

КОЛЮЧИЙ КЛАД: ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ЕГО ОБОЮДООСТРОЙ АКТУАЛЬНОСТИ

«История Византии представляет две стороны, две совершенно противоположные стихии: одну – эллинско-христианскую ... другую – римско-государственную... Обе участвовали в жизни византийской, созидая ее или губя, обе отозвались на Востоке после падения Византии и отзываются до наших дней».

Алексей Хомяков¹

Этот краткий текст – не более чем отрывочные заметки, без всякого притязания на «охват» неохватной темы. Вдобавок, автор – не византолог, и права его высказываться на византийские темы вообще сомнительны. Однако уже и те отдельные стороны феномена Византии, с которыми сталкивали меня мои занятия в философии и антропологии, рождали любопытное, специфическое впечатление, которое я попытаюсь передать: впечатление, что этот феномен сегодня крайне актуален для нас, но в то же время – амбивалентен, так что его актуальность неоднозначна, она одновременно питает разные, едва ли не противоположные тенденции современной отечественной реальности.

Начну с предмета, наиболее мне знакомого в византийском мире. В моих исследованиях формаций личности, религиозных и антропологических практик я довольно систематически занимался изучением византийской мистико-аскетической традиции, исихазма. Как ныне признано и в научном, и в церковном сознании, исихазм – критически важное слагаемое феномена Византии, ядро и стержень византийской духовности, глубинная основа духовного и нравственного склада византийского человека. Что крайне существенно, эта роль или миссия исихазма не ограничилась собственно Византией, она перешагнула ее границы как в пространстве, так и во времени. Она была воспринята во всех частях Византийского Сообщества, ибо полноценные ветви исихастской традиции образовались во всех ареалах Восточного христианства, в том числе, и в России; специалисты иногда говорят даже, что исихазм обрел вторую родину на Руси. В историческом же измерении, исихазм пережил крушение Византии. В православных странах, которые на века оказались лишены независимости и государственности, исихазм стал одной из главных опор народного сознания, незаменимой частью тех внутренних ресурсов, защитных сил, которые помогали сохранить духовную и культурную идентичность. В дальнейшем и по сей день исихазм пребывал и пребывает живой традицией, что играет большую роль и в фонде исторической памяти православного сознания, и в кругу начал, формирующих и движущих это сознание.

Таким образом, исихазм – это, несомненно, актуальная часть византийского наследия; и есть целый ряд аспектов, в которых он актуален и ценен не только для России и Православия. Чтобы дать представление о многомерности явления и его значения, я укажу три различных аспекта, в которых современная актуальность исихазма проявляется во все более широком горизонте.

Поставим первым научный, достаточно узкий аспект. Уже немалый период исихазм выступает как обширное поле, на котором активно разворачиваются междисциплинарные

¹ А.С.Хомяков. Примечание к статье: Голос грека в защиту Византии // Он же. Полн. собр. соч. М., 1914. Т.3. С.367.

исследования – исторические и патрологические, богословские и философские, психологические, культурологические... По существу, тут сложилась целая область науки с динамическим развитием, где получаемые результаты меняют состояние научного знания во многих сферах. Сложилось и многонациональное профессиональное сообщество, куда входили и входят многие выдающиеся ученые, гуманитарии и богословы не только из православных стран, но также и стран Запада. Со стороны Православия ряд открывают преп. Феофан Затворник и еп. Порфирий (Успенский), еще в XIX в., за ними могут быть названы еп. Василий (Кривошеин), прот. Иоанн Мейендорф, из Греции – митроп. Иерофей Влахос, иером. Феоклит Дионисиат, из Сербии – митроп. Амфилохий Радович, еп. Афанасий Евтич, из Румынии – о. Думитру Станилоаэ, архим. Иоаникие Балан... – можно было бы привести много еще имен. Что же до Запада, то стало уже традицией, что в круг ведущих авторитетов в изучении исихазма входят представители католической науки: сначала то был о. Мартин Жюжи, затем ему наследовали о. Ириней Осэр, кардинал Фома Шпидлик, а ныне такую роль играют о. Герхард Подскальски и проф. Антонио Риго. Наряду с отдельными исследованиями, осуществляются и большие проекты, объединяющие все научное сообщество: к примеру, уже около двадцати лет проводятся ежегодные конференции по православной духовности и аскетике в католическом монастыре Спаса Преображения в Бозе, на севере Италии. И в целом, деятельность этого сообщества – несомненный пример синергии, плодотворного сотрудничества на ниве византийского наследия.

Но, в известном смысле, такой научный аспект является только внешним: исихазм и византийское наследие выступают здесь лишь как объект изучения. Тем не менее, есть и многие стороны, в которых исихазм актуален и ценен самим своим существом, внутренним содержанием. Все в большей мере современный христианский мир открывает и признает, что многие существенные элементы молитвенной жизни христианина, церковного устройства, христианской этики имеют корни в православно-аскетической традиции, и сегодня эта традиция продолжает быть важным фактором в сохранении устоев христианского существования, христианской нравственной дисциплины и строя личности, движимого устремлением ко Христу. Здесь ценность и значение исихазма выходят за рамки Православия. Еще в постановлениях Второго Ватиканского собора говорилось, что «на Востоке процветала иноческая духовность,... которая стала своего рода источником латинских религиозных учреждений»², то есть, если продолжить, и источником действующего устройства латинской церкви. Вслед за тем, папа Иоанн Павел II в энциклике «Свет с Востока» указывает на общехристианскую ценность самого принципа священнобезмолвия, на котором стоит исихазм. Энциклика утверждает: «Все мы нуждаемся в таком молчании, преисполненном ощущения благоговейного присутствия... Все, верующие и неверующие, нуждаются в том, чтобы научиться такому молчанию, которое позволяло бы Другому говорить... а нам понимать Его слово»³. Подобные свидетельства говорят, что в современном мире исихазм действенно и успешно служит преодолению антивизантийского мифа. Он признается важной частью фонда непреходящих общехристианских ценностей, которые равно необходимы и в нашей сегодняшней христианской жизни; и это – новый, более широкий аспект актуальности исихазма.

Этот аспект ведет нас и еще дальше. В суждениях энциклики рядом ставятся верующие и неверующие, за исихазмом тут утверждается не только общехристианская, но и общечеловеческая, универсальная ценность. И современные исследования исихазма обнаруживают в нем все более значительное и разнообразное содержание, обладающее такой ценностью. В числе главных направлений этих исследований – исихастская

² Второй Ватиканский Собор. Постановление об Экуменизме *Unitatis redintegratio*, 15. Цит. по: Апостольское послание «Свет с Востока»... Ватикан, 1995. С.13-14.

³ Апостольское послание «Свет с Востока»... Ватикан, 1995. С.35-36.

антропология, раскрывающая, какой образ человека формируется в исихастской практике христоцентрического Богообщения, возводящего к обожению. Как здесь выясняется, в восхождении к обожению по знаменитой «Райской Лестнице» исихастского опыта происходит личностное строительство, человек обретает личность и идентичность: *конституируется*. Иными словами, исихазм реализует определенную парадигму конституции человека – а именно, конституции на пути синергии и обожения, встречи и соединения с Божественными энергиями – и предстает, таким образом, как школа формирования личности. При этом, важно заметить, что в исихастской практике личность формируется полномерно, не только в индивидуальных, но и в социальных измерениях. На раннем своем этапе, в эпоху египетских Отцов-пустынников, исихазм должен был создать основу искусства Умного Делания, выработать тонкие методики концентрации внимания и непрестанной молитвы. Эти задачи требовали от аскета полной сосредоточенности на переустройстве «внутреннего человека», и для этого – абсолютного исхода из мира, отказа от всякого участия в социальной жизни. Но далее, с обретением зрелости в духовном опыте, происходит возврат аскета к общению и обществу, в одних случаях ограничивающийся сообществом монахов, но в других – включающий и выход в мирскую жизнь для помощи, научения, совета ближним. Здесь происходит своеобразная «исихастская социализация», при которой исихастские начала вносятся в межчеловеческие отношения, в социальные роли.

Исихастские модели личностного строительства и, в особенности, исихастские стратегии социализации весьма актуальны и ценны в наши дни. Современная антропологическая ситуация несет признаки кризиса, ибо человек неуправляемо меняется, и многие из идущих изменений выражают негативные тенденции. Человек развивает радикальные и экстремальные тренды, тренды, размывающие его идентичность (как в виртуальных практиках) или стремящиеся вообще отбросить ее (как в практиках, заточенных к Постчеловеку). В обществе разрушаются устоявшиеся типы и способы социализации, появляются новые, связанные с ведущими современными процессами – глобализацией, компьютеризацией, виртуализацией – и человек с беспокойством замечает, что эти новые механизмы социализации и коммуникации обедняют его личность и его отношения с другими людьми, заставляют его утрачивать свою человечность. В этих условиях, исихастские установки социализации, исихастские личностные практики открывают возможности противостояния кризисным тенденциям. Они способны доставить противовес рискам и вызовам современности – тенденциям виртуализации человека, перехода к Постчеловеку, обеднения и формализации общения. И это значит, что исихазм сегодня – это еще и важный духовно-антропологический ресурс, который мы находим в византийском наследии.

Но разговор о византийском наследии никак не может ограничиться исихазмом. Не только исихазм, но даже Православие в целом – лишь одно из крупных слагаемых феномена Византии – византийского сознания и византийского культурно-цивилизационного организма. Организм этот изначально непрост, сложившие его факторы принадлежат разным мирам. Большинство описаний и обсуждений Византии начинается с указания трех ее фундаментальных составляющих – к примеру, так пишет Г.Острогорский: «Римская государственность, греческая культура и христианская вера суть главные источники византийского развития. Без любого из этих трех элементов сущность Византии немислима»⁴. Все эти три столпа Византии – совершенно разной природы и, разумеется, в византийской жизни они не существовали независимо и отдельно, но постоянно, сложно взаимодействовали меж собой. Нам сейчас наиболее существенны взаимоотношения первого и последнего, государственности и веры. Речь

⁴ Г.Острогорский. История Византийского государства. М., 2011. С.64.

идет, конкретней, о римской имперской государственности; и она, в отличие от привычной нам европейской государственности Нового Времени, включает в себя даже не просто связь с религией, но мощную религиозную компоненту, как часть собственного внутреннего содержания. Начиная с Цезаря и особенно Августа, Империя обретает религиозную основу в виде особого *культа Императора*, куда входит божественное почитание персоны Императора, клятва его гением, воскурение фимиама перед его статуей, строительство храмов в его честь, где ему приносятся жертвы... Участие в этом культе – главный гражданский долг подданного Империи. Это – идейное и сакральное ядро римской государственности, и оно прочно перешло в византийскую имперскую государственность. «Культе Императора – единственный античный культ, сохранившийся после официального принятия христианства при Константине I и Феодосии», – констатирует авторитетный «Словарь античности». Но этот государственный культ – ярко выраженный *языческий* культ! Как таковой, он не может не расходиться с христианскою верой – и в итоге, два столпа Византии вступают в непростое, напряженное взаимодействие меж собой: вера стремится христианизировать Римскую Империю, Империя же, в свою очередь, стремится обьязычить, паганизировать или точнее, в согласии с этимологией, *опоганить* веру. Так фиксирует это обстоятельство Н.Н.Алексеев, крупный философ и государствовед из первой эмиграции: «В Византии... от столкновения евангельского учения с языческой государственностью произошла своеобразная равнодействующая»⁵. Это довольно удачная формула, но далее, разумеется, надо раскрыть, какова же была эта равнодействующая.

Имеется изобилие фактов, черт, способных породить впечатление, что языческие элементы не только выжили, но и получили преобладание. Подобный взгляд был долгое время доминирующим в науке. Как отмечает крупнейший современный византист Ж.Дагрон, в его формирование главный вклад был внесен «римокатолицизмом, но не без помощи прогрессивного крыла русской православной мысли»⁶. Не уходя в глубь времен, в качестве выразителя католического антивизантизма надо назвать, прежде всего, учнейшего М.Жюжи (1878-1954), российского же – Владимира Соловьева, который писал, не обинуясь: «Государство римско-византийское сохранило совершенно языческий характер, в нем не произошло решительно никакой существенной перемены. Нельзя указать ни одного сколько-нибудь значительного различия между государственным строем при язычнике Диоклетиане и при quasi-христианах Феодосии или Юстиниане»⁷. Такая позиция предполагала, что христианская Византия сохранила языческое обожествление Императора – чему находили богатые подтверждения в придворных церемониалах типа проскинезы (простиранья ниц) и проч. – и очень естественно выводила к пресловутой концепции «цезарепапизма», согласно которой в Византии кесарь себя сделал «папой», Император узурпировал прерогативы главы Церкви – притом, при ее собственном благоволении и содействии. Концепция прочно закрепилась, а ярлык «цезарепапизм» надолго стал одним из самых расхожих и популярных в западном и прогрессистском дискурсе о Византии. Еще в «Очерках византийской культуры» (1919) почтеннейшего П.В.Безобразова, принадлежавшего к школе акад. В.Г.Васильевского, упоминается как нечто бесспорное «цезарепапизм, несомненно преобладавший в Византии» и утверждается, что «теория симфонии ... включает в себе скрытый цезарепапизм»⁸; апологетами цезарепапизма автор представляет крупнейших канонистов Вальсамона и Хоматиана, св. Симеона Солунского...

И все же с развитием науки эта концепция была оставлена, а с нею и целый набор других антивизантийских «предрассудков», по выражению Ж.Дагрона; как он находит,

⁵ Н.Н.Алексеев. Христианство и идея монархии // Путь (Париж). 1927. №6.С.21 (Репр. изд.М., 1992).

⁶ Ж.Дагрон. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме». СПб., 2010.С.369.

⁷ В.С.Соловьев. Философские начала цельного знания // Он же. Полн. собр. соч. в 20 тт. Т.2. М., 2000. С.200.

⁸ П.В.Безобразов. Очерки византийской культуры. Пг., 1919.С.56, 59.

привели к этому «вселенский дух и просто историческая объективность». Разумеется, столкновение религиозности христианской и языческой в конституции византийского государства – имелось, и отрицаться никак не может; однако «равнодействующая» этого столкновения на поверку оказывается иной. Современного научного анализа на базе полного корпуса данных не выдерживают ни представление об обожествлении персоны Императора (вопреки наличию императорского культа), ни утверждение о том, что Император себе присваивал иерейскую харизму (хотя постоянно случались ситуации, которые были на волос от подобного присвоения). Это тонкое «балансирование на грани» Дагрон передает фразой парадоксальной и мастерской: «Ни один византийский правитель не утратил разум настолько, чтобы провозгласить себя «императором и иереем», однако ни один из них не переставал мыслить себя таковым»⁹.

Сейчас нас, однако, интересует не столько «преодоление предрассудков», сколько само содержание равнодействующей, истинные место и роль неискорененного язычества в византийской государственности (и других сферах византийского бытия). Пусть за императорским культом в Византии не стояло политической теологии, утверждавшей обоготворение Императора, как в языческих эллинистических монархиях; пусть не было и цезарепапистской узурпации. Но абсолютно невозможно отрицать религиозного, сакрального понимания феномена Империи! Вот уж за нею божественность утверждалась всегда и категорически, она сполна наделялась сакральной санкцией и сакральным закреплением. Уже в самом раннем очерке политической теологии Византии у Евсевия Кесарийского принималось, согласно Ж.Дагрон, что изначально, «в замысле божественного домостроительства Империя уже стала провиденциальным орудием человеческого спасения»¹⁰. Аналогично пишет и С.Рансимен: Византия – это «империя, конституция которой была основана на чисто религиозном убеждении, что империя есть образ Царства Божия на земле»¹¹. И уже понятно отсюда, что «христианство освятило не столько личность императора как таковую, сколько его власть, место, и лишь в связи с этим – самого императора»¹².

Итак, в политической теологии Византии имел место «примат идеи царства по сравнению с идеей царя»: центр тяжести, главная идеологическая нагрузка и главное сакральное обеспечение – не за Императором, а за Империей. Но вот что важно заметить и подчеркнуть: каким бы ни был предмет этого обеспечения, оно было сугубо языческим делом, хотя исполнялось средствами христианской обрядности и языком христианского учения. Ибо *христианская, евангельская религиозность не дает почвы не только для обожествления Императора, но и для сакрализации Империи*, будь то в форме ее признания «образом Царства Божия» и «провиденциальным орудием спасения» или в форме Юстиниановой «симфонии». Так пишет о. Иоанн Мейендорф: «Как бы добросовестно ни читать Новый Завет, там не найти указания на... «симфонию» между Царством Божиим и «миром сим»; скорее – на напряженность между частными, неадекватными и неполными достижениями человеческой истории и абсолютной надеждой на иной мир, где Бог будет «всяческая во всем»»¹³. Поэтому то «религиозное убеждение», на котором основана конституция византийской империи, есть в корне языческое убеждение; и нет недостатка в свидетельствах ученых – притом, разных конфессий и разных школ – приходящих к такому выводу. Вот выводы о. Александра Шмемана: «Обращение Константина не повлекло за собой никакого пересмотра, никакой переоценки теократического сознания Империи, а напротив, самих христиан, саму

⁹ Ж.Дагрон. Цит. соч. С.6.

¹⁰ Там же. С.172.

¹¹ С.Рансимен. Византийская теократия // Он же. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998.С.142.

¹² Г.Л.Курбатов. Политическая теория в ранней Византии // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984.С.98.

¹³ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003.С.160.

Церковь ... в Империи заставило видеть богоизбранное и священное Царство... Теория Юстиниана укоренена в теократическом сознании языческой Империи, для которого государство есть священная и абсолютная форма мира, его смысл и оправдание»¹⁴. Вполне созвучны им выводы Ж.Дагрона: «С язычеством ... императорская идеология продолжала оставаться связанной... власть по-прежнему оставалась втайне языческой»¹⁵. Без труда можно найти и другие подобные оценки.

Как легко понять, в этих оценках – двоякое суждение: не только о византийской государственности, но и о византийской религиозности. Религиозное сознание Византии, воспринимая влияние языческого теократического сознания, начинает «видеть в Империи богоизбранное и священное Царство»: иными словами, оно наделяет Империю статусом сакрального института, совершает сакрализацию Империи. Эту очевидность мы уже констатировали, но сейчас взглянем на нее со стороны структуры сознания: она значит, что в структуре византийской религиозности усиливается *установка сакрализации реальности* (утверждения прямой причастности Божественному каких-то явлений или вещей мира сего). Данная установка – универсальная принадлежность религиозного сознания, но в разных его формациях она занимает очень разное место; и, в частности, одно из главных размежеваний между языческой и христианской религиозностью – именно в их отношении к сакрализации. Для краткости упрощая, можно сказать, что в язычестве это безусловно господствующая установка, но в христианстве она играет лишь весьма ограниченную роль: как *освящение*, она участвует в конституции литургической сферы, и круг явлений, охватываемых ею, определяется Евхаристией и остальными таинствами Церкви, оставаясь в границах литургической реальности.

Главная же, доминирующая установка – в корне иная, она соответствует, на евангельском языке, «поклонению в духе и истине» (Ин 4,24), всецелому устремлению человека к соединению со Христом в Духе Святом, к синергии и обожению, по православному учению. И вовсе не потому лишь мы начали обсуждение с исихазма, что это «мне лучше всего знакомо». Исихазм оттого и признан ныне ядром православной духовности, что исихастская практика создавалась с единственной целью добывания квинтэссенциального христианского опыта – опыта восхождения к обожению. Подвижники признаются подлинными носителями этого опыта, как в предшествующие эпохи – апостолы, а затем мученики. Хранимая и культивируемая в исихазме «установка обожения» отвечает аутентично христианской религиозности; тогда как установка сакрализации (которую следует отличать от укорененного в Евхаристии сакраментально-литургического освящения) не передает уникальность и новизну Благой Вести, толкая византийское сознание назад, к язычеству.

Надо притом заметить, что, получая свободу, установка сакрализации отнюдь не ограничивается сферой власти и государства. Это – общая установка, определенный тип отношения к реальности, который может сказываться в любых сферах. На другом полюсе от высоких имперских сфер – повседневное существование человека, и здесь сакрализация тоже получила усиленное развитие. Произвольное расширение круга явлений, наделяемых причастностью Божественному, выражается тут, прежде всего, в разрастании, гипертрофии культового символизма, когда стремятся пронизать сакрализующим культом и ритуалом едва ли не весь порядок земного существования. И можно сказать, пожалуй, что по этому пути в России заходили дальше, чем в Византии. Славянство моложе эллинизма, и тут ближе были пласты архаической, примитивной религиозности, для которой «все полно богов», а еще больше – бесов, и которой близка тенденция к тотальной сакрализации и личного, и общественного бытия. Эта тенденция рождает такие известные явления нашей духовной истории как «догматизация обряда»,

¹⁴ Прот. А.Шмеман. Исторический путь Православия. Париж, 1989.С.104, 195.

¹⁵ Ж.Дагрон. Цит. соч. С.372, 367.

«сакрализация быта», «обрядоверие». В них пережитки славянского язычества получали христианское оформление и христианскую легитимацию от парадигмы сакрализации, пришедшей из Византии в составе транслированного на Русь Восточно-христианского дискурса. Стоглавый Собор 1551 г. всего более послужил догматизации обряда; и с нею в широком сознании поселилось прочное представление, что всякое изменение обрядности – ересь, измена вере. Поэтому через сто лет обрядовая реформа Никона вызывает истовый отпор и приводит к трагедии Раскола: как видим, эту трагедию приходится тоже отнести к воздействиям византийского наследия! Характерно, что в борьбе с Расколом властям пришлось сделать решения Стоглава секретными – так родился еще один стереотип, коренящийся в установке сакрализации и доживший до наших дней.

Что же до обрядоверия и сакрализации быта, то они сложили колоритную стихию народной жизни, которая умиляла бытописателей, а для многих ученых служила доказательством глубочайшей православности русского народа. Но эта стихия провалилась на историческом экзамене. За считанные годы – моментально, по историческим меркам! – Русь Православная стала СССРом, где православные были малозаметными гонимыми маргиналами, а миллионы прежних обрядоверцев обрели советское сознание, нередко и присоединяясь к гонителям. Свойства обрядоверческого сознания это неплохо позволяют. Если вера не имеет опоры в высших, интеллектуальных слоях сознания, эти слои нетрудно заполнить большевистской или иной идеологией, ясно показывающей б. православному, что попы обманывали его.

Так постепенно мы возвращаемся к нашим дням и к главной теме об актуальности византийского наследия. Нет сомнений, с сакрализацией тоже связана самая высокая актуальность. «Отзываются в наших днях», по выражению Хомякова, и проблема христианской Империи, и формация религиозности, которая ограничивается обрядоверием и граничит вплотную с суеверием. Ущербность обрядоверческой формации не вызывает сегодня споров; однако совсем иное – в «имперском вопросе». Мы напомнили консенсус специалистов, говорящий, что Византийская Империя отнюдь не безоговорочно может быть названа «христианской империей»: она имеет религиозную конституцию, но соответствующая религиозность – языческой, а не христианской природы. В то же время, в своей теологии и идеологии она не желает этого признавать; напротив, она усиленно себя утверждает даже «христианнейшей». Расчленив это сращение, расцепить эти два пласта, две в корне разные формации сознания – даже в принципе невозможно. В.В.Бибихин фиксирует эту невозможность с полной четкостью: «Относительно едва ли не преобладающего числа византийских авторов и исторических лиц современному историку хотелось бы знать, были ли они истинно христианами или втайне язычниками. Дело не в нехватке исторического материала, а в том, что мы от себя навязываем византийцам вопрос, который они сами не спешили ставить и даже поставив решать»¹⁶. И в итоге – практически вся византийская речь обретает «неисправимую двусмысленность всего говоримого». Гибридный и смутный, в высшей мере двусмысленный феномен!

Такова же и его роль в российской истории. Языческий культ государства, меняя обличья, становясь то ближе, то дальше от византийского прототипа, фальшиво объявляя себя то христианнейшим, то гуманнейшим, сопровождает всю историю нашего отечества. Двусмысленно и то, как сегодня вновь вбрасывают этот прототип в общественное сознание, то исподволь, а то и прямо выдвигая его как образец в сегодняшних поисках новых ориентиров для российской государственности. Так пишет в своем послесловии к фундаментальному труду Ж.Дагрона его переводчик А.Е.Мусин: «Темы царя и Византии... подпитываются на самом высоком уровне. На поддержку этой идеи брошены киноиндустрия и помпезные конференции... Монархия остается вождельной мечтой

¹⁶ В.В.Бибихин. К византийской антропологии // Точки – Puncta. 2001. Т.3-4(1). С.25.

многих»¹⁷. Естественно является мысль: не следует ли уйти совсем от этого мутноватого византийского наследия? не будет ли это прямее, смелее, чище?

«Иногда от постоянного всматривания в тайну России, от постоянного занятия большевизмом, в душе поднимается непреодолимая тоска и возникает соблазн ухода в искусство, философию, науку. Но соблазн быстро отступает. Уйти нам нельзя и некуда»¹⁸. – Так заканчивает Федор Степун свои знаменитые мемуары «Бывшее и несбывшееся». *Mutatis mutandis*, и я скажу это о нашей теме. И феномен Византии, и феномен Империи со всем их язычеством неотделимы уже от судеб России, от русского христианства. За много столетий, в них вложен неизмеримый капитал – отнюдь не только иллюзорных и обманых теологий и технологий, но и честных попыток настоящего следования заявленным христианским ценностям. «В Византии искренне пытались создать христианскую человеческую общность, которая была бы созвучна небесной»¹⁹, – пишет сэр Стивен Рансимен, никак не склонный идеализировать Византию. Отыскиваемые сегодня модели и стратегии новой государственности должны учитывать историю и чувствовать органику российского государственного бытия; и стоит постараться, чтобы идеи и чаяния наших предшественников не были целиком отброшены как чистое заблуждение.

Что надо сделать – это даже довольно ясно. О. Александр Шмеман выразил задачу отчетливой формулой: «переоценка государства в свете христианского учения о мире»; и мы сегодня можем раскрыть эту формулу в ее философском содержании. Понятно, что государственная модель, в которой Империя мыслится как «подобие Царствия Божия на земле» и как «человеческая общность, созвучная небесной» (отсыл к Юстиниановой идее «симфонии»), связана не только с языческой теократией, но и с платонической онтологией, предполагающей сущностную, эссенциальную связь мира с Богом. Но в православном богословии, эта связь – не по сущности, а лишь по энергии; и потому мы должны, в первую очередь, констатировать, что *концепция христианской империи как богоустановленного, сакрально санкционированного государства идет вразрез с православным богословием энергий*.

Данный вывод ставит нас сразу в новую ситуацию, открывает новое русло рассуждения. Мы понимаем, что, оценивая феномен Империи, а также и все другие византийские и восточно-христианские формации общества и государства, мы непременно должны обратиться к паламитскому богословию энергий как последнему зрелому этапу развития православной мысли. Расхождение этого богословия с имперским культом, различие их онтологических предпосылок – лишь первое наблюдение, надо идти глубже. Связь Бога и человека, ergo, Бога и мира, по энергии – специфический род связи, конституирующий иную реальность и иную процессуальность, динамику мирового бытия, нежели связь по сущности, предполагаемая античной мыслью, равно как и классической европейской метафизикой. Паламитское богословие совершило отказ от эссенциализма, «преодоление метафизики», в проблеме человека и личности, в сфере антропологии (хотя и здесь остается еще немало открытых проблем). *Необходимо продолжить дело св. Григория Паламы, распространив его энергийный дискурс, концепции богословия энергий на уровень социальной реальности, в область учения об обществе и государстве*. Это – масштабная и нелегкая, глубоко творческая задача; но лишь на пути ее решения возможен основательный Государственный Проект для восточно-христианской цивилизации. Это путь кардинального, но конструктивного пересмотра имперских концепций. Напротив, все попытки их реанимации и внедрения в старом виде несут лишь фатальное повторение

¹⁷ А.Мусин. Послесловие переводчика // Ж.Дагрон. Цит. соч. С.417.

¹⁸ Ф.Степун. Бывшее и несбывшееся. Т.2. Нью-Йорк, 1956. С.429.

¹⁹ С.Рансимен. Цит. соч. С.226.

старой спеси и старых иллюзий, старой фальши, двусмысленности, умолчаний, манипуляций... – всего нашего «как всегда»!

Некоторые начальные вехи для открывающегося пути видны сразу. Как уже многократно отмечали, христианское учение о мире не может вести к сакральному обоснованию Империи; и ясно также, что энергичная связь мира и Бога не обеспечивает сакрализации вообще никаким мирским институциям в их статичном существовании; не доставляет она и обоснования Юстиниановой «симфонии». Но, с другой стороны, это содержательная связь, и она позволяет делать не только подобные негативные суждения. В согласии с нею, «симфония» невозможна, однако возможна синергия; невозможна «созвучность», однако возможно со-устремление. И это значит, что устройство социально-государственной сферы, согласное с христианской энергичной икономией, не должно выражаться в сакрализации институций, но может выражаться в создании определенных социальных и государственных практик и стратегий, в содействии одним таким практикам и отказе от других, и т.п. Опыт такого рода исподволь возникал и в самой Византии в эпоху Исихастского Возрождения 14 в., и надо взглянуть заново на эту уникальную эпоху под данным углом зрения.

Весьма существенно также, что в религиозном сознании при этом уже не будет той давней двойственности и внутренней напряженности, которую породила взаимная чужеродность исихастской установки обожения и установки сакрализации с ее языческими корнями. К исихастской аскезе мы вновь должны в заключение вернуться, чтобы вновь подчеркнуть ее ключевую роль как незаменимого источника подлинного христианского опыта. Черпать из этого источника, хранить с ним живую связь, ориентироваться на его ценности – единственный надежный способ обращения с колючим кладом византийского наследия.

2012