

**Сергей Сергеевич Хоружий** –  
основатель и директор АНО «Институт  
Синергийной Антропологии»

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

Алексей Хомяков

# Колючий клад: византийское наследие в его обоюдоострой актуальности

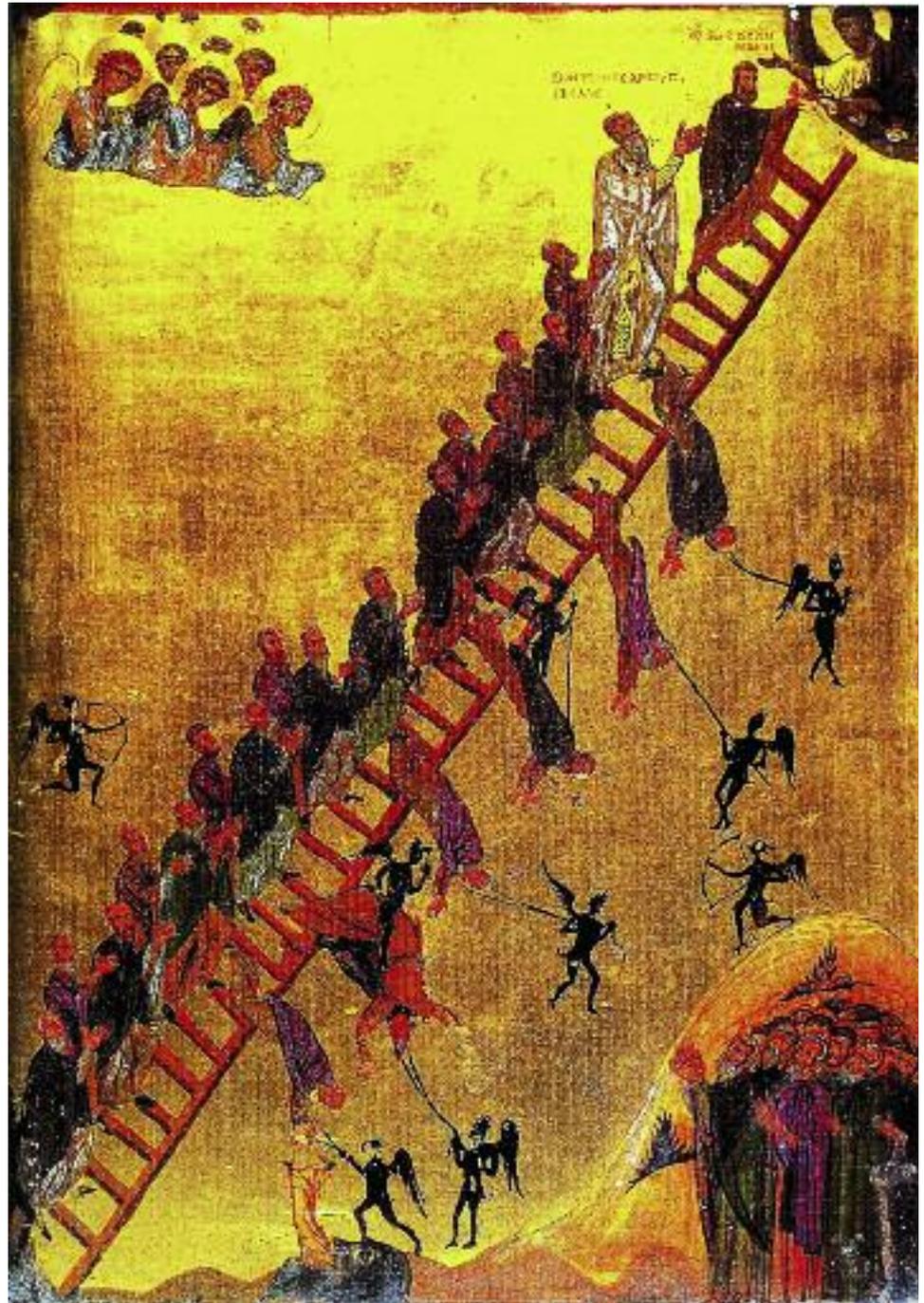
**Э**тот краткий текст – не более чем отрывочные заметки, без всякого притязания на «охват» неохватной темы. Вдобавок автор – не византолог, и права его высказываться на византийские темы вообще сомнительны. Однако уже и те отдельные стороны феномена Византии, с которыми сталкивали меня мои занятия в 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 одновре-

менно 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 весьма 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. Крайне суще-

ственно, что 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 повсюду в ареале восточного христианства, в том числе и в России. Специалисты иногда даже говорят, что исихазм обрел вторую родину на Руси. В историческом же измерении исихазм пережил крушение Византии. В православных странах, которые на века оказались лишенными 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, причем 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 диапазоне.

Поставим первым научный — достаточно узкий — аспект. Уже немалый период исихазм выступает как обширное поле, на котором активно разворачиваются междисциплинарные исследования — исторические и патрологические, богословские и философские, психологические и культурологические. По существу, тут сло-



Икона «Лестница Иоанна Лествичника», XII век

**В восхождении к обожению по знаменитой «райской лестнице» исихастского опыта происходит личностное строительство, человек обретает личность и идентичность — конституируется.**

жилась целая область науки с динамическим развитием, где получаемые результаты меняют состояние научного знания во многих сферах. Сформировалось и многонациональное профессиональное сообщество, куда входили и входят выдающиеся ученые, гуманитарии и богословы не только из православных стран, но также из стран Запада. Со

стороны православия ряд открывают — еще в XIX веке — преподобный Феофан Затворник и епископ Порфирий (Успенский). За ними могут быть названы епископ Василий (Кривошеин), протоиерей Иоанн Мейендорф, из Греции — митрополит Иерофей Влахос, иеромонах Феоклит Дионисиат, из Сербии — митрополит Амфилохий Радович, епископ

Афанасий Евтич, из Румынии — отец Думитру Станилоэ, архимандрит Иоаникие Баллан. Можно было бы привести еще много имен. Что же до Запада, то стало уже традицией, что в круг ведущих авторитетов в изучении исихазма входят представители католической науки: сначала то был отец Мартин Жюжи, затем ему наследовали отец Ириней Осэр, кардинал Фома Шпидлик, а ныне такую роль играют отец Герхард Подскальски и профессор 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. Есть, однако, и многие стороны исихазма, делающие его ценным и актуальным в самом его существовании, внутреннем содержании. Все в большей мере современный христианский мир открывает и признает, что 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», то есть, если продолжить, и источником действующего устройства латинской Церкви. Папа Иоанн Павел II в энциклике «Свет с Востока» указывал на общехристианскую ценность самого принципа священнобесмолвия, на котором стоит исихазм. В энциклике утверждалось: «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». Благодаря подобным свидетельствам, в современном мире исихазм действительно 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 антропология, раскрывающая, какой образ человека формируется в исихастской практи-

ке христоцентрического Богообщения, возводящего к обожению. В восхождении к обожению по знаменитой «райской лестнице» исихастского опыта происходит личностное строительство, человек обретает личность и идентичность — конституируется. То есть исихазм реализует определенную парадигму конституции человека — а именно, конституции на пути синергии и обожения, встречи и соединения с Божественными энергиями — и становится, таким образом, школой формирования личности. 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 требуют 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 имеет признаки кри-



Павел Рыженко. Муравейник. 2004

зиса, ибо человек неуправляемо меняется и многие из происходящих перемен имеют негативную направленность. Человек развивает радикальные и экстремальные тренды, тренды, размывающие его идентичность (как в виртуальных практиках) или стремящиеся вообще отбросить ее (как в практиках, направленных 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 приходящие механизмы социализации и коммуникации обедняют его личность и его отношения с другими людьми, заставляют его утрачивать человечность. В таких условиях исихастские установки социализации, исихастские личностные практики открывают возможно-

**Все в большей мере современный христианский мир открывает и признает, что существенные элементы молитвенной жизни христианина, церковного устройства, христианской этики имеют корни в православно-аскетической традиции.**

сти противостояния кризисным тенденциям. Они способны стать противовесом 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 византийского наследия.

■ Но разговор о византийском наследии 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 изна-

чально непросто, сложившие его факторы принадлежат разным мирам. Большинство описаний и характеристик Византии начинается с указания трех ее фундаментальных составляющих. Процитируем, к примеру, Георгия Острогорского: «Римская государственность, греческая культура и христианская вера суть главные источники византийского развития. Без любого из этих трех элементов сущность Византии немислима». Все три названные столпа Византии — совершенно разной природы и, разумеется, в византийской жизни они не существовали независимо и отдельно, но постоянно сложно взаимодействовали между собой. Обратимся к взаимоотношениям первого и последнего



**Ценность и значение исихазма выходят за рамки православия. Еще в постановлениях Второго Ватиканского собора говорилось, что «на Востоке процветала иноческая духовность», ставшая «своего рода источником латинских религиозных учреждений».**

— государственности и веры. Конкретнее речь идет о римской имперской государственности. Она, в отличие от привычной нам европейской государственности Нового времени, включает в себя даже не просто связь с религией, но мощный религиозный компонент как часть собственно внутреннего содержания. Начиная с Цезаря и особенно Августа империя обретает религиозную основу в виде особого культа императора, в который входит божественное почитание его персоны, клятва его гением, воскурение фимиама перед его статуей, строительство храмов в его честь, в том числе и для принесения ему жертв. 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 христианской верой — и в итоге два столпа Византии вступают в непростое, напряженное взаимодействие между собой: вера стремится христианизировать Римскую империю, империя же, в свою очередь, стремится обьязычить, паганизировать или, точнее, в согласии с этимологией, *опоганить* веру. Так фиксировал это обстоятельство Николай Алексеев, крупный философ и государствовед из

эмиграции первой волны: «В Византии <...> от столкновения евангельского учения с языческой государственностью произошла своеобразная равнодействующая». 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 долгое время доминировал в науке. Как отмечает крупнейший современный византист Жильбер Дагрон, в его формирование главный вклад был внесен «римокатолицизмом, но не без помощи прогрессивного крыла русской православной мысли». Не уходя вглубь времен, в качестве выразителя католического антивизантизма надо назвать прежде всего ученого Мартина 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». Такая позиция предполагала, что христианская Византия сохранила языческое обожествление императора. Тому были многие подтверждения в придворных церемониалах типа проскинезы (простираания ниц) и проч. А далее мысль очень естественно приходила отсюда 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 Павла Владимировича Безобразова, принадлежавшего к школе академика Василия Григорьевича Васильевского, упоминается как нечто бесспорное «цезарепапизм, несомненно, преобладавший в Византии», и утверждается, что «теория симфонии <...> заключает в себе скрытый цезарепапизм». Апологетами цезарепапизма автор представляет крупнейших канонистов Вальсамона и Хоматиана, святого Симеона Солунского.

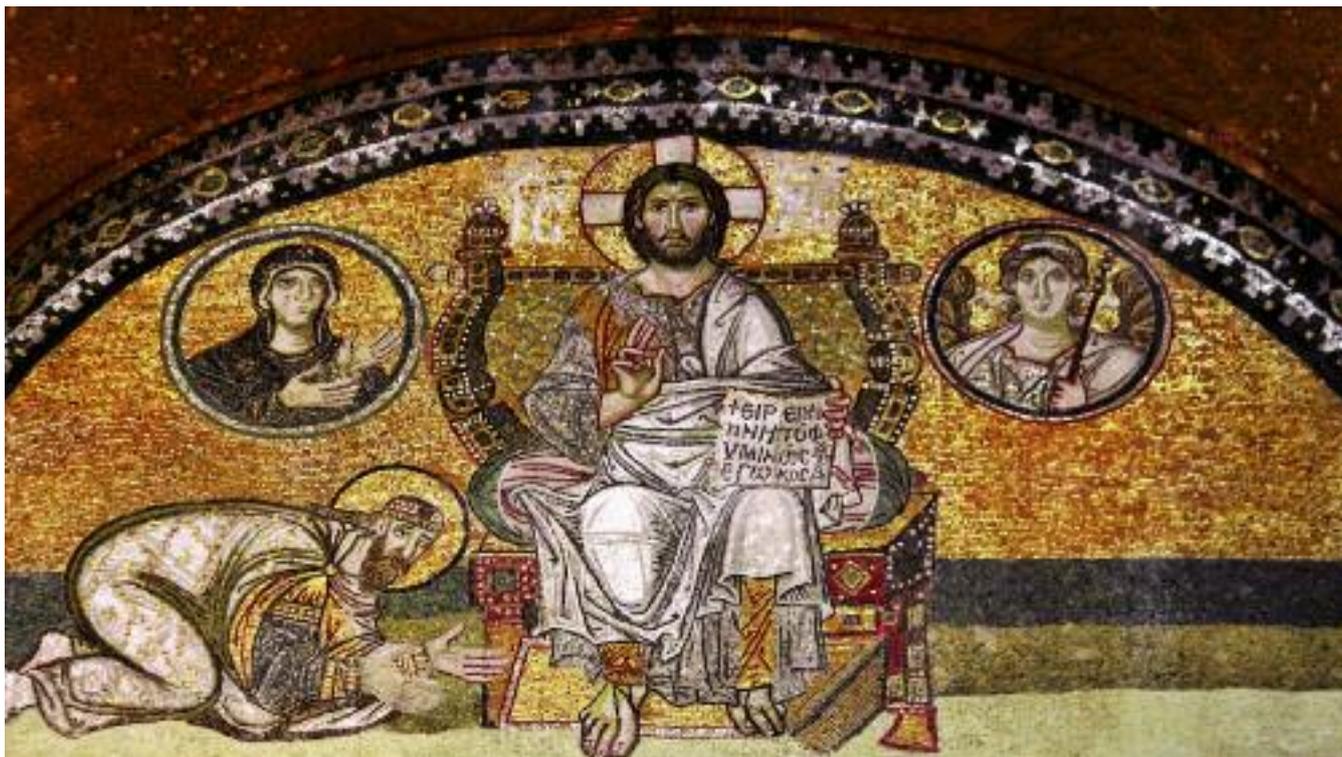
И все же с развитием науки эта концепция была оставлена, а с нею и целый набор других антивизантийских «предрассудков», по выражению Дагнона. Как он находит, привели к этому «вселенский дух и просто историческая объективность». Разумеется, столкнове-



**Культ императора – идейное и сакральное ядро римской государственности, и оно прочно перешло в византийскую имперскую государственность. Но этот государственный культ – ярко выраженный языческий культ!**

ние религиозности христианской и языческой в конституции византийского государства имелось и отрицаться никак не может. Однако равнодействующая такого 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



**Религиозное сознание Византии наделяло империю статусом сакрального института, совершало сакрализацию империи. И в результате в структуре византийской религиозности существенно усиливалась установка сакрализации реальности.**

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».

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 не-

возможно 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 утверждалось, что изначально, «в замысле божественного домостроительства, империя уже стала провиденциальным орудием человеческого спасения» (Дагрон). Аналогично пишет и Стивен Рансимен: Византия — это «империя, конституция которой была основана на чисто религиозном убеждении, что империя есть образ Царства Божия на земле». 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» (Георгий Курбатов).

Итак, в политической теологии Византии имел место «примат идеи царства по сравнению с идеей царя» (Курбатов): центр тяжести, главная идеологическая нагрузка и главное сакральное обеспечение — не за императором, а за империей. Но 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 человеческого спасения» или в форме юстиниановой «симфонии». Так пишет отец 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». 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 утверждения отца Александра Шмемана: «Обращение Константина не повлекло за собой никакого пересмотра, никакой переоценки теократического сознания империи, а напротив, самих христиан, саму 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». Вполне созвучны им заключения Дагрона: «С язычеством <...> императорская идеология продолжала оставаться связанной <...> власть по-прежнему оставалась втайне языческой». 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, начинало воспринимать империю «богоизбранным и священным Царством». Оно наделяло империю статусом сакрального института, совершало сакрализацию империи. И в результате в структуре византийской религиозности существенно усиливалась установка сакрализации реальности (то есть утверждения прямой причастности Божественному каких-то яв-

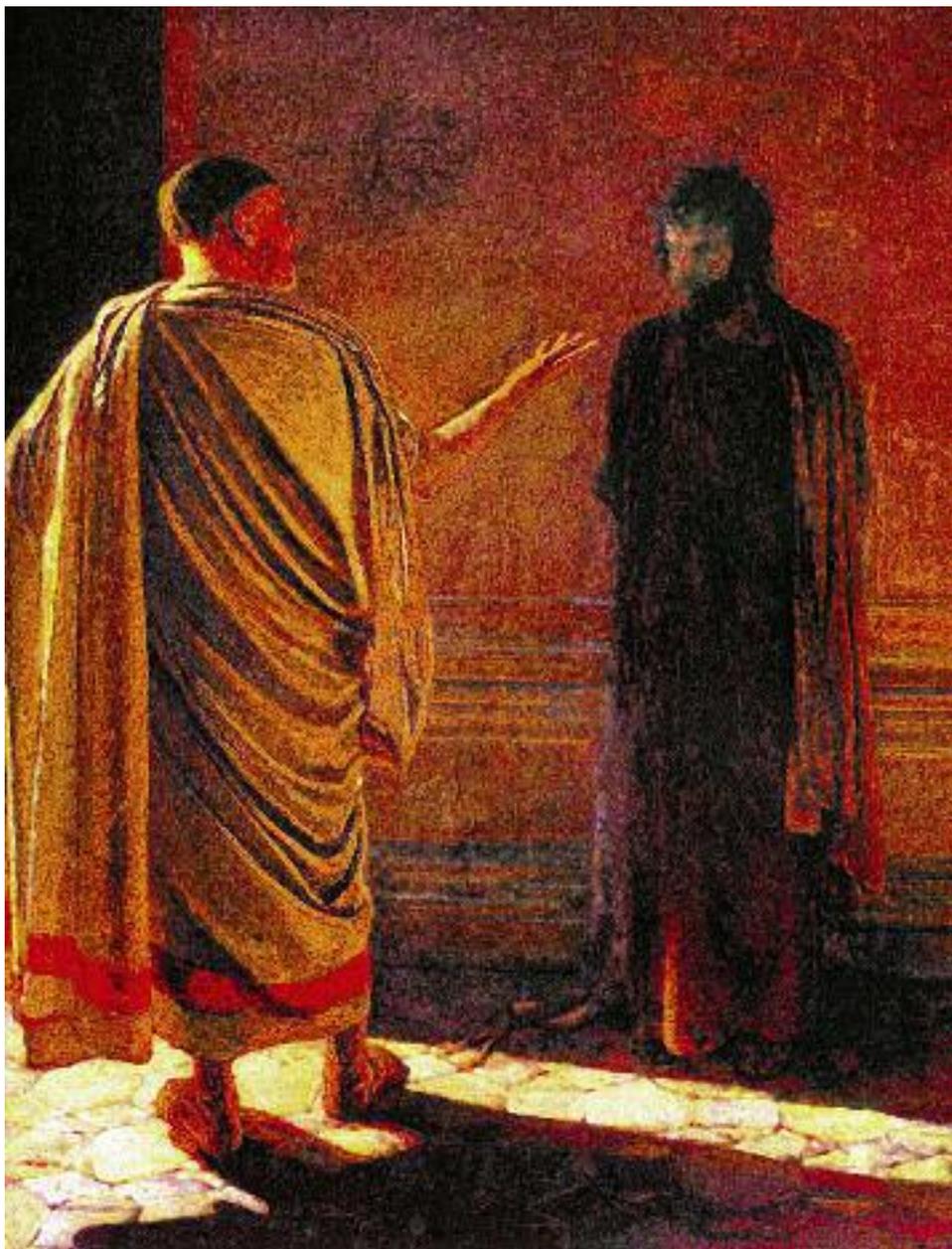


Преображение. 1408

**Хранимая и культивируемая в исихазме установка обожения отвечает аутентично христианской религиозности, тогда как установка сакрализации не передает уникальность и новизну Благой Вести, толкая византийское сознание назад, к язычеству.**

ний или вещей мира сего). Такая установка — универсальная принадлежность религиозного сознания, но в разных его формациях она занимает очень разное место. Одно из главных размежеваний между языческой и христианской религиозностью — именно в их отношении к сакрализации. 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.



Николай Ге. Что есть истина? 1890

**Концепция христианской империи как богоустановленного, сакрально санкционированного государства идет вразрез с православным богословием энергий.**

Главная же, доминирующая установка — в корне иная, она соответствует поклонению, на евангельском языке, «в духе и истине» (Ин. 4: 24), всецелому устремлению человека к соединению со Христом в Духе Святом, к синергии и обожению, по православному учению. Исихазм оттого и признан ныне ядром православной духовности, что исихастская практика создавалась с единственной целью добыва-

ния квинтэссенциального христианского опыта — опыта восхождения к обожению. Подвижники признаются подлинными носителями этого опыта, как в предшествовавшие 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.

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. По этому пути в России, пожалуй, 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, которой близка тенденция к тотальной сакрализации и личного, и общественного бытия. Эта тенденция рождает такие известные явления нашей духовной истории, как догматизация обряда, 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 восточнохристианского дискурса. Стоглавый собор 1551 года всего более послужил догматизации обряда. С этой догматизацией в широком сознании поселилось прочное представление, что всякое изменение обряд-



ности — ересь, измена вере. Поэтому через сто лет обрядовая реформа Никона вызвала истовый отпор и привела 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.

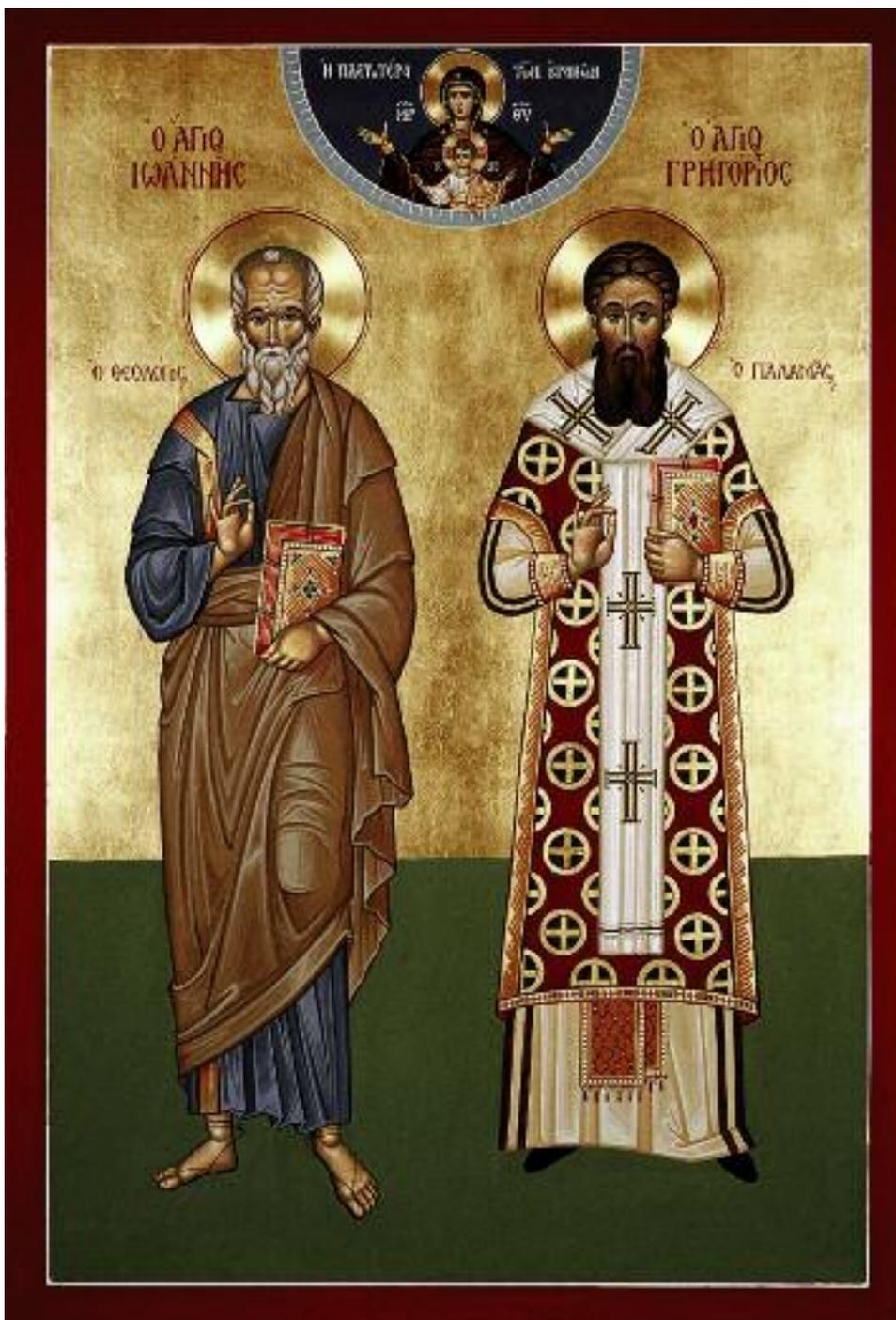
Что же до обрядоверия и сакрализации быта, то они сложили колоритную стихию народной жизни, которая умиляла бытописателей, а для многих ученых служила доказательством глубочайшей православности русского народа. Но эта стихия провалилась на историческом экзамене. За считанные годы — моментально по историческим меркам! — Русь православная стала СССР-ом, где православные оказались малозаметными гонимыми маргиналами, а мил-

**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.**

лионы 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 доказывающей вчерашнему 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 ограничи-

вается обрядоверием и граничит вплотную с суеверием. Ущербность обрядоверческой формации не вызывает сегодня споров. Однако совсем иное — «имперский вопрос». Мы вспомнили свидетельства специалистов, доказывавших, что Византийская империя отнюдь не безоговорочно может быть названа христианской империей: она имела религиозную конституцию, но соответствующая религиозность — языческой, а не христианской природы. В то же время в своей теологии и идеологии она не желала этого признавать, напротив, она усиленно себя утверждала даже «христианнейшей». Расчленив это сращение, расцепить эти два пласта, две в корне разные формации сознания даже в принципе невозможно. Владимир Би-



**Паламитское богословие совершило отказ от эссенциализма в сфере антропологии. Необходимо продолжить дело святого Григория Паламы, распространив его энергийный дискурс, концепции богословия энергий на уровень социальной реальности, в область учения об обществе и государстве.**

бихин четко фиксировал такую невозможность: «Относительно едва ли не преобладающего числа византийских авторов и исторических лиц современному историку хотелось бы знать, были ли они истинно христи-

анами 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». И в

итоге — практически вся византийская речь обретает «неисправимую двузначность 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 Дагрона его переводчик Александр Мусин: «Темы царя и Византии <...> подпитываются на самом высоком уровне. На поддержку этой идеи брошены киноиндустрия и помпезные конференции. <...> Монархия остается вождельной мечтой многих». 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» — так заканчивает Федор Степун свои знаменитые мемуары «Бывшее и несбывшееся». *Mutatis mutandis* («с соответствующими изменениями», *лат.*) 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 вло-

жен неизмеримый капитал — отнюдь не только иллюзорных и обманчивых 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», — пишет 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. Отец Александр Шмеман выразил задачу отчетливой формулой — «переоценка государства в свете христианского учения о мире». Вполне возможно раскрыть эту формулу в ее философском содержании. 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. Философский ее фундамент — в платонической онтологии, предполагающей сущностную, эссенциальную связь мира с Богом. Но в православном богословии такая 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.

Этот вывод ставит нас сразу в новую ситуацию, открывает

новое русло рассуждения. Мы понимаем, что, оценивая феномен империи, а также и все другие византийские и восточнохристианские 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 святого 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 восточнохристианской цивилизации. Это путь кардинального, но конструктивного пересмотра имперских концепций. Напротив, все попытки их реанимации и внедрения в старом виде несут лишь фатальное повторение старой спеси и старых иллюзий, старой фальши, двусмысленности, умолчаний, манипуляций... всего нашего «как всегда»!

Некоторые начальные вехи для открывающегося пути

видны сразу. Христианское учение о мире не может вести к сакральному обоснованию империи. Ясно также, что энергийная связь мира и Бога не обеспечивает сакрализации вообще никаким мирским институциям в их статичном существовании, не дает она и обоснования юстиниановой «симфонии». Но в то же время 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. Устройство социально-государственной сферы согласное с христианской энергийной икономией не должно выражаться в сакрализации институций. Но оно может заключаться в создании определенных социальных и государственных практик и стратегий, в действии одним таким практикам и отказе от других. Опыт такого рода исподволь возникал и в самой Византии в эпоху Исихастского Возрождения XIV века. И надо взглянуть заново на эту уникальную эпоху под указанным углом зрения.

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 опять 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. ☩