как православные христиане, но именно как русские, или греки, или болгары, или карпатороссы, для того чтобы дышать своей родной культурой.

Вначале это было абсолютно нормально и естественно. Даже сегодня в некоторых местах можно жить так, как будто живешь и не в Америке, — не зная толком английского языка, не имея отношения к американской культуре.

Но, нравится нам это или нет, эта «иммигрантская» глава нашей истории походит к концу, и пора подумать о новых поколениях.

У сегодняшних молодых православных нет этого иммигрантского сознания. Православие для них — не воспоминание о детстве в другой стране. Они не будут сохранять Православие просто потому, что это — «вера их отцов». Ведь что получится, если мы применим этот критерий к другим? Тогда потомку протестантов придется остаться протестантом, еврею — иудеем, а сыну атеиста — атеистом просто потому, что такова была «вера отца». Если именно это является критерием, то религия становится не более чем сохранением непрерывности культуры.

Но мы заявляем, что наша Церковь — Православная, или ещё проще — истинная и единственная Церковь, а это — страшная ответственность. Ведь это подразумевает, что Православие — это вера для всех людей, всех стран, всех культур. Но если мы не будем сохранять эту уверенность в своем сердце и уме, наши притязания на то, что мы составляем поистине истинную, или Православную, Церковь обратятся лицемерием, и честнее будет называть себя обществом сохранения культурных ценностей определенного географического региона.

Наша вера не может быть сведена лишь к религиозной практике и традициям. Она заявляет свои права на всю жизнь человека. Но культура, в которой мы живем, «американский образ жизни», уже существовала до того, как мы сюда приехали. И вот мы оказываемся в ситуации, когда мы принадлежим к «Восточной» Церкви, требующей от нас всей нашей жизни, но живем изо дня в день в западном обществе и ведем западный образ жизни.

Таким образом, первую проблему можно сформулировать очень просто, хотя решить её очень трудно: как нам соединять эти две жизни? Как мы можем следовать православной вере, требующей всю нашу жизнь, в контексте культуры, которая тоже пытается формировать наше существование?

Такова антиномия нашей ситуации, именно здесь корни наших трудностей. И пока мы не поймем это, мы не сможем прийти к правильному решению. А неправильные решения—сегодня весьма популярные—следуют двум основным линиям.

Одну линию я назову «невротическим» Православием. Оно присуще тем, кто, независимо от того, родились ли они в Православии или обратились в него, решил, что они не могут быть православными, если просто не отринут американскую культуру. Такие люди считают своим духовным домом какие-нибудь романтические и идеализированные Византию или Русь, постоянно ругают Америку и упадочное западное общество. Для них слова «западный» и «американский» — синонимы слов «порочный» и «сатанинский». Такая крайняя позиция дает им иллюзию безопасности, но в конечном счете она самоубийственна. Это безусловно не позиция апостола Иоанна, который среди

жестоких преследований просто сказал: ...и сия есть победа, победившая мир, вера наша (1 Ин. 5:4). И ещё он говорит: В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение (1 Ин. 4:18). Но у некоторых, однако, Православие превращается в апокалиптический страх, который всегда вел к сектантству, ненависти и духовной смерти.

Второе опасное направление — это почти патологический «американизм». Есть люди, которые, услышав в церкви хоть одно русское или греческое слово, видят в этом чуть ли не измену Христу. Это—тоже невроз, противоположный, невроз тех, кто хочет, чтобы Православие стало американским незамедлительно.

Первый невроз превращает Православие в фанатичную и негативистскую секту, второй «фальсифицирует» Америку, ибо Америка вовсе не та страна, которая требует капитуляции, конформизма и принятия основного направления американского мышления, «американского образа жизни». Это поистину великая и уникальная страна именно потому, что её культура открыта переменам.

НЕИЗМЕННАЯ ВЕСТЬ

Кто знает, может, истинная миссия Православия в Америке — изменить американскую культуру, которая никогда по-настоящему не сталкивалась с иной системой ценностей? Православие, несомненно, обладает пониманием человека, жизни, мира, природы и т.д., радикально отличным оттого, которое превалирует в американской культуре, но само это отличие — вызов Православию на определенные действия, а не повод к эскапизму, негативизму и страху. Избежать указанных крайностей, быть истинно православными и в то же время американцами — вот в чем видится нам единственно истинная верность православному Преданию. С чего и как следует нам начать этот путь?

Я уже говорил, что у меня нет готовых ответов, но у меня есть несколько мыслей, которыми я хотел бы с вами поделиться, мыслей о тех предпосылках, тех условиях, которые могут помочь нам на этом трудном пути. Одна из огромных опасностей современной, и в особенности американской, культуры — редукция человека к истории и переменам. Это первое, что мы, православные, должны решительно осудить и чему должны сопротивляться. Мы должны открыто исповедать, что существуют вещи неизменяемые, что человеческая природа в действительности не меняется, что такие реальности, как грех, добродетельность, святость не зависят от культурных перемен.

Сколько раз я слышал, например, что в «наш век» понятие греха должно измениться, чтобы быть понятным современному человеку! Сколько раз все мы слышали, что в «наш век» нельзя говорить о диаволе! Однако я абсолютно уверен, что грех означает для меня то же самое, что означал для апостола Павла, и что если диавол не существует, то христианство—уже не та религия, которой оно было в течение почти двух тысяч лет. Недостаточно говорить, как делают

некоторые западные богословы, о «демоническом». Недостаточно отождествлять грех с отчуждением. И именно в этих вопросах на Православии лежит великая обязанность, ибо оно по существу вера в неизменяемые, постоянные реальности, оно—обличение всех редуций как не только противных вероучению, но и экзистенциально разрушительных.

Так, первым условием должна стать просто вера. ещё до того, как я могу отнести себя к тому или иному поколению, назвать себя иммигрантом или «аборигеном», а наш век — технологическим или постиндустриальным и т.д., я сталкиваюсь с основной, все определяющей реальностью — человеком, стоящим перед Богом и понимающим, что жизнь — это общение с Ним, знание Его, вера в Него, что мы в прямом смысле созданы для Бога.

Без этого опыта и утверждения ничто не имеет смысла. Моя истинная жизнь— во Христе и на Небесах. Я был создан для вечности. Эти простые утверждения отвергают как наивные и не имеющие отношения к сегодняшней жизни, и, несмотря на всю свою христианскую терминологию, западное христианство все больше превращается в антропоцентрический гуманизм. В этом пункте невозможны для нас никакие компромиссы, и все зависит от того, сохранит ли Православие верность своей «Богоцентричности», своей направленности к Трансцендентному, Вечному, Божественному.

Мы не отрицаем, что людям нужны справедливость и хлеб. Но в первую очередь им нужен Бог. И поэтому мы можем делать то, к чему призваны, невзирая ни на какие искушения. По видимости, «милосердный» характер этих искушений упускает из виду неизменную истину, что наше призвание — не только провозглашать или защищать, но прежде всего жить эту неизменную, вечную иерархию ценностей, в которой Бог, и только Бог, — начало, содержание и конец всего. И это — истинное содержание православной веры, православного богослужения, православных Таинств. Это то, что празднуем мы пасхальной ночью, то, что открывается за евхаристической трапезой. Это всегда та же молитва, та же радость: «Да придет Царствие Твое...». Это — понимание жизни как приготовления, и не к вечному покою, но к жизни более реальной, чем что-либо иное, жизни, только «символом» и «таинством» которой является наша земная жизнь.

Могу услышать и почувствовать реакцию: «Ох, опять рай и ад! И это христианство? Разве можно проповедовать это в двадцатом веке?» И я отвечу: «Да, это христианство. Да, это можно проповедовать в двадцатом веке». Именно потому, что столь многие сегодня забыли об этом, потому, что это стало неважным и для самих христиан, — так много людей уже находятся в аду. И Православие потеряет свою соль, если каждый из нас не будет прежде всего стремиться к личной вере, к этой жажде спасения, искупления и обожения. Христианство начинается только тогда, когда мы серьезно относимся к словам

Христа: Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам (Мф. 6:33).

ВИДЕНИЕ БУДУЩЕГО

А теперь позвольте мне поделиться с вами моей второй предварительной мыслью. Точно так же, как каждый из нас должен открыть для себя «неизменное» и вступить во всегда ту же самую, никогда не прекращающуюся духовную борьбу, мы должны понять, что принадлежим к определенному поколению православных христиан, живущих в XX веке в Америке, в секулярной и плюралистической культуре, в условиях глубокого духовного кризиса.

Что мы можем сделать сообща? Каковы православные императивы для нашей общей задачи? Думаю, здесь приоритеты довольно ясны, особенно когда мы говорим со студентами и для студентов, ибо «студент» — чистейший представитель того, что я называю вторым Православием в Америке. Приверженцы первого — независимо от того, прибыли ли они из Старого Света или родились здесь, — по своей ментальности все ещё иммигранты. Они живут в условиях американской культуры, но не стали ещё её органической частью.

Студент по определению тот, кто может и должен рефлексировать. Пока американское Православие не рефлексировало на тему самого себя и своего положения здесь. Православный студент — первый православный, призванный задуматься о своей жизни как жизни православного христианина в Америке. От этого зависит будущее нашей Церкви на этой земле, ибо такая рефлексия очевидно будет направлена на вопросы, описанные мною выше. И это чрезвычайно важная задача. Вы скажете либо «да», либо «нет» от имени всей Православной Церкви на этом континенте.

Сказать «да», однако, значит вновь ощутить Церковь как миссию, а миссия в условиях существующей сегодня ситуации означает нечто большее, нежели просто обращение отдельных людей в Православие. Это означает в первую очередь оценку американской культуры в православной перспективе, и такая оценка — истинная миссия православной «интеллигенции», ибо никто другой этого сделать не сможет.

ОСНОВЫ ВСТРЕЧИ

Здесь я опять хочу подчеркнуть существенное качество американской культуры — её открытость к критике и переменам, к вызовам и оценкам со стороны. На протяжении всей американской истории американцы задавались вопросами: «Что это значит — быть американцем?», «Для чего существует Америка?» И они до сих

пор задают эти вопросы. И здесь — наш шанс и наш долг. Для оценки американской культуры в православной перспективе необходимо, во-первых, знание Православия и, во-вторых, знание истинной американской культуры и традиций.

Нельзя правильно оценить то, чего не знаешь, не любишь и не понимаешь. Таким образом, наша миссия — прежде всего образование. Мы — все мы — должны стать богословами, не в техническом смысле слова, конечно, но в смысле насущного интереса, заботы, внимания к нашей вере, а главное — в перспективе связи веры и жизни, веры и культуры, веры и «американского образа жизни».

Я приведу один пример. Мы все знаем, что один из глубочайших кризисов нашей культуры, да и всего современного мира — это кризис семьи и вообще отношений между мужчиной и женщиной. И я спрашиваю: как этот кризис можно понять в перспективе нашей веры в Ту, Которая «честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим», Богородицу, Матерь Божию, Деву, и соотнести его с этой верой?

Куда именно нас все это приведет — я не знаю. Как сказано в молитве кардинала Ньюмана¹: «Я не вижу дальних картин, мне достаточно одного шага». Но я знаю, что между двумя крайностями — капитуляцией перед Америкой и отказом от Америки — нам необходимо найти узкий и трудный путь, соответствующий истинному православному Преданию. Ни одно решение не будет окончательным, ибо в мире сем окончательных решений не существует.

Мы всегда будем жить в напряжении и в конфликте, в ритме побед и поражений. Но если пуритане смогли оказать такое огромное влияние на американскую культуру, если Зигмунд Фрейд смог изменить её так радикально, что отправил два поколения американцев на кушетки психоаналитиков, если марксизм, вопреки своим феноменальным провалам, до сих пор вдохновляет предположительно умных американских интеллектуалов, то почему вера и учение, которые мы считаем истинной верой и истинным учением, не могут сделать чего-либо подобного? «О вы, малoverные...».

Маркс и Фрейд никогда не сомневались — и одержали свои ужасные победы. Современный христианин, однако, страдает врожденным комплексом неполноценности. Одна историческая неудача — и он впадает либо в апокалиптический страх и панику, либо бросается в богословие «смерти Бога». Может быть, пришло время вновь обрести свою веру и с любовью и смирением применить её к стране, которая стала нашей. И кто способен на это, если не те, кто органически участвует в американской культуре?

Таким образом, необходимы две вещи. Во-первых, укрепление нашей личной веры и верности. Каждый православный христианин, будь то священник или мирянин, мужчина или женщина, должен прежде всего не говорить о Православии, а жить им в полной мере; это и молитва, и предстояние Богу, и трудная радость переживания «Неба на земле». Это — главное, и этого нельзя достичь без

1 Кардинал Джон Генри Ньюман (1801-1890) — английский религиозный деятель, один из выдающихся религиозных мыслителей и литераторов XIX века. 22 января 1991 г. папа Иоанн Павел II назвал его «Преподобным». — Прим. перев.

усилия, без поста, аскетизма, жертвы, то есть без той, что в Евангелии называется «узким путем».

И во-вторых (я позволю себе использовать чрезвычайно избитое слово), нужен глубокий и реальный диалог с Америкой — не приспособление, не компромисс, а именно диалог, который может вестись иногда и очень жестко. Этот диалог может по крайней мере привести к двоякому результату. Во-первых, он поможет нам увидеть, что в нашей вере — реально и подлинно, а что — не более чем декор. Мы даже можем в процессе этого диалога потерять много таких украшений, которые ошибочно принимали за само Православие. Но то, что останется, и есть именно та вера, которая побеждает мир.

В процессе этого диалога мы также откроем для себя истинную Америку, не ту, которую одни православные проклинают, а другие обоготворяют, но Америку той великой жажды Бога и Его справедливости, которая всегда лежала в основе подлинной американской культуры. Чем дольше я живу здесь, тем сильнее я верю в то, что встреча Православия с Америкой провиденциальна. И именно из-за её «провиденциальности» эта встреча с обеих сторон подвергается нападкам, непониманию, отвержению... Может быть, именно мы здесь, сегодня призваны понять её истинное значение и действовать соответственно.

МИССИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Мы знаем, что православная молодежь Америки должна иметь миссию. И первое условие миссии — духовное основание. Мы не можем никуда двигаться без веры и взятого на себя личного обязательства вести истинно христианскую жизнь. Далее, мы должны думать о своей миссии в контексте конкретной ситуации, с которой мы сталкиваемся в Америке, в этом совершенно секулярном обществе.

Но что такое миссия? Миссия — одно из тех слов, которые часто употребляют и используют неверно в сегодняшней Америке. Поэтому нам необходимо, в первую очередь, уяснить себе его значение. С одной стороны, все понимают, я надеюсь, что в определенном смысле каждый христианин призван быть миссионером. Каждый христианин — посланник. Мы говорим: «Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь», и слово «апостольская» означает здесь не просто непрерывность священнослужения, как думают очень многие, но и апостольство, то есть миссионерскую природу Церкви и каждого её члена.

Это «миссионерство» имеет три смысла. Во-первых, я послан к себе самому, что значит: новый Адам во мне всегда готов бороться с ветхим Адамом, то есть с самим собой, все ещё держащимся за мир сей и подчиняющимся ему.

Во-вторых, я послан к другим. И это опять же относится ко всем, а не только к епископам, священникам и профессиональным миссионерам. В-третьих, наконец, я послан как миссионер миру. Наше видение и вера охватывают всегда спасение всего, за что умер на кресте Христос, а Он умер «за жизнь мира». Таким образом, нельзя спастись без того, чтобы посвятить себя этой миссии. Каждый из нас — миссионер.

Но, с другой стороны, по мере того как мы начинаем искать конкретные способы применения этих общих определений, идея миссия расплывается. И вечная проблема для каждого христианина и для каждого христианского поколения — найти собственную «модальность» миссии, распознать путь, который предназначил им Бог для осуществления их миссионерского призвания. Каждый человек уникален, и так же уникален путь к исполнению им своего призвания. Уникальна и каждая историческая ситуация, и так же уникальна в некотором роде и христианская миссия каждого поколения. Вот почему среди православных сегодня так много несогласий и противоречий. Каждый признает, что необходимо что-то делать, но нет пока согласия в том, что именно и как. И эти несогласия имеют прямое отношение к самой сути православной миссии в современном мире.

ПРОШЛОЕ И НАШЕ ПРЕДАНИЕ

В сложившейся ситуации нам следует прежде всего обратиться к прошлому— к нашему Преданию, но не «археологически», не с невозможным, нереалистичным и бесполезным желанием просто «воссоздать» прошлое, а со стремлением уяснить замысел Церкви. Вся церковная история — в таком смысле история миссии, то есть отношения Церкви к миру и действия её в нем. И, всматриваясь в прошлое, мы разглядим ритм, который, полагаю, можно определить как ритм кризисов и консолидаций.

Посмотрим, например, на книгу Деяний апостольских, самое раннее описание церковной жизни. Она начинается с почти идиллической картины первой общины в Иерусалиме. Церковь растет, люди к ней тянутся, она живет в мире. Трудности — такие, как случай с супругами, пытавшимися солгать и обмануть, — быстро разрешаются. А потом наступает кризис, возникший из радикальной перемены во внешнем — культурном и духовном — контексте, в котором живет Церковь.

Неожиданно Церковь сталкивается с новыми проблемами, нарушающими её первоначальную мирную жизнь. Встают вопросы о миссии к неевреям, об обрезании, проблемы, связанные с еврейским образом жизни, которые ранее даже не обсуждались. Это, другими словами, — кризис роста, всегда болезненный и трудный. Апостол Павел — носитель и символ кризиса — знал, что, не пройдя через него, Церковь останется незначительной иудейской сектой и никогда не бросит вызов всему миру, не станет вселенским «вопросительным

знаком» по отношению ко всему в мире сем, тем, чем она действительно стала после этого первого кризиса.

После этого начался период консолидации. С середины второго до конца третьего века мы видим последовательные усилия собрать, укрепить, организовать, определить жизнь Церкви, дать ей ясные и устойчивые принципы — апостольское преемство, апостольское учение, апостольские традиции, канон Священного Писания. Накануне обращения Константина Церковь уже существует как четкая организация, «привыкшая» к своей вселенской миссии, с отлаженным механизмом решения каждодневных проблем.

Но тут происходит новый кризис, на этот раз вызванный обращением императора и — через него — всего греко-римского общества. Империя, бывшая для Церкви символом антихриста, блудницей, новым Вавилоном, стала христианской. Мало того. Она стала христианской вследствие прямого вмешательства Самого Христа, избравшего Константина на роль «второго Павла». И снова вся церковная жизнь радикально меняется. Церковь не только обретает мир и безопасность, но и богатство и привилегии, блеск новых базилик, горы золота и серебра, политическую власть, новый социальный статус.

Епископов, только вчера находившихся в тюрьмах или в укрытиях, приглашают приехать в Никею за счет государства, осыпают почестями и подарками. Все это так ново, так неслыханно! Неудивительно, что это ведет к кризису в самом сознании Церкви.

Лучшее доказательство нового кризиса — великий монашеский исход четвертого века. В то время когда христиане, казалось бы, могли наконец пользоваться и наслаждаться всей возможной властью — лучшие из христиан, в огромных количествах, уходят в пустыни. Но важно отметить, что именно этот исход становится началом новой консолидации, творческого «приспособления» Церкви к новым условиям в мире. Ибо без монашеского исхода и брошенного монахами вызова Церковь подпала бы опасности слишком легко принять свой новый, привилегированный «статус» — статус государственной религии, отождествляющей себя с культурой, потерявшей силу своей эсхатологической молитвы «Да приидет Царствие Твое!»

Именно монахи, сохранившие христианский максимализм и вносявшие его в самую «ткань» империи, заложили основы «православного мира» с его внутренним и творческим напряжением между «Небом» и «землей». Именно то, что христианский мир, несмотря на все свои недостатки и пороки, никогда не сводил человека ни к чему — будь то экономика, общество или культура, потому что всегда помнил вечное и божественное предназначение человека, всегда полагал своей главной ценностью Царство Божие, — и делало этот мир христианским. Этот мир знал, что человек—грешное существо, призванное к небесной славе, к чести высшего звания.

ПОСТХРИСТИАНСТВО

Наша сегодняшняя ситуация — тоже ситуация кризисная, и суть этого кризиса должна дать направление и смысл наших миссионерских действий. Основа кризиса заключается в том, что христианский мир, берущий начало с обращения Константина, и возникшая потом «симфония» между Церковью, с одной стороны, и обществом, государством и культурой, с другой, кончились.

Прошу вас не понять меня неправильно. Не христианству, не Церкви и не вере пришел конец, но миру, который, пусть временами номинально, относил всю свою жизнь ко Христу и имел своим высшим критерием христианскую веру. Все мечты о его восстановлении обречены.

Ибо даже если христиане смогли бы вновь получить власть в государствах и обществах, это не превратило бы автоматически эти общества и государства в «христианские». То, что случилось, произошло на гораздо более глубоком уровне. .

Невозможно отрицать факт, что мы больше не живем в христианском мире. Мир, в котором мы живем, обладает собственным стилем и культурой, собственным этосом и, самое важное, собственным мировоззрением. И христиане все ещё не определили и не сформулировали последовательно христианское отношение к этому миру и его мировоззрению и разделены в своих реакциях на него. Одни просто принимают это мировоззрение и капитулируют перед секуляризмом. Другие же, чья нервная система не выдержала потрясения от перемен, в этой новой ситуации впадают в панику.

Если реакция первых понемногу подводит к исчезновению самой веры, то реакция последних угрожает нам превращением Православия в секту. Человек, чувствующий себя абсолютно комфортно в секулярном и нехристианском мире, вероятно, перестал быть христианином, по крайней мере в традиционном смысле этого слова. Но тот, кто одержим ненавистью к современному миру и страхом перед ним, также выпал из подлинной православной традиции. Ему нужна безопасность секты, уверенность в том, что в центре мирового падения хотя бы он лично спасен. В обоих подходах очень мало христианства и Православия. Одни забывают, что Царство Божие «не от мира сего», а другие, похоже, не помнят, что совершенная любовь изгоняет страх (1 Ин. 4:18).

ДВОЯКАЯ МИССИОНЕРСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Если, как я уже сказал, сама суть настоящего кризиса должна определить нашу миссионерскую перспективу, то, я думаю, эта перспектива содержит две основополагающие реакции, ставит две неотложные задачи.

1. Мы должны сохранить любой ценой то, что многие сегодня презрительно называют христианским «институтом». Сегодня требуется смелость, чтобы защищать этот «институт» перед лицом сильного и антиинституционального настроения, проявляющегося как справа, так и слева. Иронический парадокс

нашего времени: ультраконсерваторы объединяются с ультрарадикалами в стремлении подорвать основы этого «христианского института».

Ультраконсерваторы, постоянно измеряя и сравнивая «духовность» или «православие» епископов и юрисдикций, назначают себя судьями, устанавливают критерии и харизматически решают, кого они принимают, а кого отвергают. Иными словами, они берут на себя право принимать решения, которые принадлежат Церкви, и приходят к тому, что заменяют православное учение Церкви новой разновидностью донатизма или монтанизма, ересей, которые выросли из неправильно понятого и не на то направленного максимализма и которые именно из-за такого ложного максимализма было особенно трудно уничтожить.

Ультрарадикалы же просто отвергают сам принцип «института», «организации», которая кажется им скучной и чуждой, и готовы пересмотреть и переоценить все в свете собственных, предположительно «харизматических» интуиций. В обоих случаях мы видим общее, глубоко ложное представление о Церкви, о связи в ней организационного и харизматического начал. И корни этого непонимания — прежде всего в отсутствии основной христианской добродетели: смирения.

Трудно, но необходимо говорить молодежи, которая стремится к максимализму, немедленным действиям и блестящим достижениям: «Ваш первый долг, первое духовное достижение состоит именно в принятии этой организации, и принятии на ее, а не на ваших условиях. Ваш долг состоит в том, чтобы стать — глубоко и смиренно — частью ее».

Ибо что такое «организация»? Это сам факт присутствия и непрерывности Церкви, всегда остающейся одной и той же в мире сем, независимо от всех кризисов и перемен. Это гарантия того, что независимо от появления или непоявления пророков, святых или вождей, способных вдохновлять и вести нас, всегда есть и будет священник, стоящий у моей постели в смертный час и произносящий слова надежды, радости и победы, которые не он выдумал и которые он, может быть, даже сам не чувствует, но которые через него сохраняет Церковь. Это гарантия того, что каждое воскресенье некто — хороший, плохой или посредственный — будет обладать властью и долгом приносить Богу «Его от Его от всех и за вся» и так делать возможными все «харизмы» и все вдохновения.

2. Должен сохраняться «остаток»² верных, способных действовать в том мире, в котором мы живем сегодня. И это вторая задача. Она может решаться за пределами неизменных границ «организации» и определяется конкретной ситуацией, в которой оказывается Церковь в любой определенный период своей истории. Если истинная функция организации состоит в том, чтобы поддерживать и всегда и везде являть и подавать неизменную сущность христианской веры и христианской жизни, то второе направление миссии имеет

дело с конкретной ситуацией, с миром, какой он есть на данный момент. Повторяю: эта миссия — всегда задача «остатка».

Для меня ответ состоит в одном слове: движение. Сегодня, как было и иногда в прошлом, Церковь нуждается в динамической деятельности молодежи, в некоего рода «ордене», чтобы выполнить то, что организация в одиночку не может и не должна совершать. Если ядром такого движения станет в основном студенчество, то так произойдет именно потому, что студент по определению тот, чья жизнь все ещё открыта и готова к действию.

Но ударение делается, конечно, не на «студенте», а на «движении». Студент, как и всякий член такого движения, — субъект и агент, а не объект. Иными словами, движение должно быть направлено на задачи, необходимые Церкви, а не на какие-либо конкретные «нужды студентов».

2 См.: Рим. 11:4—5. — Прим. перев.

ОБЕТЫ НА СЕГОДНЯ

Я представляю себе некий образ такого движения и тех, кто будет в нем участвовать. Мне представляется своего рода новая форма монашества, монашества без целибата и без ухода в пустыню, но основанного на конкретных обетах. Я могу предложить три обета:

1. МОЛИТВА. Первый обет — придерживаться в жизни определенной духовной дисциплины, а именно — правила молитвы: попытки поддерживать уровень личной связи с Богом, то, что Отцы называют «памятованием» о Нем. Сегодня модно обсуждать духовность и читать о ней книги. Но сколь бы много мы ни знали о ней теоретически, она должна начинаться с простого и скромного решения, усилия и — что труднее всего — регулярности. Ничего нет опаснее псевдодуховности, безошибочные признаки которой — самодовольство, гордыня, склонность к суждениям о духовности других и эмоциональность.

Сегодня миру нужно поколение мужчин и женщин, которые не только говорят

о христианстве, но «живут» им. Раннее монашество быцо прежде всего правилом молитвы. И нам необходимо именно это правило, такое правило, которому могут следовать все, а не только некоторые. Ибо воистину то, что мы говорим, сегодня значит все меньше и меньше. На людей производит впечатление то, какие мы, а это значит — вся сила нашей личности, нашего личного опыта, преданности, самоотверженности.

2. ПОСЛУШАНИЕ. Второй обет — обет послушания, и этого всего более не хватает сегодняшним христианам. Возможно, сами того не замечая, мы живем в климате радикального индивидуализма. Каждый создает для себя собственную версию «Православия», собственный идеал Церкви, собственный стиль жизни. И все же духовная литература утверждает послушание как условие всего духовного прогресса.

Однако здесь под послушанием я имею в виду нечто очень практическое. Это — послушание самому движению. Движение должно знать, на кого оно может рассчитывать. Это послушание в малом, скромные труды, неромантическая рутина повседневной работы. Такое послушание противоположно не непослушанию, а истерическому индивидуализму. «Я» считаю, «я» не считаю... Хватит «считать» и давайте делать! Ничего нельзя достичь без определенной степени организации, стратегии и послушания.

3. ПРИНЯТИЕ. Третий обет можно описать словами одного духовного писателя как «рыть собственную яму». Столь многие сегодня хотят делать что угодно, только не то, чего ждет от них Бог, ибо одна из самых больших духовных трудностей — принять или, может быть, даже понять намерения Бога в отношении себя. Очень показательно, что в аскетической литературе так часто звучат предупреждения против перемены места, против ухода из одних монастырей в поисках других, «лучших», против духа беспокойства, постоянных поисков лучших внешних условий. Опять скажу: сегодня нам необходимо «отнести» к Церкви наши жизни, наши профессии, то уникальное сочетание факторов, которое Бог дает нам для испытания, которое только мы сами можем выдержать или провалить.

НАШИ ЗАДАЧИ

Нас могут спросить: «Каковы будут цели такого движения? Какова будет его миссия?»

Первая задача — помочь людям, и в первую очередь самим членами движения, понять и «жить» их православную веру. Мы все знаем, что сегодня существует реальный разрыв между православным идеалом Церкви — «соборностью», литургической жизнью — и реальностью. Должно быть место, ситуация, где этот идеал можно «вкусить», испытать, прожить, пусть даже частично и несовершенно. И здесь опыт других православных движений очень убедителен. Именно потому, что их члены познавали — на своих конференциях, сборах, кружках — радость и значение христианской жизни, они могли свидетельствовать об этой радости и призывать возвращаться в Церковь.

Вторую задачу нашей миссии можно назвать интеллектуальной. Мы живем в такое время и в такой ситуации, когда все, а не только профессиональные богословы, призваны знать и быть готовыми исповедать. Наше время — время великой идеологической борьбы. И наша Церковь потерпит поражение, если христиане не будут интересоваться содержанием своей веры и её значением для всей жизни.

И, наконец, движение должно заботиться о тех нуждах Церкви, о которых епархия или приход по тем или иным причинам не заботится. Оно должно находить общий язык с молодежью, определять место и функцию Церкви в нашем мире, отвечать—творчески — на вызов современной культуры. И все это

— наши задачи, потому что, будучи не от мира сего, мы находимся в мире сем, оставленные здесь для того, чтобы свидетельствовать и являть.

Конечно, для всего этого понадобится много времени. Но мы должны думать в понятиях «остатка», движения, служения. И если мы хотим быть полезными Церкви, мы должны начать с самих себя. Когда Бог дает что-либо, талант, Он хочет, чтобы мы его куда-нибудь вложили. Он ждет от нас служения.

И только так можно следовать за Христом.