

ОСМЫСЛЕНИЕ «ВИЗАНТИЗМА» В ПУБЛИЧНЫХ И СОКРОВЕННЫХ ТЕКСТАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

А.В. Корневский

Южный федеральный университет

Аннотация: *Статья посвящена анализу взглядов протопресвитера Александра Шмемана на роль и значение византийской традиции в православном религиозном сознании и церковной жизни, которые можно рассматривать в качестве прямого продолжения и своего рода эпилога полуторавекового, начатого П.Я. Чаадаевым, русского спора о «византийском наследии». Автор фокусирует внимание на сравнительном анализе высказываний Шмемана о «византинизме» в опубликованных работах и его «Дневниках» и приходит к выводу, что несмотря на кажущиеся расхождения между публичными и дневниковыми суждениями Шмемана о «византинизме», они не противоречат друг другу и обусловлены исключительно различиями дискурсов.*

Ключевые слова: *протопресвитер Александр Шмеман, византинизм, православие, церковь, теократия, романтизация.*

Тема «византийского наследия» (византизма/византинизма) является одним из сквозных мотивов русской религиозно-философской и политической мысли XIX–XX столетий. Она волновала отечественных интеллектуалов более века — от начала царствования Николая I, знаменовавшего кризис русского европеизма, до межвоенного периода, после чего эти сюжеты перекочевали из эмигрантской литературы в англо-американские «советологические» тексты, зажив новой жизнью в эпоху Холодной войны. Пожалуй, «первооткрывателем» темы «византийского наследия России» в современном политическом дискурсе можно считать П.Я. Чаадаева: именно он ранее других почувствовал нотки разочарования русской политической элиты в Европе как идеологическом и культурном эталоне, подспудное и поначалу не вполне вербализованное стремление найти альтернативу этому идеалу. Сыграв на опережение и словно дразня своих оппонентов, озадаченных поиском неевропейской идентичности, Чаадаев объявил виновницей всех русских бед ту самую *la misérable Byzance*, к которой охранители самодержавия обращались в поисках вдохновения: «Что мы делали о ту пору, когда в борьбе энергического варварства северных народов с высокою мыслью христианства складывалась хранина современной цивилизации? Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания» [Чаадаев 1989: 48].

Ответная — апологетическая — трактовка роли Византии в русской истории была дана Ф.И. Тютчевым, К.Н. Леонтьевым, Ф.М. Достоевским и целым сонмом публицистов, подвизавшихся на ниве «восточного вопроса».

В свою очередь, чаадаевские мотивы проступают в философии всеединства В.С. Соловьева, а также — с разной степенью критицизма по отношению к «византийскому наследию» — в сочинениях русских философов-эмигрантов: Г. Флоровского, А.В. Карташева, Н.А. Бердяева. Своего рода эпилогом к этому эмигрантскому спору, полностью исчерпавшему себя в послевоенные годы, стали размышления о «византинизме» протоиерея Александра Шмемана.

Первым публичным выражением его взглядов на сей предмет стала статья «Судьба византийской теократии», датированная 13 декабря 1946, и опубликованная № 5 журнала «Православная мысль» следующего, 1947 г. Ключевая идея этой работы выражена уже в первом ее параграфе: «Не подлежит сомнению, что центральной проблемой истории Византийской Церкви, от разрешения которой зависит правильное понимание византинизма во всех его проявлениях, является вопрос о византийской системе церковно-государственных отношений» [Шмеман 1947]. Подводя итоги своих размышлений, о. А. Шмеман делает вывод об исторической исчерпанности идеи «византинизма», воплощённой в теократическом строе Римской империи: «Государство давно уже потеряло свою религиозную природу, некогда оправдывавшую свое освящение Церковью. Но вот у православных не только не ослабел, но усиливается этот религиозный национализм, подменивший веру в Церковь и ее самодовлеемость языческим поклонением плоти и крови и несправедливой верой в их абсолютную ценность. Вот эта националистическая гордыня, это похваление плотью и кровью, свободу от которой принёс нам Христос, — это и есть та болезнь церковного сознания, преодолеть которую нужно через трезвое и внимательное углубление в трагический урок византийской теократии. „Если не покаетесь, то все так же погибнете“, — говорит Христос. И не пора ли христианам, перед лицом языческого национализма, заливающего мир кровью, вспомнить светящие нам из далёкой юности Церкви слова безымянного автора: „Христиане род третий... всякая чужбина им отечество и всякое отечество чужбина“ (Послание к Диогнету, V, § 5). Быть может тогда, когда больше будем жить нашим единым настоящим Отечеством — небесным, — откроется нам снова и истинная — ибо христианская — ценность наших земных отечеств» [Шмеман 1947].

Эти мысли нашли свое дальнейшее развитие в главном историко-богословском труде о. А. Шмемана «Исторический путь православия», впервые опубликованном в 1954 г. Не будет преувеличением сказать, что тема «византинизма» является лейтмотивом всей книги. При этом в его трактовке автор попытался найти некую «равнодействующую» основных подходов русских религиозных философов. С одной стороны, размышляя об исторической роли Византии, Шмеман, в духе В.С. Соловьева, А.В. Карташева и Н.А. Бердяева, говорит о «внутренней ограниченности ее религиозно-политической идеи» [Шмеман 1993: 316], видит в ней опасные зародыши разившегося позже «религиозного национализма» (о чем столь много и страстно писал Н.А. Бердяев, видевший глубинное родство в русском православном и коммунистическом мессианстве, в идеях «Третьего Рима» и «Третьего Интернационала» [Бердяев 1990: 117–118]): «В славянском „параграфе“ византинизма Церковь и Царство порождены одной идеей, одним и тем же мировоззрением, идущим от Империи, хотя и против Империи направленным. Именно в этой вражде — основной грех византийского наследия, который в смутах и соблазнах изживается в наши дни» [Шмеман 1993: 316]. В то же время, признавая определяющее значение наследия Византии для судеб славянства, он словно бы вторит известным словам К.Н. Леонтьева об «организующей» роли византизма [Леонтьев 1997: 303], хотя и оговаривается об «отравляющем» воздействии «теократического мессиан-

низма»: «Славянское христианство было и осталось, прежде всего, точным отображением, повторением и развитием христианства византийского. И если это славянское православие отделить от внешних, политических судеб его, то остаётся действительно единый Православный мир, имеющий одно лицо, питающийся одними и теми же корнями, насыщенный одним и тем же духом. И это единство оказалось сильнее политических и национальных разделений. Славянство явило себя творчески восприимчивым к лучшим плодам византийского церковного предания — к идеалу обожения, озарения, „светлого космизма“, как говорят теперь. Византизм одновременно и отравил славянство своим теократическим „мессианизмом“ и навсегда оплодотворил его неисчерпаемым богатством своего халкидонского, богочеловеческого устремления. Об этом молчаливо свидетельствуют, помимо святых, преподобных, мучеников — изумительное религиозное искусство балканских Церквей, только сейчас открывающее миру свою духовную красоту. Здесь — лучшее свидетельство о глубоком воцерковлении славянской „психеи“, лучший плод христианской Византии» [Шмеман 1993: 317].

При этом стоит заметить, что свою оценку взглядов Леонтьева, в которых «слышится действительное (и такое редкое даже в те дни) исповедание вселенскости Православия» [Шмеман 1993: 338], отец Александр даёт с прямой ссылкой на Н.А. Бердяева. В то же время, говоря о начале кризиса русского византизма, его «замене западным влиянием», «латинствующем богословии» Петра Могилы и его последователей, роковом значении «встречи с Западом» [Шмеман 1993: 367], он явно — почти текстуально — следует за «Путиями русского богословия» прот. Г. Флоровского.

Эти же переключки обнаруживаются и в докладе Шмемана «Духовные судьбы России», прочитанном им в апреле 1977 г. на русском симпозиуме в Церкви Казанской Божьей Матери в г. Си-Клифф (штат Нью-Йорк). Развивая столь важный для его понимания «византизма» тезис о деформирующем эффекте государственной опеки над церковью, он прямо ссылается на последнего обер-прокурора Синода и одного из своих наставников в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже: «Антон Владимирович Карташев очень точно говорил, что тонкий организм Церкви похрустывал в объятиях византийской теократии. Этот хруст рёбер церковных мы слышим уже на протяжении веков. Так что пора бы уже сказать государству то, что когда-то сказал Максим Исповедник, когда его привели в тюрьму: „Не ваше дело заниматься Церковью“. И не кому-нибудь, а блаженнейшему, благочестивейшему христианскому императору сказал. И пора понять, что никакой опеки Церкви никогда не было нужно. Не было нужно в прошлом. Не нужно в настоящем. Не нужно будет и в будущем. Не надо нам обер-прокуроров победоносцевых, куроедовых. Оставьте Церковь в покое, поймите, что от Церкви нельзя требовать: так, вот тут послужи миру, там послужи миру. Церковь тем служит миру, что являет в нем неотмирное Царство» [Шмеман 1994]. При этом следует обратить внимание, что, осуждая «византизм» как религиозно-политическую теорию и практику, Шмеман в качестве примера истинно христианского отношения к левиафану государства и понимания миссии церкви ссылается именно на византийский духовный опыт.

Итак, мы обратились к нескольким текстам Шмемана о «византизме», написанным в диапазоне тридцати лет, и на этом весьма значительном временном отрезке мы, казалось бы, можем наблюдать устойчивый идейный континуитет. Однако к тому моменту, когда был прочитан доклад «Духовные судьбы России», его автор уже четыре года вёл дневник, которому доверял самые сокровенные мысли, порой разительно отличавшиеся от публичных высказываний. Так, например, мы находим в «Дневниках» весьма характерное признание о времени работы автора над статьёй «Судьба византийской теократии»: «Я вспоминаю, как в ка-

кой-то момент моей жизни, после нескольких лет увлечения (под влиянием о. Киприана¹, конечно) „византизмом“, Византия стала для меня скучной и пресной. Я почувствовал, что отождествление Православия с византизмом — губительно, грозит сужением православного сознания. Православие нуждается не в возврате к византизму, а в оценке этого последнего, в оценке его места в истории и жизни Церкви. А вместо этого произошёл как раз „возврат“, превративший Византию в идола» [Шмеман 2005: 80].

Ещё откровеннее — о работе над «Историческим путём православия»: «В идеале изучение истории Церкви, конечно, должно освобождать человека от порабощения прошлому, типичного для православного сознания. Но это так в идеале, увы. Помню, как медленно я сам освобождался от идолопоклонства Византии, Древней Руси и т. д., от увлечения, от „игры“» [Шмеман 2005: 123–124]. От страницы к странице все чаще появляются горькие сетования Шмемана на «большую религиозность» современного православия, увлечение «исторической чешуёй», «побеги в Византию» [Шмеман 2005: 48]. В современной ему церкви отец Александр видит одновременно и слишком много идеологии, пленённости «веком сим» в ущерб живому исповеданию веры, и, наоборот, чрезмерное отгораживание от реальности, «отрешённость» от всего мирского, в том числе и культуры: «Этот кризис обойти Православие не может, это вопрос о веках совершенно отрешённой церковности, о духовном крахе сначала Византии, а потом — России. Но как силен образ этого отрешённого Православия, какое сильное алиби он делает людям, как легко и „благочестиво“ — гарантируя чистую совесть — даёт он православным „право“ в конце концов мириться со всяким злом» [Шмеман 2005: 78]. В этом Шмеман видит глубокую и, увы, не осознаваемую многими «псевдоморфозу православия»² [Шмеман 2005: 78].

И именно «византизм» видится Шмеману тем маркером, который отличает «православие с маленькой буквы» от «подлинного Православия» [Шмеман 2005: 78]: «Как объяснить самому себе, прежде всего, что я *люблю* Православие и все больше и больше убеждён в его истине, и все больше и больше *не люблю* Византии, Древней Руси, Афона, то есть всего того, что для всех — синоним Православия. Я бы умер со скуки на „конгрессе византистов“. Только самому себе я могу признаться в том, что мой интерес к Православию обратно пропорционален тому, что интересует — и так страстно! — православных» [Шмеман 2005: 236–237]. Далее ещё жёстче: «Думал о том, как я бесконечно духовно устал от всего этого „православизма“, от всей этой возни с Византией, Россией, бытом, духовностью, Церковью, церковностью, благочестием...» [Шмеман 2005: 331]. Снова и снова возвращается Шмеман к волнующей и даже пугающей его тенденции к ритуализации и «романтизации» православия — «литургическому слепому консерватизму», культу «прошлого» и «внешнего», сопряжённому с «апокалиптизмом», «ненавистью к современному миру (а не к „миру сему“)» [Шмеман 2005: 547]. Этот агрессивный «романтизм» («*мечтание*, примат чувства, „сердца“ над „различением“, истиной и т. д., ...отталкивание от реальности во имя мнимой реальности, ... вера в *иллюзию*») [Шмеман 2005: 547]) пленил православие, превратив его в «гетто» даже в США — стране, поставляющей на экспорт всему миру реализм и прагматизм: «В Америке — редукция Православия к иконам, всяческому „древнему“ пению и все тем же „афонским“ книгам — о духовной жизни. Торжествует «византизм», но без присущего ему космического охвата. Я не могу отделаться от чувства, что все это прежде всего *роман-*

¹ Имеется в виду учитель и наставник Шмемана в годы его учёбы в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже архимандрит Киприан (Константин Эдуардович Керн, 1899–1960).

² Термин «псевдоморфоз», означающий искажение культуры под воздействием чуждых ей заимствований, был введён О. Шпенглером для характеристики Петровских преобразований в России [Шпенглер 1998: 193, 197], был воспринят Шмеманом, скорее всего, через Г. Флоровского, писавшего о «псевдоморфозе православия» под воздействием западных влияний в XVII–XVIII вв. [Флоровский 1937: 89].

тизм. Любовь к этому образу Православия, и любовь потому как раз, что этот образ так радикально отличен от образа *современного* мира... Бегство, уход, сведение Православия к себе, защита его всевозможными „рогатками“» [Шмеман 2005: 539].

Ограничимся этими цитатами, хотя подобных суждений в «Дневниках» предостаточно.

Итак, на первый взгляд контраст между прижизненными публикациями Шмемана и его дневниковыми записями может показаться разительным, если не шокирующим. И не мудрено, что на православных сайтах несть числа обвинениям Шмемана — «светского литературного критика» [Phillips 2011], «мизантропа, невлюбившего дело, которому должен служить» [Друзь 2011] — в гордыне и лицемерии, «духовном нигилизме» [Карелин 2011], «протестантизме» и «реформационном посыле» (правда одни говорят об этом в комплементарном [Бачинин 2012], другие — в обличительном [Phillips 2011] смысле) и даже — «тотальном противостоянии Православию» [Вершилло 2014]. И особенно достается «Дневникам», вызвавшим, по словам Г. Померанца, «невротическую реакцию у православных фундаменталистов» [Померанц 2008]. Как пишет один из «антимодернистов», именуемый «Дневники» не иначе, как «скандальнейшие» [Друзь 2010], «в них он прямо признается в своей ненависти к Православию, ... к целым государствам и народам, особенно к сыгравшим наибольшую роль в защите и укреплении нашей веры — Византии, Руси, русским и грекам» [Друзь 2011].

Но насколько существенными окажутся расхождения между публичными и *сокровенными* суждениями отца Александра, если сопоставить их, задействовав «эмоциональный фильтр», т. е. памятуя, что писание для себя не может быть таким же, как *urbi et orbi* (есть ведь не только цензура, но и добровольная самоцензура, обусловленная этикетом, тактом, наконец, элементарными приличиями). Добавим к этому, что и сам Шмеман, чрезвычайно склонный к саморефлексии, очень остро осознавал неизбежность и опасность вольной и невольной подстройки автора под адресатов его текстов: «Снимая маску, „шокируешь“ людей: как это он стал самим собой? А маской исправляется все: и то, что говоришь, и то, что делаешь. И как легко растворить личность в маске и полюбить эту маску...» [Шмеман 2005: 39]. Собственно, это и стало одним из главных побудительных мотивов отца Александра к ведению дневника в последнее десятилетие его жизни — ощущение усталости («чувство, что играешь какую-то роль» [Шмеман 2005: 17]) и желание хоть отчасти освободиться перед лицом себя самого от тех неизбежных условностей и самоограничений, которые налагали на него эти роли: «Декан, протопресвитер, профессор: иногда (особенно вот в такое одинокое солнечное утро, как сегодня) острое чувство, что все это не имеет никакого отношения к моей личности» [Шмеман 2005: 39].

Итак, насколько же существенны расхождения между публичными и дневниковыми высказываниями отца Александра о «византийском наследии»? В опубликованных работах Шмеман признает своего рода исторические заслуги «византинизма», но отказывает ему в праве на существование в современности, хотя, подчиняясь нормам публичного дискурса, делает это достаточно сдержанно. В «Дневниках» Шмеман не скован этими условностями, да и, как справедливо заметил Н.К. Гаврюшин, «дневник он вёл для одного себя, но отнюдь не для „младенцев в вере“» [Гаврюшин 2008]. К тому же, отец Александр писал о современной ситуации, а не о «делах давно минувших дней», поэтому у него просто не было повода для каких-либо высказываний «со знаком плюс». Но ведь и в печатных текстах Шмеман отказывал «византинизму» в праве на существование в сегодняшнем мире.

При этом, даже в самых жёстких своих высказываниях о «византинизме» на страницах «Дневника» Шмеман признает одну его неоспоримую историческую заслугу, которой как раз и недостаёт сегодняшнему православию — универсализм, «космический охват» в противовес «религиозному национализму» и заукливание во «внешнее и внутреннее гетто». И это напрямую корреспондируется с оценками Византии и «византинизма», высказанными

Шмеманом в его опубликованных работах: «В византийском церковном обществе много зла, много грехов. Но одного в нем нет — самодовольства» [Шмеман 1993: 242]. В свою очередь, в дневниках мы находим прямое продолжение этой мысли о губительности для христианства духа самоуспокоенности и сытого «безвыходного» благополучия, делающего человека глухим к эсхатологической «запредельности», т. е. именно того духа «неисправимой буржуазности», который столь свойствен западному христианству. Описывая свои впечатления от службы в епископальной церкви, отец Александр пишет: «Глядя на этих чистеньких, благополучных „буржуев“, благочестиво, стройными рядами подходивших к причастию, я думал, что не хватает тут „бедных“ и „страдающих“. Потом почувствовал, что дело не в этом. В византийской Св. Софии, наверное, было в тысячу раз больше и золота, и богатства, и „душешевного ожирения“. Но вот не была Византия „буржуазной“» [Шмеман 2005: 281].

Как видим, при всем кажущемся отличии оценок «византинизма», содержащихся в записях дневника протопресвитера Александра Шмемана, от суждений, высказывавшихся им в историко-теологических исследованиях и публичных выступлениях, между ними нет принципиальных противоречий. Разумеется, они не идентичны, однако имеющиеся расхождения обусловлены исключительно различиями дискурсов и отнюдь не вступают в конфликт друг с другом. По сути, и в том, и в другом случае мы имеем дело с одной и той же концепцией, выраженной двумя разными способами. В публичных текстах Шмеман признает заслуги Византии в становлении христианской церкви и просвещении народов, подчёркивая, что это стало возможно именно благодаря «космизму» и высокому эсхатологизму религиозности византийцев, ее «несоотнесённости» с «миром сим»; он также признает историческую неизбежность византийской теократии, хотя и оговаривается, что в этом строе было много зла. Но при этом Шмеман категорически не приемлет «византинизм» наших дней, считая, что он исторически себя исчерпал и должен быть полностью изжит из церковной жизни. В дневниковых записях мы видим инверсию той же противительной конструкции: две ее части, разделённые союзом «но», меняются местами: Шмеман решительно осуждает «бегство в Византию» в современном православии, но делает это именно потому, что, по его мнению, сегодняшний «византизм» превратился в игру и фальшивку, начисто лишившись как раз того высокого духа универсализма и устремлённости в запредельное, который и был единственным оправданием «византинизма» прошлых эпох. Тем не менее, предупреждение об угрозе «романтизации» православия достаточно явно (*sapienti sat!*) присутствует и в публикациях Шмемана, хотя именно в его «Дневниках» оно выражено несравненно яснее и с поистине пророческой страстью. Сегодня, когда «византизм» снова «в тренде», это предупреждение звучит как никогда актуально.

Бачинин В.А. 2012. Византизм и антивизантизм — *Интернет-газета «Мирт»*. — № 4 (81). — Доступно: <http://gazeta.mirt.ru/stat-i/vzglyad/post-1554/>. — Проверено: 12.08.2017.

Бачинин В.А. 2013. Историческая теология Александра Шмемана — *Свободная мысль*. — № 1.

Бердяев Н.А. 1990. *Истоки и смысл русского коммунизма*. — М.: Наука.

Вершилло Р. 2014. Идеология Протоиерея Шмемана. — *Антимодернизм.ру*. — Доступно: <http://antimodern.ru/schmemann-ideology/> — Проверено: 12.08.2017.

Гаврюшин Н.К. 2008. «Священство не должно быть профессией»: протопресвитер Александр Шмеман — *Научный богословский портал «Богослов.ру»*. — Доступно: <http://www.bogoslov.ru/text/361386.html>. — Проверено: 12.08.2017.

Друзь И. 2011. Идеология священника Александра Шмемана — *Афон — Бог — Человек — Русские рассказы — Русская боль...* — Доступно: <http://afon-ru.com/Afon-palomniches>

tvo.Igor-Druz.Ideologiya-svyashennika-Aleksandra-SHmemana-Kak-voshishaet-menya-Amerika-e-glubokaya-sushnost — Проверено: 12.08.2017.

Друзь И. 2010. Протопресвитер А. Шмеман и пустота — Проблемы церковной жизни. 27 мая. — Доступно: http://ruskline.ru/analitika/2010/05/27/protopresviter_ashmeman_i_pustota/ — Проверено: 12.08.2017.

Карелин (архим. Рафаил). 2011. Новый подвид модернизма. Монашество из лабораторий Шмемановичей — *Церковный дневник*. — Доступно: <http://comandante1.livejournal.com/178623.html> — Проверено: 12.08.2017.

Леонтьев Н.К. 1997. Византизм и славянство — *В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией*. — М.: Логос.

Померанц Г. 2008. Поиски подлинного. Александр Шмеман в зеркале «Дневников» — *Континент*. — № 135. — Доступно: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/135/po21-pr.html> — Проверено: 12.08.2017.

Флоровский Г.В. 1937. *Пути русского богословия*. — Париж.

Чаадаев П.Я. 1989. Философические письма — Чаадаев П. Я. *Статьи и письма*. — М.: Современник.

Шмеман А. 1947. Судьба византийской теократии — *Православная мысль*. — № 5. — Доступно: <http://pagez.ru/olb/dv1/50.php> — Проверено: 12.08.2017.

Шмеман А. 1993. *Исторический путь православия*. — М.: Паломник.

Шмеман А. 1994. Духовные судьбы России — *Новый мир*. — № 3. — Доступно: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1994/3/relig.html — Проверено: 12.08.2017.

Шмеман А. 2005. *Дневники. 1973–1983*. — М.: Русский путь.

Шпенглер О. 1998. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. — Т. 2: *Всемирно-исторические перспективы*. — М.: Мысль.

Phillips A. 2011. Comparing Notes: The Diaries of Fr Alexander Schmemann and Russian Church Unity in the Diaspora. — *Orthodox England on the 'net*. — Доступно: <http://orthodoxengland.org.uk/comprnotes.htm> — Проверено: 12.08.2017.