

ВЛАДИСЛАВ БАЧИНИН

Историческая теология Александра Шмемана

Историческое и биографическое

Судьба русской богословско-исторической мысли XX века драматична. Этот драматизм присутствует в ее текстах и контекстах, внутри дискурсивных пространств церковно-богословского сознания и вовне, проявляется в самом строе размышлений богословов-историков и в событийных коллизиях их биографий. Впрочем, иначе, наверное, и быть не могло, если учитывать дочерние отношения русской исторической теологии со всей российской цивилизацией, которая прошла за десять веков очень непростой исторический путь, пережив к тому же в прошлом столетии геокультурную трагедию и геополитическую катастрофу.

Именно в этом контексте следует рассматривать творчество видного русского богослова и церковного историка Александра Дмитриевича Шмемана (1921—1983). Внук члена Государственного совета Н. Э. Шмемана (1850—1928), сын офицера лейб-гвардии Семеновского полка Д. Н. Шмемана (1893—1958), Александр Шмеман родился в эмиграции, учился в русском кадетском корпусе в Версале и в лицее Карно. В 1945-м

окончил Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, где его учителями были С. Н. Булгаков, А. В. Карташев, Б. П. Вышеславцев, К. В. Мочульский, о. Киприан (Керн). После защиты кандидатской диссертации по истории византийского христианства он был оставлен в институте преподавателем церковной истории и почти сразу же, в 1946 году, рукоположен в священники. В 1951-м Александр Шмеман связал свою судьбу со Свято-Владимирской духовной семинарией в Нью-Йорке, где прошел путь от доцента кафедры церковной истории и литургики до доктора богословия, профессора и декана (руководителя) семинарии. Читал лекции по истории восточного христианства в Колумбийском и Нью-Йоркском университетах. На протяжении почти тридцати лет вел еженедельную авторскую религиозно-просветительскую программу на радио «Свобода», сделавшую его имя широко известным по всему миру.

За этими внешними биографическими данными стоит неординарная личность русского мыслителя, обладавшего сильным аналитическим умом, ярко выраженным социальным темпераментом, широчайшим историко-культурным кругозором, не-

БАЧИНИН Владислав Аркадьевич — профессор, доктор социологических наук (Санкт-Петербург).

тривиальным экзистенциальным «я». Его отличали повышенный интерес к прошлому, тонкое историческое и нравственное чутье, позволившее ему выстроить, хотя и не слишком лицеприятную, но исключительно честную картину русской церковной и духовной истории, которая по сей день рождает множество неоднозначных оценок и острых споров.

То, что Шмеман в силу рождения, воспитания, образования и всей биографии, а также по строю мировоззрения и складу убеждений оказался «западником», не мешало ему сознавать себя русским человеком, искренне и глубоко любить Россию. Оказавшись волею обстоятельств «русским французом», а затем став «русским американцем», он неизменно оставался обладателем русской души, русского сердца, русского ума.

Принадлежность о. Александра к автокефальной Православной церкви в Америке, пребывание в составе ее руководства, сопровождавшиеся фактической дистанцированностью от влияний РПЦ Московского патриархата и институтов советской государственности, порождали, с одной стороны, болезненные чувства отрыва ветви от ствола, но с другой — позволяли трезво оценивать драматические коллизии российской духовной истории, отчетливо видеть противоречия современной церковной жизни. Все эти противоречия не могли не породить в конфессиональном «я» о. Александра глубокие внутренние переживания, острые экзистенциальные коллизии.

Как свидетельствуют его дневники, он, при его несомненной любви к православию, временами признавался себе в том, что остро чувствует свое одиночество среди коллег-священнослужителей. Он страдал от сознания тяжести этого положения и

испытывал мучительное чувство полного бессилия от невозможности изменить то, что ему казалось губительным для судеб церкви: «Как хочется тишины, бегства от этого болтливости христианства, насквозь пропитанного мелкими и болезненными самолюбиями...» (18 мая 1973 года)¹. Но бежать он не мог — да и некуда было бежать. Многое в православии он не любил; но того, что любил, чему был беззаветно предан, что бесконечно ценил, было гораздо больше. Так возникла сложнейшая дилемма: что делать? Если оставаться «в системе», то приходилось волей-неволей принимать ее вместе с ее методами. Если же уходить из нее, то это означало вставать в позу «пророка-обличителя», что вело к погружению в грех гордыни и было неприемлемо для него как христианина. В итоге это состояние раздвоенности и неустойчивости превратилось для него в источник нескончаемых внутренних переживаний и даже страданий.

Однако был в этих страданиях и некий позитив, сказавшийся на творческом сознании Шмемана. Позиция некоторой внутренней обособленности позволяла вынашивать свой, особый взгляд на природу христианства, церкви и церковных традиций. Рождались смелые оценки, возникали свежие мысли и нетривиальные историко-теологические построения. Они, конечно же, еще больше усугубляли ситуацию духовно-интеллектуальной обособленности. И это была цена, которую приходилось платить за каждый шаг мысли на пути ее продвижения вперед.

¹ Здесь и далее сноски и цитаты относятся к электронному тексту «Дневников» А. Шмемана (см. **А. Шмеман**. Дневники, 1973—1983. — www.krotov.info/libr_min/25_sh/me/man_41.htm). Приводимые цитаты маркированы датами, проставленными автором «Дневников».

Кризис исторического христианства

На протяжении всей своей творческой жизни Александр Шмеман был одолеваяем желанием понять суть кризиса исторического христианства и разобраться в природе кризиса русского православия. Он полагал, что ему и его современникам довелось жить в эпоху великого испытания, настоящего экзамена, которому подверглись христианство в целом и православие в том числе. Главный вопрос: сумеют ли они выйти из положения, кажущегося большинству экспертов почти безнадежным, смогут ли творчески преодолеть переживаемый спад? И свою задачу он видел в том, чтобы всемерно помогать выработке ясно-го «христианского ответа» на вызовы тотального кризиса.

Как искренне и глубоко верующий христианин, Шмеман не мог согласиться с утверждениями об исторической «смерти» христианства. Ему представлялось, что критическое состояние этой мировой религии обусловлено намерениями бесчисленного множества людей вынести «за скобки» самое главное, что есть в ней, — Христа. Попытки настойчивой дехристианизации христианства, намеренное «заземление» его сути осуществлялись силами, изображающими свою лояльность к нему, но, по сути, враждебными, разрушительными, связанными с идеями социализма, фрейдизма, либеральной теологии, с новыми направлениями искусства и секулярной философии.

Противоречия, позволяющие говорить о глобальном кризисе христианства, обнажились и предельно заострились в эпоху модерна. Предпосылками этого явились попытки церкви рационализировать свое

слово, отождествить себя с другими социальными институтами, заговорить с миром на его языке, раствориться в миру, пожертвовав своими связями с трансцендентной реальностью. Основания всех этих затруднений и противоречий фактически сосредоточились для Шмемана в проблеме, которую коротко можно назвать проблемой русского византизма. При этом, может быть, самым характерным было то, что византизм обрел внутри его сознания признаки не только научно-теологической, церковно-исторической проблемы, но и личного экзистенциала².

Византизм как личный экзистенциал

Существуют два типа экзистенциалов. Одни высветляют внутреннее пространства человеческого духа и заставляют его устремляться вперед и ввысь. Другие, напротив, затемняют его, сужают духовные горизонты и пригибают к земле. Именно к этому, второму типу Шмеман относил культурно-историческую парадигму, издавна получившую название «византизм» (византинизм). В своем дневнике Шмеман писал: «Я вспоминаю, как в какой-то момент моей жизни, после нескольких лет увлечения

² Экзистенциал — термин, введенный М. Хайдеггером в работе «Бытие и время» (1927) вместо традиционного философского термина «категория». По его мнению, для постижения целостности бытия необходимо создать новые средства, понятия особого рода — экзистенциалы, имеющие обобщенный, а не частичный характер: «бытие-в-мире», «бытие-с-другими», «бытие-к-смерти», «страх», «решимость» и др. Экзистенциалы выражают модусы бытия мира в его неразрывной связи с бытием человеческого сознания, или, что то же самое, модусы человеческого существования в его слиянности с жизненным миром. См. об этом: **П. Гайденко**. Экзистенциал. — «Новая философская энциклопедия». Т. 4. М., 2001.

(под влиянием о. Киприана³, 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 произошел как раз “возврат”, превративший Византию в идола» (1 марта 1974 года).

Для Шмемана духовный крах России XX века, историческое поражение православной церкви — это следствия духовного краха Византии. Русская церковная история неотделима как от ее византийского истока, так и от истории всей российской жизни во всех ее проявлениях. В его глазах это триединство разных, но слившихся в общий поток и устремившихся в одном направлении исторических линий характеризует не только прошлое, но и настоящее России, детерминируя очень многое в ее политической, социальной и духовной судьбе. Византизм, вошедший в плоть и кровь не только церкви, но и государственно-сти, а также социальной повседневности миллионов людей, был, есть и, вероятно, еще долго будет оставаться неотъемлемой принадлежностью русской жизни.

Из этого следовал важный методологический вывод, указывавший на многогранность, многосоставность каждого более или менее значимого факта, явления, события русской истории. Если это факт церковной жизни, то его невозможно исследовать и оценивать без учета влияний

на него византистских и государственных начал; если это факт государственно-общественной жизни, то его полномасштабная картина предполагает учет тех детерминационных векторов, которые исходят от византистско-церковной составляющей, в каких бы формах она себя ни являла.

Если попытаться сформулировать главный тезис исторического богословия Шмемана, то он мог бы выглядеть так: *историческая, социальная, духовная трагедия России в XX столетии — прямое следствие безраздельного самоподчинения Русской православной церкви духу византистского традиционализма со всеми присущими тому девиациями. Этот дух парализовал силы РПЦ, отнял у нее большую часть ее способностей положительно и эффективно воздействовать на российскую общественную жизнь.*

Мысль Александра Шмемана регулярно погружалась в дискурсивное пространство исторической рефлексии, очерченное еще в XIX столетии трудами К. Леонтьева и Вл. Соловьева, их сторонниками и противниками и продолжавшее существовать в качестве поля острейших научных, богословских, философских и идеологических споров. В его глазах византизм выглядел не просто одной из исторических традиций, обреченных после гибели Византийской империи постепенно сойти на нет. Шмеман видел в нем полномасштабную культурную парадигму, мощно и повсеместно предопределявшую очень многое в историческом развитии русской религиозности, духовности и социальности. Эта парадигма заняла позицию альтернативы относительно той модели понимания природы российской цивилизации, основаниями которой принято было считать триединство культурно-ис-

³ Киприан (в миру — Константин Эдуардович Керн) (1899—1960) — православный священнослужитель, архимандрит, богослов, церковный историк. В годы обучения А. Шмемана в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, то есть во второй половине 1930-х годов, был доцентом этого института.

торических блоков, маркируемых словами «Афины—Рим—Иерусалим». Византизм предполагал одно-единственное, доминантное, предпочитаемое всем прочим основание, имя которому «Константинополь».

Шмеман сознавал, насколько для русского сознания сложна, противоречива, болезненна и даже мучительна тема византизма, как много в ней еще неизученного, неосмысленного, непонятого, как избыточно в ней число нерешенных вопросов. Он понимал, что эта тема не является сугубо академической — она затрагивает глубинные основания русской истории и современности. Ее природа такова, что она не позволяет возвыситься над ней, а с неизбежностью ставит исследователя перед выбором, перед задачей собственного самоопределения, требует занять либо провизантистскую, либо антивизантистскую позицию.

Антивизантистский уклон исторических размышлений самого Шмемана нимало не походил ни на голое критиканство, ни на злое брюзжание. Как историк-богослов и священнослужитель, духовно и социально пребывающий не вне, а внутри христианства, искренне любящий Россию и ее культуру, он по определению не мог быть брюзгой-критиканом. В своих дневниках, в записи от 14 ноября 1974 года он признавался, что в молодые годы Византия была для него предметом сильнейшего увлечения, и вспоминал, как медленно потом освобождался от преклонения перед ней.

Византизм как историческая девиация

Позицию избирательной любви к православию, занятую Шмеманом в зрелые годы, его стремление и умение отделять зерна от плевел можно

обозначить как *девиантологический ракурс* в историко-церковных исследованиях честного аналитика, заинтересованного в духовном оздоровлении церкви и потому сосредоточенно и ответственно размышлявшего над природой ее нездоровья, над сутью и причинами тех девиаций, которые обнаружилились в восточном христианстве, стали атрибутами церковной повседневности, обрели статус устойчивых традиций и в конце концов духовно обессилили церковь, парализовали ее способность к продуктивной пастырской и социальной деятельности, заставили миллионы людей отпрянуть от нее.

Идея роковой роли церковных девиаций, придавшая всей концепции Шмемана именно девиантологический уклон, была для него не только плодом многолетних занятий церковной историей, но чем-то вроде личного экзистенциала, тяжкую истинность и болезненную действительность которого он ощущал на себе, на своей личной, профессиональной и творческой судьбе. Этот экзистенциал пронизывал его мировоззрение как богослова, доминировал в его мировосприятии как церковного педагога. Он носил его в себе не как абстрактную, умозрительную идею, но как глубокую, кровоточащую рану, причинявшую каждодневную боль его душе, заставлявшую его дух пребывать в напряженном поиске средств исцеления. Об этом свидетельствуют не столько книги и статьи Шмемана, в которых он не был склонен обострять и без того острые церковные и межцерковные противоречия, сколько его дневники, посмертно изданные близкими. Многие страницы этого глубоко личного, интимного эго-текста, оказались заполнены экзистенциально окрашенными раздумьями об исторической судьбе русского христианства.

Если в главном историко-церковном труде Шмемана, книге «Исторический путь Православия», тема византизма была представлена скупо, эскизно, схематично, то в его дневниках она обрела вид полномасштабной, мотивированной концепции, обоснованной теологически, историологически и психосоциологически. Сам Шмеман объяснял схематичность своих обнародованных историко-теоретических построений малой изученностью церковно-исторической проблематики. Он не единожды ссылаясь на очень большие объемы требуемой исследовательской работы, которая поджидает будущих историков церкви. А поскольку время всесторонне обоснованных публичных выводов было еще впереди, то личный дневник выступал для него чем-то вроде творческой гуманитарной лаборатории, где он подвергал свои исторические гипотезы и богословские интуиции различным аналитическим испытаниям.

Дневниковые записи, высвечивающие различные грани темы византизма, указывают на то, что она постоянно пребывала и в историческом сознании Шмемана, и внутри его экзистенциального «я». Аналитические экскурсии совершались по зову не только сугубо познавательного интереса, но и отвечали сокровенным духовным потребностям их автора, были одним из проявлений его духовных исканий и потому их результаты не предназначались для прижизненной публикации. Вереницы мыслей и чувств, одолевавших его, облекались в формы лексических кристаллов (Шмеман великолепно владел словом; язык и стиль его записей блистательны) и помещались, наподобие экспонатов, в дневник как в личное хранилище профессиональной памяти. Это позволяло рабоче-

му сознанию освобождаться от них, чтобы быть готовым проделывать то же самое с каждой следующей чередой наплывающих новых мыслей. То, что исторические раздумья, имевшие всегда глубоко личную, экзистенциально окрашенную мотивировку, обнаруживали свойство складываться в стройные и убедительные теоретические конструкты, выполнять функции целых блоков возможной историко-церковной концепции, — это происходило уже как бы помимо воли их автора, благодаря его сильному, аналитическому уму, проникавшему в такие глубины исторической реальности, которые от многих были скрыты.

В результате многолетних целенаправленных размышлений действительно сложилась авторская историческая концепция, носившая в каком-то смысле потаенный характер, не предназначавшаяся для всеобщего обозрения, но очень важная для самого о. Александра. Она была для него крайне важна, выполняла объяснительные функции, служила ему опорой в творческой жизни, в профессиональном общении с коллегами, студентами, единомышленниками, оппонентами, являлась чем-то вроде невидимой платформы всех его воззрений на Россию и ее культуру, на их прошлое и настоящее.

«Потаенное» историческое богословие

Существовало еще одно личностно окрашенное обстоятельство, заставлявшее Шмемана с болезненной напряженностью относиться ко всему, что так или иначе было связано с темой византизма. Будучи, без преувеличения, человеком духа, жившим напряженной внутренней жизнью и ставившим эту жизнь гораздо выше жизни внешней, он не желал, чтобы

над его «я» довели тяжеловесные стереотипы византистского извода, сковывавшие его творческое мышление, теснившие душу и пригибавшие дух. Подтверждения этой гнетущей тяжеловесности он обнаруживал почти каждодневно: общаясь со священнослужителями и прихожанами, читая труды православных богословов, размышляя над содержанием готовящихся лекций и радиовыступлений, над собственной жизнью, а также при погружениях в биографические и художественные тексты русских писателей от Пушкина до Солженицына, далеких, казалось бы, на первый взгляд, от церковной истории, но на самом деле прочно привязанных к ней какими-то незрими узами.

Невольно напрашивается хотя и банальное, но в данном случае весьма уместное сравнение исторической концепции Шмемана с айсбергом. На поверхности, то есть в публичных текстах его книг и статей, оказалась представлена лишь ее малая часть. Все же остальное, имеющее гораздо большие концептуальные масштабы, оставалось скрытым. И, вероятно, мы никогда не узнали бы о том гигантском духовном труде, который проделали ум и сердце о. Александра, если б его дневники не превратились из факта приватной жизни религиозного деятеля в факт современной публичной интеллектуальной жизни. Правда, жанр дневника придает «потопленной» конструкции Шмемана мозаичный характер. Множество дискурсивных фрагментов оказались у него разбросаны по всему пространству огромного текста, писавшегося на протяжении многих лет. Но собранные воедино, они образуют весьма внушительную теоретическую целостность, в которой историзм и теологизм органично дополняют друг друга.

Примечательно, что автор дневников довольно скупо использует богословскую лексику. На первый взгляд может показаться, что о. Александр как бы подчиняется духу секулярного века и потому мысленно рассуждает о прошлом и настоящем посредством преимущественно внерелигиозных категорий. Но при этом ясно видно, что в своей сути это всегда мысли отнюдь не атеиста, а глубоко верующего христианина, имеющие христианскую направленность, христианское содержание. Во всем том, что он говорит и пишет, Шмеман остается христианином. И этим его дневники напоминают «Дневник писателя» Ф. Достоевского. В текстах писателя также не было ни подчеркнуто церковной лексики, ни настойчивого проповеднического нажима на читательское сознание, но это не мешало им неизменно подводить сознание к христианским выводам и никогда не приводить к выводам антихристианским.

Кризис русского византизма

Для Шмемана главная проблема православия — это его скованность прошлым, плененность традициями, зажатость окаменевшим стилем, превращение его в предмет чуть ли не идолопоклонства. Шмеман употребил даже такое определение, как *романтическое* православие. Именно оно включает «литургический слепой консерватизм», культ прошлого и внешнего (бород, ряс и проч.), «богословскую возню» почти исключительно с отцами церкви, ненависть к современному миру. Все это вместе с другими свойствами «делает Православие *бессильным*, не только внешним, но и внутренним *гетто* (а не вызовом, борьбой, ответом, *жизнью*)» (1 ноября 1980 года).

Причины подобного «романтизма» теряются в глубинах прошлого, в истории византийской церковности. В глазах Шмемана византизм — это самый яркий маркер восточной модели христианства, деформированной напором множества исторических, политических и социальных факторов. Сложившийся в условиях заката Византийской империи в мощную детерминирующую силу, он оказался для молодого, духовно незрелого организма древнерусской государственности чем-то необоримым. Эта сила, которая была одновременно и слабостью духовно дряхлевшей, морально деградирующей Византийской империи, стоявшей у края исторической пропасти и покорно ждущей, когда на ее месте воцарятся «мерзость и запустение», оказалась для Руси не только благом, но и бедой, зачином будущих исторических драм, политических трагедий и социальных катастроф. Сила, которая в принципе должна была работать на повышение духовного уровня народа, общества, государства, на деле стала работать на его понижение.

Русь приняла «готовое» православие в эпоху, когда в самой Византии безраздельно господствовали охранительные настроения, росло стремление свести все к завершенным образцам, — а с ним росла и боязнь нарушить что-либо в древних «преданиях». В результате русская религиозная психология, принявшая все это, оказалась с самого начала отмечена печатью «обрядоверия» с присущей тому гипертрофией декоративно-показного церковного благочестия. На протяжении веков русское православие так и оставалось безнадежно византийским, «константиновским» и оттого выказывало «постыдную слабость» перед накатывающимися друг за другом волнами исторических обстоятельств.

Самым печальным было то, что смертельно больная Византия передала Руси вместе с церковностью еще и свои духовные болезни. Больная церковность производила и распространяла больную религиозность. Болезни же, переданные на генетическом уровне, как известно, практически не поддаются излечению. Упорный византизм парадоксален и выглядит как измена главному ради второстепенного, как отсечение от себя интеллектуальных корней Афин и Рима, духовных корней Иерусалима ради сохранения верности одному Константинополю.

Византизм в глазах Шмемана — это твердокаменная верность омертвевшей, архаичной, «непромокаемой» *форме*, глухой к какому бы то ни было «проблематизму». Конечно, в XX веке кто-то мог восхищаться этим «антиподом» серого, дьявольски уродливого социализма. Но при этом невозможно отделаться от чувства, что этот антипод в его настоящем виде бессилен и потому обречен из-за его иссохшей, омертвевшей формы. Культ внешнего наносит непоправимый вред внутреннему, убивает его, насаждает среди православных дух фальши и хитрости. «Как все среди них запутано подделками и фальшивками» (15 февраля 1974 года).

В глазах Шмемана византизм — это сила, стремящаяся придать церковному сознанию не христоцентрический, а государствоцентрический характер. Вот как он описывает динамику превращения православия в государствоцентристскую систему: «Поселение митр. Петра и его преемников в Москве было вызвано естественным желанием поддержать единство распадавшейся в удельном хаосе Руси, соединить церковный центр с той государственной линией, которая стремилась к собира-

нию и единству. Но соединив свою судьбу с одной линией, всячески поддерживая ее, Церковь незаметно сама оказалась во власти этой линии, поставила себя ей на службу, перестала быть “совестью” государства, чтобы превратиться постепенно в опору и почти инструмент Московского “империализма”⁴.

Здесь оказались взаимно связаны два процесса. С одной стороны, церковь, стремившаяся поддержать государство в его трудной борьбе с внешним врагом (тогда это была Золотая Орда), действовала должным образом. Но излишняя близость к властным структурам породила другой процесс, выразившийся в постепенной адаптации церкви к требованиям «духа кесаря», к политической прагматизации ее позиции, ослаблению и затем полной утрате духовной, нравственной требовательности к высшим субъектам государственной власти. В итоге политический имморализм государства — подобно опасной, заразной болезни — перекинулся и на церковь, поразил, отравил, духовно обессилил ее, сделал маловосприимчивой к нравственным вопросам, малочувствительной к состоянию своего нравственного здоровья, мало заботящейся о нем.

Размышляя о природе византизма, Шмеман использует понятие *псевдоморфоза*, обозначающее процесс облачение содержания в ложную внешнюю форму, не соответствующую этому содержанию.

Для него псевдоморфоз православия — это такая историческая трансформация восточного христианства, в результате которой его внешние формы перестали соответствовать, во-первых, значительной части того, что составляет дух и смысл христианства, и, во-вторых, тем нуждам и требованиям, которые предъявляет к этой конфессии постоянно усложняющийся миропорядок. Отсюда неспособность православия творчески пережить свой кризис. Отсюда его попадание в плен эстетики идолопоклонства, того совершенно особого, нарциссического состояния, где главным предметом поклонения выступает

Обратной стороной стилизации, воспроизводящей внешнюю атрибутику православия в разнообразии всевозможных эрзац-форм, оказалось отсутствие той духовной силы, которая всегда присуща истинному христианству.

оно само. В его языке утверждается тон самодовольной удовлетворенности и даже горделивого кокетства своей византистской древностью. Его мало смущает укоренившаяся привычка общаться при помощи искусственного языка и приподнято-фальшивого тона, оторванных от реальности и лишенных признаков любви и свободы. Обратной стороной стилизации, воспроизводящей внешнюю атрибутику православия в разнообразии всевозможных эрзац-форм, оказалось отсутствие той духовной силы, которая всегда присуща истинному христианству.

⁴ А. Шмеман. Исторический путь православия. М., 2003. — Цит. no: <http://lib.rus.ec/b/121388>

Два христианства

Для Шмемана фактически существовали два типа христианства. Первое — это христианство Нового Завета, Иисуса Христа, истинное, неповрежденное и бесконечно прекрасное. Второе — византистское, несущее на себе множество безблагодатных следов, которые отпечатала на нем почившая империя с ее цезаропапизмом, обрядоверием и помпезной театральностью. Он любил первое и не мог любить второе. Его влекла к себе светлая легкость евангельского христианства и отталкивала сумрачная тяжеловесность православной церковности.

Как-то зимой 1979 года, готовясь к лекции, которую ему предстояло прочесть в вашингтонском Центре византийских исследований, Шмеман записал в дневнике: «Лишний раз убеждаюсь в своей отчужденности от Византии, если не в некоей даже враждебности к ней. В Библии — “масса воздуха”, в Византии какой-то вечно “спертый воздух”. Все тяжеловесно, и все как-то изнутри неподвижно, окаменело. ...А у нас все “воскрешают” Византию, в ней чего-то “ищут”» (27 февраля 1979 года).

По мнению Шмемана, драма православия заключалась в том, что у нас не было своего ренессанса, который позволил бы освободиться от многих обветшавших форм псевдосакральности, производящих тот самый «спертый воздух», присутствие и «консервация» которого столь удручали его. «Вот мы и живем потому в несуществующих мирах — в Византии, в святой Руси, где угодно, только не в своем времени» (27 февраля 1979 года). В сущности, здесь звучит, хотя и в несколько завуалированной форме, мысль о необходимости реформирования православия. Несмотря на то, что реформация именуется

у Шмемана «ренессансом», истинная направленность его размышлений не оставляет места для сомнений. Он приходит к мыслям такого рода, оттого что иных путей избавления от «спертого воздуха» византизма не видит. По его мнению, их просто нет, и, желает того православное сознание или нет, рано или поздно оно должно будет смириться с необходимостью и неизбежностью принятия курса на свое внутреннее, духовное оздоровление.

Экзистенциальные последствия исторического кризиса православия

Пытаясь свести воедино свои разрозненные мысли об историческом кризисе православия, Шмеман в конечном счете синтезировал многолетние размышления в концепцию. Вот ее суть.

Православие, если смотреть на него исторически, предстает не столько церковью, сколько «православным миром», распавшимся на множество национальных, этнических мирков. Духовные горизонты и историческое сознание каждого из них оказались заужены, а способности к динамичному и адекватному реагированию на социально-исторические переменные — едва ли не парализованы. «Всякая перемена ситуации, то есть сама история, вызывала и вызывает у православных рефлексию предельно негативную, состоящую, в сущности, в отрицании перемены, в сведении ее ко “злу”, искушению, демоническому натиску.

Но это совсем не верность вере или, скажем, догматам, неизменным во всех изменениях. Догматами, “содержанием” веры православный мир перестал жить и интересоваться дав-

но. Это именно отрицание *перемены* как категории жизни. Новая ситуация неверна, плоха только потому, что она *новая*. И это априорное ее отрицание не позволяет даже понять ее, оценить в категориях веры и по-настоящему “встретить” ее. Уход и отрицание, но никогда не *понимание*. Исторически центральной и определяющей в Православии всегда была категория не православия по существу, то есть Истины, а именно “православного мира”, неизменного потому, что он православный, православного потому, что он неизменный. Поскольку же мир этот неизбежно и даже радикально менялся, то первым симптомом кризиса нужно признать глубокую *шизофрению*, постепенно вошедшую в православную психику: жизнь в нереальном, несуществующем мире, утвердившемся как реальный и существующий.

Православное сознание “не заметило” крушения Византии, Петровской реформы, революции, не заметило революции сознания, науки, быта, форм жизни... Короче говоря, оно не заметило *истории*... Но только это отрицание, это “незамечание” истории, конечно, не прошло, не могло пройти Православию даром. Вместо того, чтобы понять “перемены” и потому справиться с ними, Православие оказалось попросту раздавленным ими... Этот все ускоряющийся распад Церкви, лишенной “православного мира”, эта невозможность для православных что-либо понять, даже друг друга, полное отсутствие православной *мысли* как понимания и оценки истории: все это брызги, плоды того же основного кризиса — внутреннего, глубинного, “а- и анти-историзма” Православия или, вернее, православного мира, неспособности его справиться изнутри с основной христианской антиномией — “в мире сем, но не от мира сего”, неспособности понять, что самый

что ни на есть “православный мир” все же именно “от мира сего” и что всякая его абсолютизация есть *измена*. И пока Православие измену эту не осознает, оно будет продолжать разлагаться, как оно сейчас разлагается. Эту страшную цену разложения мы платим за то, что сотворили себе кумира, сотни кумиров... Эта почтительная, страстная возня с “Византией” и византийскими текстами, занимающими богословие. Эта мышьяная суета юрисдикций, побрякивающих во все стороны канонами. Это желание покорить Запад самым спорным и скверным в нашем прошлом. Эта гордыня, это мелкое самодовольство, это “шапками закидаем”. Все это страшно, и, может быть, страшнее всего, что никто этого страшного не видит, не чувствует, не сознает... В личном же плане все тот же мучительный вопрос — *что делать?»* (19 января 1974 года).

Эти честные и вместе с тем горькие констатации нелегко дались Шмеману. Его экзистенциальное «я» выдерживало напряжение мучительных внутренних диссонансов только потому, что сознание собственной правоты он черпал в библейском тексте и собственной вере в абсолютную истинность христианского откровения. Но его конфессиональное «я» пребывало в крайне затруднительном состоянии внутренней раздвоенности и не находило выхода. Он отчетливо сознавал, что до предела византизированное христианство, каковым стало православие, — «явное не то», что христианское сознание, удушаемое византизмом, обречено на переживание трагических коллизий. Оттого его нередко посещало состояние какого-то странного уныния. «Не личного, — оговаривался он, давая себе в нем отчет, — “лично” я могу смело и безоговорочно считать себя очень счастливым человеком: семья,

дети и т. п. А по отношению к Церкви, ее состоянию, моей деятельности. Я становлюсь, мне кажется, “аллергичен” к той церковности и той религиозности, которые наполняют Церковь и церковную жизнь и которые мне все больше и больше представляются глубочайшими извращениями христианства и Православия... Все это вне подлинной реальности: Бога, человека, мира, жизни. Душа буквально плачет о другом. Уныние же оттого, что никакого выхода я не вижу. Уйти? Но куда? Я не могу уйти от Церкви, ибо это моя жизнь. Но, оставаясь в том положении, в котором нахожусь, я не могу служить ей так, как я понимаю это служение» (23 января 1974 года).

Любовь к православию превратилась для Шмемана в какое-то неудобное бремя. Для него было совершенно очевидно, что византистская «эмпирическая» православность с ее избыточной, малопродуктивной суетностью, с ее сугубо внешней «эстетикой» и бессильной «духовностью» рассыхается, распадается, выступает как «архаика», которая мешает внутренней сосредоточенности, уводит человека от созидательной жизни духа. Он чувствовал, как внутри него образовывалась некая, весьма необычная реальность, которую иначе, как антиномичной, не назовешь. Это было одновременное совмещение, налагание друг на друга двух взаимоисключающих чувств — любви и нелюбви, превращавших его в убежденного православного неконформиста:

«Как объяснить самому себе, прежде всего, что я *люблю* Православие и все больше и больше убежден 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 византинистов”. Только самому себе я могу признаться в том, что мой интерес к Православию обратно пропорционален тому, что интересует — и так страстно! — православных» (13 января 1976 года).

Размышляя над тем, что происходило с церковью в первые после-революционные десятилетия, Шмеман признавался, что его одолевали серьезные сомнения относительно того, действительно ли православие очищалось в те лихие годы? Уж слишком много было в истории тех лет раздоров, расколов, ненависти, фанатизма и духовных крахов. За следовавшими друг за другом духовными поражениями «обновленчества», «иосифлянства», «официальной» сергиевской церкви ему виделся крах всей русской церковности, утратившей способность творчески переживать свои исторические «обвалы» и кризисы, извлекать из них должные выводы и обретать новые духовные силы. Даже в экстремальных исторических условиях церковное самосознание оставалось прежним, византистским, малоподвижным и потому неспособным к исцелению, малопригодным к расширению и укоренению форм подлинно свободной, истинно высокой духовной жизни. ◆