

УДК 304

Алексей Каменских

«ВИЗАНТИЯ ПОСЛЕ ВИЗАНТИИ», ИЛИ ОБРАЗ
ВТОРОГО РИМА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ТРЕТЬЕГО

Статья посвящена исследованию механизмов взаимных отражений культурных паттернов, которые делают возможным использование греческими «неовизантистами» XX столетия тех наработок в исследовании и конструировании «образа Второго Рима», которые были осуществлены российскими интеллектуалами XIX–I пол. XX вв., начиная от ранних славянофилов и заканчивая такими представителями русской эмиграции (преимущественно, парижской) как Г. Флоровский, В. Лосский, Л. Успенский.

Ключевые слова: конструкты национальной мифологии, Византия, русская философия, греческий «неовизантизм».

Нации, как и отдельные люди, выстраивают и лепят во времени собственный образ – как правило, ориентируясь при этом на те или иные паттерны. Такие паттерны – идеально-смысловые конструкты, служащие своего рода ориентирами в конституировании собственной национальной и культурной идентичности, – представляют собой самостоятельный и весьма интересный класс объектов исторического исследования. В своё время механизмы такого «образостроительства» были блестяще описаны Бенедиктом Андерсоном в «Воображённых сообществах» («Imagined Communities») [1].

Как известно, для России, ещё со времён «Сказания о князьях Владимирских», особое место в числе таких «паттернов» занимал образ Второго Рима – Византии¹. На протяжении последних пяти столетий этот образ претерпевал многочисленные метаморфозы в российском общественном сознании; его значимость для конституирования собственно российской идентичности то отступала на задний план (скажем, в петровский период), то возрастала – к примеру, во времена екатерининского «греческого проекта» или, особенно, с сер. XIX в. до, условно, 1916 г. – в период, когда усилиями славянофилов, Константина Леонтьева², блестящих российских историков-византистов начала прошлого столетия была выстроена «эйдетическая Византия» – своего рода модель, долженствующая служить образцом для организации русской государственности, церкви, культуры.

В целом, история метаморфоз, которые претерпевал образ Второго Рима в текстах мыслителей Третьего Рима, неплохо исследована³. К сожалению, нельзя сказать того же о понимании роли, которую этот «паттерн эйдетической Византии», сконструированный русскими

философами, историками и богословами XIX–н. XX ст., сыграл и продолжает играть в становлении одного из значимых вариантов национально-культурной идентичности современных греков.

С двадцатых годов прошлого столетия в различных областях греческой культуры можно наблюдать развитие весьма интересной тенденции – тенденции, которую в первом приближении можно назвать «неовизантизмом» [5; 25]. В литературе её проявления оказались связаны, в первую очередь, с «переоткрытием» романов и рассказов Александра Пападиамантиса, «греческого Достоевского»; в иконографии и живописи – с трудами Фотия Контоглу и Никоса Пендзикиса, в архитектуре – с именем Димитриса Пикиониса; в философии и теологии – с работами Василиоса Татакиса, Христоса Яннараса, Иоанна Романидиса и Иоанна Зизиуласа. В общем виде принцип «неовизантизма» можно выразить следующим образом: Греция – не обычная европейская нация и не может строить свою национальную и культурную идентичность по образцу обычного новоевропейского национального государства (не смотря на то, что именно этот процесс фактически происходит на протяжении XX века); парадоксальным образом в качестве основания культурной идентичности греческого народа полагается свободная от связи с территорией и даже с тем или иным этносом культурная модель *византийского православия*.

Интересно, что детальную разработку художественных, богословских, философских, общемировоззренческих принципов данной модели многие из названных греческих авторов находят у русских философов, богословов, историков-византистов XIX–XX вв. – начиная с ранних славянофилов и заканчивая такими представителями русской эмиграции (преимущественно парижской) как Г. Флоровский, В. Лосский, Л. Успенский. Примечательно, что греческие авторы «*узнают*» в трудах мыслителей «Третьего Рима» образ культуры «Второго Рима», принимают его как «*свой*» (в отличие, скажем, от западноевропейского).

В данной работе мне хотелось бы рассмотреть несколько наиболее интересных «случаев» такой рецепции и – по возможности, – описать некоторые ключевые принципы этой игры взаимных отражений русской и греческо культурных идентичностей.

«Неовизантийское движение» можн рассматриват ка своего рода реакцию на крах политического культурного проекта, имевшего своё начало в греческой революции 1821 г. и трагический итог – в уничтожении греческих общин Малой Азии в 1923 г. (константинопольские погромы 1955 г. отдалённое эхо «малоазийской катастрофы»). С первых шагов греческой революции цель борьбы за независимость от Османской империи носила отчётливо национальный характер; гетеристы стремились не столько к

восстановлению Византийской империи, сколько созданию *государства греков* (в территориальных рамках Византийской империи)⁴. Не случайно создатели Первой Греческой республики и королевства Греции называли себя не ромеями или христианами, как то делали греки Византии, основой идентичности которых являлось видение себя православными христианами и наследниками Рима, но эллинами. Как всякий политический проект, идея будущего греческого государств предполагала, наряду с построением «перспективы», соответствующий «ретроспективный» аспект. В качестве «перспективы» выступала «кваз-наполеоновская» «Великая Идея» – «собрание» в единое политическое целое всех рассянных частей греческой нации: новое государство, со столицей в Константинополе, должно было включать в себя всю территорию Балкан, Архипелага, Малой Азии и Северного Причерноморья. Второй – «ретроспективный» – аспект проекта требовал переосмысления образа Византийской империи, которая воспринималась теперь не в своём действительном национальном языковом многообразии, но как *государство греков*. (Не удивительно, что развитие этой националистической тенденции вызвал раскол в среде millet-i Rûm, христианского населения Османской империи: болгары, к примеру, начали видеть в православных епископах и в самом Вселенском Патриархе Константинопольском в первую очередь – этнических греков [4, с. 239–307]). Своего рода узловыми моментами в стремлении реализовать «Великую Идею» оказались образование Королевства Греции (1832), «болгарская схизма» и серия греко-болгарских конфликтов (60- гг. XIX в.), интервенция в Одессу в 1918-19 гг., трагический финал уничтожения греческих общин Понта, измирская резня и вся «малоазийская катастрофа» 1922-23 гг.

Возможно, не случайно, что Фотис Контоглу (1895-1965) в 1922 г. – молодой художник и преподаватель, которому предстояло стать одним из наиболее ярких представителей «неовизантийского движения», оказался в числе более чем полутора миллионов греков, в 1922-23 гг. депортированных из Малой Азии. К тому времени Контоглу имел опыт учёбы в Афинской школе изящных искусств, путешествий по Западной Европы, работы книжным иллюстратором в Париже. Но, как пишет Никос Зиас, биограф Контоглу, «трагедия греческой Малой Азии потрясла его, с одной стороны резко оттолкнув от Запада, с другой заставив чувствовать ответственность за продолжение – пусть на новой почве, – той древней традиции, которая, пережив распад Византии, сохраняла стойкость на протяжении четырёх столетий и сейчас, будучи вырванной с корнем из родной земли, оказалась перед угрозой своей окончательной гибели...» [23].

После того, как весной 1923 г. Контогл приезжает на Афо, его художественная

карьера начинает развиваться в новом направлении: «Переживая своего рода священное упоение Афоном, Контоглу принимает за копирование древних икон и настенных росписей, поставив перед собой целью раскрыть секрет византийского искусства; в то же время он пишет многочисленные виды Афона, его монастырей, портреты его монахов, работает над небольшими рассказами, насыщенными поэзией и жизнью» [24, с. 15].

В последующие годы он занимается реставрацией настенных росписей и созданием многочисленных икон на дереве и фресок в десятках церквей по всей Греции, работает в Византийском музее в Афинах и в Коптском музее в Каире, организует Византийский музей на Корфу, создаёт серию монументальных настенных изображений в здании Афинского муниципалитета, пишет многочисленные исследовательские работы, посвящённые иконописному наследию Византии. Благодаря усилиям Фотия Контоглу и его учеников, «неовизантийский стиль» начинает господствовать в современной греческой иконографии.

С точки зрения задач нашей статьи, важно отметить, что «методологический горизонт» воззрения Контоглу на феномен византийской иконы был в значительной степени определён работами Леонида Успенского – друга Контоглу, русского иконописца, историка иконы, преподававшего историю иконографии в Православном институте святого Дионисия в Париже. В 1948 г. Контоглу впервые сталкивается с работами Леонида Успенского, редактируя греческий перевод его брошюры «L'Icone, Vision du Monde Spirituel», два издания которого выходят в Афинах в 1948-1952 гг. Некоторые исследователи, отмечая влияние работ Успенского на Контоглу, подчёркивают, что «основная часть работ Контоглу была опубликована *после* его знакомства с текстами Успенского» [17, с. 33]. Следует отметить, что, благодаря знакомству с работами Успенского, Контоглу испытал влияние *всей традиции* русской философии и теологии икон, разработанной в трудах Евгения Грубецкого, Сергея Булгакова и Павла Флоренского [3; 11; 12; 13, с. 341-448].

И в самом деле, читатель иконографических исследований Контоглу сталкивается с целым рядом тем, знакомых ему по «Иконостасу» Павла Флоренского (правда, некоторые из этих тем излагаются Контоглу в упрощённой и подчёркнуто полемической форме). Оба – и Флоренский, и Контоглу, утверждают, что иконопись Византии представляла собой не промежуточную ступень на пути к художественным открытиям итальянского Ренессанса, но высшую ступень в развитии религиозного искусства. Сущность византийской иконописи – *символический реализм*. Как и Флоренский, Контоглу пишет о имманентном, натуралистическом и иллюзионистском характере ренессансного искусства; выражение этого

он находит, например, в использовании «прямой» линейной перспективы, при которой точка, в которой находится зритель, оказывается центром вселенной; в использовании природных явлений - таких, как облака или солнечные лучи,- для изображения божественного и т. д. Контоглу подчёркивает тесную связь имманентизма ренессансного искусства с современным ему философским рационалистическим имманентизмом. В отличие от «модернистского»⁵, ренессансного искусства, византийская иконопись стремится к изображению трансцендентного духовного мира (причём икона, как видимый образ невидимого, оказывается своего рода «окном» в этот мир), имеет литургический и *анагогический* характер [19, с. 5-6]. В отсутствии линейной перспективы и теней, в изменённых пропорциях человеческих тел не следует видеть недостаток умения иконописцев; эти стилистические черты *агиографии*, наряду со всеми иными средствами и формами православного литургического искусства, призваны приблизить человека к переживанию особой живой реальности, которая не является продолжением имманентного пространства (отсюда - отсутствие прямой перспективы), мира, где не существует теней, где всякая тварь переживает «прекрасное преображение» [19, с. 5].

В качестве своего рода момента не концептуальной зависимости, но скорее конгенности позиций Контоглу и Флоренского, можно отметить своеобразное отношение этих авторов к искусству авангарда. Оба находят сходство между традиционным христианским искусством и художественными исканиями авангардистов в отрицании натурализма и стремлении к невидимому⁶.

Другой пример своеобразного греческого восприятия русской интеллектуальной традиции как особого модуса византийской (и, в свою очередь как основание для утверждения о «жизненной силе византийского духа») мы находим в последней главе знаменитой «Византийской философии» Василиоса Татакиса (1897-1986). Впервые книга В. Татакиса была опубликована на французском языке в 1949 г. в качестве дополнительного тома к серии «Histoire de la philosophie», издававшейся Эмилем Брейе. В своей работе В. Татакис предпринял пионерскую попытку изучения почти тысячелетней истории развития византийской философии как единого целого. До него византийская философия рассматривалась профессиональными историками философии преимущественно как далёкая периферия философского «мейнстрима», «отклонившийся побег западной философии, хранилище сокровищ эллинизма, которое с XIII по XV века подпитывал, по мере необходимости, западную мысль» [16, с. viii]. Огромное количество источников никогда не публиковалось и ожидало своих исследователей в отделах рукописей библиотек всего мира. Татакис

ввёл в научный оборот массу почти неизвестных текстов. Ему удалось представить византийскую философию как самостоятельную дисциплину, отличную от христианского богословия; именно он стал инициатором подхода, при котором теории и аргументы византийских мыслителей начали восприниматься как имеющие самостоятельное философское значение, а не как предмет лишь антикварного интереса. Как прекрасный знаток античной философии, В. Татакис продемонстрировал своеобразные способы рецепции и интерпретации классического наследия платонизма и аристотелизма, которые были разработаны средневековыми византийскими авторами.

В настоящее время «Византийская философия» Татакиса рассматривается специалистами как одна из классических работ по данной теме; он открывает хронологические списки в историографических обзорах современных исследований по византийской философии (ср. [18, с. 7; 5]) во многом сохраняет самостоятельную научную значимость. Но в рамках нашей статьи наибольший интерес представляет последняя глава монографии Татакиса «*Византия после Византии*».

Анализ источников по византийской философии, осуществлённый в предшествующих главах, пишет Татакис, демонстрирует, что традиционная для европейской истории философии оценка Византии как *всего лишь* посредника в миграции научных и философских идей в диахроническом (от античности к ренессансу) и синхроническом (от персов, арабов и китайцев в Западную Европу) планах - некорректен. В царстве мысли Византия создала особый тип интеллектуальной культуры, оказавший воздействие на формирование арабской философии и западной схоластики, сыгравший важную роль в развитии итальянского Ренессанса.

Однако историческая роль византийской интеллектуальной традиции не ограничивается влиянием на восточных и западных соседей на протяжении Средних веков; наибольший интерес представляет утверждение Татакиса о том, что византийская философия пережила падение Византийской империи, более того - Византия «*продолжает существовать сейчас*» [22, с. 264]. Культурная модель, выработанная Византией, была сохранена греческой Церковью и сыграла роль своего рода парадигмы при образовании самой Османской империи. Более того, в качестве культурной, духовной структуры она оказалась способной преодолевать любые пространственные границы и действительно стала внутренним основанием для многих национальных культур славянского и восточного мира: так, «царская Россия во всех аспектах своей жизни сохраняла подлинный образ Византии вплоть до начала двадцатого столетия» [22, с. 264].

Татакис заявляет, что без изучения Византии обречены на неудачу любые попытки проникнуть «в сокровенную глубину новогреческого и славянского духа, духа православного народа». Он видит «замечательное описание» трагедий этих (славянских? новогреческих? византийских?) душ в романах Достоевского; подчёркивает значимость высказывания Ивана Киреевского о том, что фундаментом будущей русской философии станут труды византийских церковных писателей; более того, обнаруживает проявление всё той же духовной интенции в философских исканиях Николая Бердяева [22, с. 264]. Найдя, таким образом, в лице русских философов XX в. подлинных наследников философов Византии, В. Татакис оптимистически заключает: «итак, мы можем быть твёрдо уверены, что философия или, во всяком случае, духовная культура Византии ещё не произнесла своего последнего слова» [22, с. 265].

В заключение этой статьи мне хотелось бы сказать несколько слов (при том, что сам предмет заслуживает отдельного большого исследования) о русских коннотациях «византийской идеи» в работах группы выдающихся греческих богословов и религиозных философов, принадлежащих «поколению 60-х» - Христоса Яннараса (род. 1935), Иоанна Романидиса (1927-2001), Иоанна Зизиуласа (род. 1931) Нелласа Панагиотиса (1936-1986). Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что эти авторы входят в число наиболее ярких представителей современной христианской мысли. Высокий уровень философской рефлексии, богословская смелость, сочетание интеллектуализма с пониманием живого непосредственного характера христианской керигмы - вот те черты их работ, которые помогли православной традиции в современной Греции сохранить свою привлекательность для широкого круга образованных людей.

Среди факторов, определивших интеллектуальное формирование названных греческих богословов, Мишель Ставр отмечая публикацию в 60-е годы прошлого столетия большого числа новогреческих переводов работ, созданных представителями т. н. «нео-патристического синтеза» (Георгий Флоровский, Владимир Лосский, Иоанн Мейендорф) [9]. Следует подчеркнуть, что во многих случаях эти контакты молодых греческих богословов с представителями движения «нео-патристического синтеза» имели непосредственный, личностный характер. Так, Иоанн Зизиулас в годы своей гарвардской докторантуры (1960-1964) писал свою диссертацию под руководством Георгия Флоровского. Учеником Флоровского был и Иоанн Романидис [20].

Христос Яннарас также отмечает в своих автобиографических заметках, что в 1968 г. он приехал в Париж, уже будучи знакомым с работами русских эмигрантских теологов и религиозных философов [15]. Яннарас встретался

и беседовал с Павлом Евдокимовым (последним представителем первого поколения русской эмиграции в Париже), был дружен с Леонидом Успенским, Николаем Лосским (младшим), Оливье Клеманом. Но событие, которое сам Яннарас считает наиболее значимым и важным из пережитых им во время общения с представителями русской православной общины в Париже (в конце 60-х годов уже по преимуществу франкофонной), было связано не с теми или иными богословскими доктринами или теоретическими конструктами; открытием, изменившим его жизнь, стала встреча с особым рода социальностью – с сообществом, основанным на евхаристическом событии, с «живой реальностью церковного прихода».

Эта живая реальность православного прихода, которая может быть осуществлена в любом месте и в любой стране, становится основным предметом философского исследования и богословского попечения Яннараса. Здесь, к слову, мы вновь встречаемся с образом «идеальной Византии», обнаруженной греком среди русских⁷.

В сущности, если воспользоваться предложенным Алейдой Ассман различием «канона» и «архива» исторической памяти [2], в греческом «неовизантийском» проекте можно увидеть своего рода протест «архива» (точнее, тех версий национально-культурной идентичности, которые основываются на маргинализованных «канонах» содержаниях исторической памяти) против дискредитировавшей себя после «малоазийской катастрофы» версии «канона»⁸. В этом своём качестве сторонники «неовизантизма» вполне сопоставимы с русскими славянофилами первой половины XIX столетия. «Типологическая» близость (отстаивание уникальности собственного «эллинского», или «ромейского», национального проекта по отношению к «западному»; демонстрация этих различий – в религии, искусстве, этико-социальных установках⁹) дополняется здесь «содержательной»: как для ранних славянофилов, так и для представителей греческого «неовизантизма» основанием такой уникальности служит наследие православной Византии (а культурно-историческая «реабилитация» Византии оказывается непременным условием обоснования значимости собственного – российского или греческого «неовизантийского» проекта).

Усилиями многочисленных историков-византистов, религиозных философов, теологов в России такая «реабилитация» Византии – создание научными, богословскими и идеологическими средствами своего рода сияющего «эйдоса византийской культуры», – была осуществлена почти на столетие раньше, чем в Греции. Этим и была определена специфическая оптика представителей греческого неовизантийского движения в XX в.: созерцание образа «Второго Рима» через призму «Третьего».

Примечания

¹ Разумеется, в своих претензиях на статус наследницы Византии Россия была не одинока – достаточно вспомнить о гербе австрийских Габсбургов.

² См., прежде всего, его «Византизм и славянство» [8, с. 81–193]. См. также [10, с. 104, 108, 162–195].

³ Обзор ключевых моментов этой истории, со времён Софьи Палеолог до наших дней, представлен в публичной лекции замечательного византиниста С. А. Иванова [7].

⁴ Конечно, здесь я имею в виду преобладающую тенденцию, поддержанную греческим населением Пелопоннеса и Центральной Греции. Политические проекты фанариотов, имевшие немалую политическую силу в начале XIX в., к концу столетия оказались вытеснены на периферию политической жизни – вместе с самими фанариотами. См.: [21, Lecture 6].

⁵ Контотглу использует термины «модернистский» и «натуралистический» как синонимы. Так, он может говорить об «эллинистическом модернизме» и о «модернизме» барочных икон как о родственных явлениях.

⁶ Ср. парафраз платоновского «Федра» (247 b-e) в «Иконостасе» Флоренского (с. 352) – относящийся одновременно к обеим формам ненатуралистического искусства, церковной и авангардной. Не случайно одна из недавних конференций, посвящённая П. Флоренскому (Venice, Università Ca' Foscari di Venezia, 3–4.02.2012) была названа «Павел Флоренский – между иконой и авангардом» («Paul Florensky – between icon and avant-garde»). В свою очередь, на картинах Ф. Контотглу можно различить некоторые следы его «авангардного прошлого». Как утверждает Н. Зиас, некоторые черты, характерные для «византийского» стиля Контотглу («отсутствие перспективы и, следовательно, третьего измерения, ...отсутствие единого источника света, использование не тоновых переходов, а цветовых контрастов»), были приобретены художником в пору его «соприкосновения с искусством модерна в Париже [24, с. 16].

⁷ Не случайно одна из любимых тем Яннараса – это определение эллинизма как «утопии» – непривязанности к какому бы то ни было месту, топосу: начиная с классической античности «греческая идея» не была топологически обусловлена, но была связана преимущественно с особым типом культуры и социальной организации – и поэтому могла быть реализована где угодно. Ср. Аналогичное учение И. Романидиса о «Ромействе» как экстра-территориальной и даже экстра-этнической сущности греческой национальной идентичности [26].

⁸ Такая конкуренция различных «версий» греческой национально-культурной идентичности на протяжении двадцатого столетия находит выражение в самых разных формах, например – в борьбе «демотики»,

основанной на разговорных диалектах, восходящих к средневековому византийскому греческому, и аттицизированной «кафаревусы».

⁹ Один из наиболее ярких примеров подобного рода текста – недавняя работа Христоса Яннараса «Православие и Запад в современной Греции» [25, русскоязычная рецензия – 5], автор которой показывает борьбу «греческого» и «западного» начал в греческой культуре с 1453 г. по 60-е годы прошлого столетия.

р

Список использованной литературы

1. Андерсо Б. Воображаемы сообщества. Размышления об истоках распространения национализма.– М.: Кучково поле, 2016. – 416 с.
2. Ассман А. Рефреймируя память. Между индивидуальными и коллективными формами конструирования прошлого // Гефтер. 28.03.2014 [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://gefeter.ru/archive/11839>]
3. Булгаков С., прот. Икона и иконопочитание.– Париж, 1931.– 166 с.
4. Герд Л. А. Константинополь Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878-1898).– М., 2006.– 448 с.
5. Диодор (Ларионов), мон.. «Пути» греческого богословия // Богослов.Ru. Научный богословский портал. 18.05.2012. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/2593536.html#_ftn14].
6. Иванов И. А. Византийская философия в современных зарубежных исследованиях // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки.– Вып. 4 (43).– СПб.: СПбГИЭУ, 2011.– С. 93-98.
7. Иванов С. А. Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании. Публичная лекция, прочитанная 26 марта 2009 года в клубе-литературном кафе Bilingua в рамках проекта «Публичные лекции «Полит.ру». [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2009/04/14/vizant/>].
8. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство.– М.: Типолиграфия И. Н. Кушнерева К, 1885. Т. 1.– 323 с.
9. Ставру М. Предисловие // Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие.– М.: Центр по изучению религии, 1992. – 231 с .
10. Тесля А. А. Первый русский национализм... и другие.– М.: Европа, 2014.– 280 с.
11. Трубецкой Е. Н., кн. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи.– М.: И. Д. Сыгин, 1916.– 44 с.
12. Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви.– Переславль: Изд-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997.– 657 с.
13. Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А. Имена.– М.: Эксмо-Пресс, 1998.– С. 341-448.
14. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие.– М.: Центр по изучению религии, 1992.
15. Яннарас Х. Православный Париж. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/28_ya/an/naras.htm].

16. Bréhier É. Preface to the 1st French edition // Tatakis B. Byzantine Philosophy.– Indianapolis, 2003. P. viii-x.
17. Freeman E. Redefining the Icon. The Problem of Innovation in the Writings of Florensky, Ouspensky and Kontoglou. – New York, 2009.
18. Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources.– Oxford, 2002.
19. Kontoglou Ph. What Orthodox Iconography Is? // Word Magazine: The Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. September 1964. Pp. 5-6. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.orthodoxiconsonline.com/articles/Kontoglu_whatisonography.asp].
20. Romanides J. S. F. Georges Florovsky: The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue. Lecture at St. Vladimir's Seminary. 23 May 1980. [Электронный ресурс. Режим доступа http://www.romanity.org/html/rom.29.en.f_georges_florovsky.htm].
21. Sowards S.W. Twenty-five lectures on modern Balkan history (the Balkans in the age of Nationalism). – East-Lansing: Michigan state university. 1996–2012 [Эл. ресурс. Режим доступа <http://staff.lib.msu.edu/sowards/balkan/>].
22. Tatakis B. Byzantine Philosophy. – Indianapolis, 2003.
23. Zias N. Fotis Kontoglou and the Modern Greek Painting // In Memoriam of Kontoglou.– Athens, 1975. [Эл. ресурс. Режим доступа http://www.myriobiblos.gr/texts/english/zias_kontoglou.html].
24. Zias N. Fotis Kontoglou: Reflections of Byzantium in the 20th century. Athens, 1997.
25. Γιανναράς Χ. Ὁρθοδοξία καί Δύση στη Νεώτερη Ἑλλάδα.– Ἄθηνα, 1999.– 512 p.
26. Ρωμανίδης Ι. Σ. Ρωμηόσυνη. Ρωμάνια. Ρωμέλη.– Θεσσαλονίκη, Πουρνάρα, 24 1975.– 410 p.

Олексій Каменских

«ВІЗАНТІЯ ПІСЛЯ ВІЗАНТІЇ», АБО ОБРАЗ ДРУГОГО РИМУ СКРІЗЬ ПРИЗМУ ТРЕТЬОГО.

Статтю присвячено дослідженню механізми взаємних віддзеркален культурних патерні, що роблять можливим використання грецьким «неовізантиністами» двадцятого століття та напрацювань дослідженні та конструюванні «образу Другого Риму», які були здійснені російським інтелектуалам XIX першої половини XX ст., починаючи ранні словянофілі та закінчуючи такими представниками російської еміграції (перш за вс, паризької) я Г. Флоровський, В. Лосський, Л. Успенський.

Ключові слов: конструкти національної міфології, Візантія, російська філософія, грецький неовізантинізм.

Aleksey Kamenskikh

«BYZANTIUM AFTER BYZANTIUM», OR THE IMAGE OF THE SECOND ROME THROUGH THE PRISME OF THE THIRD

Since the twenties of the last century in various fields of the Greek culture (in

the works of A. Papadiamandis in belles-lettres, of Ph. Kontoglou and N. Pentzikis in iconography and painting, D. Pikionis in architecture, B. Tatakis, Ch. Yannaras, J. Romanides, J. Zizioulas and others in philosophy and theology) one may see development of a tendency which may be characterized in a first approximation as “Neo-Byzantinism.

In a measure with movement might be connected with a failure of the political project that had its beginning in the Greek revolution of 1821 and its tragic result in the destruction of Greek communities in Asia Minor in 1923 (after in Constantinople too). In general the principle of Neo-Byzantinism might be formulated as following: Greece is not an ordinary nation and cannot build its identity according to the model of a neo-European national state (in spite of just this process actually proceeds in 20th c.). Paradoxically the fundamental principle of Greek culture is recognized in Byzantine Orthodoxy as supra-territorial and moreover supra-ethnic cultural model.

Many of mentioned Greek authors find the detailed development of philosophical, theological, artistic aspects of this model in the writings of Russian religious philosophers and byzantinists of 19 and 20th c. from the early Slavophiles (like I. Kirejevsky and A. Khomyakov) up to Russian emigrate authors (mainly in Paris) like G. Florovsky, V. Lossky, L. Ouspensky. It's very meaningful that Greek intellectuals “recognize in writings of representatives of “the Third Rome the image of “the Second Rome's culture; they receive it as own (unlike to, for example, the “western one). So Basil Tatakis discovers the Byzantine type of spirituality in the works of I. Kirejevsky, F. Dostoevsky, N. Berdiaeff (the last chapter of his famous “Byzantine Philosophy “Byzantium after Byzantium is devoted to Russian culture that has preserved the spiritual tradition of Byzantium). So Ch. Yannaras recognizes the Byzantine type of sociality in a Russian Orthodox parish in Paris.

Keywords: patterns of national mythology, Byzantium, Russian philosophy, Greek «neo-Byzantinism».

References

1. Anderson B. (2016). Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma. [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow, Kuchkovo pole, 416 p.
2. Assman A. (2014) Refreimiruya pamyat. Mezhd individualnymi i kollektivnymi formami konstruirovaniya proshlogo [Re-framing memory: between individual and collective forms of constructing the past], *Gefter*, 28.03.2014, <http://gefter.ru/archive/11839>.
3. Bulgakov S. (1931) Ikona i ikonopochitanie [Icon and icon veneration]. Paris, YMCA-Press, 166 p.

4. Gerd L. A. (2006) Konstantinopol i Peterburg: tzerkovnaya politika Rossii na pravoslavnom Vostoke (18781898) [Constantinople and Petersburg: Church politics of Russia on the Orthodox Orient (18781898)], *Moscow*, Indrik, 448 p.
5. Diodor (Larionov), monk (2012). «Puti» grecheskogo bogosloviya [The «ways» of the Greek theology], *Bogoslov.Ru: Nauchnyi bogoslovskiy portal*, 18.05.2012, http://www.bogoslov.ru/text/2593536.html#_ftn14.
6. Ivanov I. A. (2011) Vizantiyskaya filosofiya v sovremennykh zarubezhnykh issledovaniyakh [Byzantine philosophy in contemporary foreign studies], *Vestnik INZHEKONA: Humanities*. 4 (43), 9398.
7. Ivanov S. A. (2009) Vtoroy Rim glazami Tretyego: Evolutziya obraza Vizantii v rossiyskom obshchestvennom soznanii [The Second Rome by the eyes of the Third: Evolution of the Byzantium's image in Russian public consciousness]. The open lecture given in 26 March 2009 as a part of the project *Polit.ru*: <http://www.polit.ru/article/2009/04/14/vizant/>.
8. Leontev K. N. (1885) Vostok, Rossiya i slavyanstvo [Orient, Russia and Slavdom], *Moscow*, I. N. Kushnerev i K. Vol. 1. 323 p.
9. Stavrou M. (1992) Predisloviye k: Yannaras Ch. Vera Tzerkvi. Vvedenie v pravoslavnoye bogoslovie [Foreword to: Yannaras Ch. The creed of the Church: Introduction to the Orthodox theology], *Moscow*, Tzentr po izucheniyu religiy, 231 p.
10. Teslya A. A. (2014) Pervyi russkiy natzionalizm i drugie [The first Russian nationalism and others], *Moscow*, Europa, 280 p.
11. Trubetskoy E. N. (1916) Umozrenie v kraskakh. Vopros o smysle zhizni v drevnerusskoy religioznoy zhivopisi [Speculation in paints. The question of the sense of life in Old-Russian religious painting], *Moscow*, I. D. Sytin, 44 p.
12. Uspenskiy L. (1997) Bogoslovie ikony Pravoslavnoy Tzerkvi [The theology of the Orthodox Church's icon], *Pereyaslavl*, Alexander Nevskiy brotherhood, 657 p.
13. Florensky P.A. (1998) Ikonostas [Iconostasis], in: *Florensky P. A. Imena* [Names], *Moscow*, Eksmo-Press, p. 341448.
14. Yannaras Ch. (1992) Vera Tzerkvi. Vvedenie v pravoslavnoye bogoslovie [The creed of the Church: Introduction to the Orthodox theology], *Moscow*, Tzentr po izucheniyu religiy, 231 p.
15. Yannaras Ch. Pravoslavnyi Parizh [Orthodox Paris], http://krotov.info/libr_min/28_ya/an/naras.htm.
16. Bréhier É. (2003) Preface to the 1st French edition to: Tatakis B. Byzantine Philosophy. Indianapolis, p. viii-x.
17. Freeman E. (2009) Redefining the Icon. The Problem of Innovation in the

- Writings of Florensky, Ouspensky and Kontoglou, *New York*, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary.
18. Ierodiakonou K. (2002) Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources, *Oxford*.
 19. Kontoglou Ph. (1964) What Orthodox Iconography Is?, *Word Magazine: The Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*. September, 1964. Pp. 56, http://www.orthodoxiconsonline.com/articles/Kontoglu_whatisonography.asp.
 20. Romanides J. S. (1980) F. Georges Florovsky: The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue. *Lecture at St. Vladimir's Seminary*. 23.05.1980, http://www.romanity.org/htm/rom.29.en.f_georges_florovsky.htm.
 21. Sowards S. W. (19962012) Twenty-five lectures on modern Balkan history (the Balkans in the age of Nationalism), *East-Lansing*, Michigan state university, <http://staff.lib.msu.edu/sowards/balkan/>.
 22. Tatakis B. (2003) Byzantine Philosophy, *Indianapolis*.
 23. Zias N. (1975) Fotis Kontoglou and the Modern Greek Painting, *In Memoriam of Kontoglou. Athens*, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/zias_kontoglou.html.
 24. Zias N. (1997) Photis Kontoglou: Reflections of Byzantium in the 20th century, *Athens*.
 25. Yannaras Ch. (1999) Orthodoxia kai Disi sti Neoteri Ellada [Orthodoxy and the West in contemporary Greece], *Athens*, 512 p.26.
 26. Romanides J. S. (2003) Romiosini. Romania. Rumeli. Thessaloniki [Romaniti. Romania. Roumeli], *Thessaloniki*, Pournaras, 410 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2017.

Стаття прийнята 19.05.2017.