

ВИЗАНТИЙСКАЯ  
БИБЛИОТЕКА



СВЯЩЕННИК  
ДИМИТРИЙ ЛЕСКИН



СПОР  
ОБ ИМЕНИ  
БОЖИЕМ

СЕРИЯ

ВИЗАНТИЙСКАЯ  
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ

*Редколлегия серии «Византийская библиотека»:*

*Г. Г. Литаврин (председатель), О. Л. Абышко  
(сопредседатель), И. А. Савкин (сопредседатель),  
С. С. Аверинцев, М. В. Бибиков, епископ Иларион (Алфеев),  
С. П. Карпов, Г. Л. Курбатов, Г. Е. Лебедева,  
Я. Н. Любарский, И. П. Медведев, Д. Д. Оболенский,  
Г. М. Прохоров, И. С. Чичуров,  
А. А. Чекалова, И. И. Шевченко*



Священник  
ДИМИТРИЙ ЛЕСКИН



# СПОР ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ

Философия имени в России  
в контексте  
афонских событий 1910-х гг.

Санкт-Петербург  
АЛТЕЙЯ  
2004

КОНТРОЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР

*По благословению Высокопреосвященнейшего Сергия,  
архиепископа Самарского и Сызранского*

**Лескин Д., свящ.**

**Л50** Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. — СПб.: Алетейя, 2004. — 368 с. — (Серия «Византийская библиотека. Исследования»).

ISBN 5-89329-687-7

«Философия имени» в России стала одной из магистральных тем, которой отдали дань многие русские философы. Отечественная философская мысль в трудах свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрна, А. Ф. Лосева дала реалистическую философию имени и слова, формирование которой проходило в контексте осмысления имяславских споров, развернувшихся на Афоне в 1910-е гг. Растущий интерес к имяславским спорам 1910-х гг., ставшим крупным событием в жизни Русской Православной Церкви, очевиден. Но именно сегодня особенно остро ощущается их богословская незавершенность. До настоящего времени практически не изучены богословско-философские взгляды адептов имяславия и имяборчества, традиция почитания Имени Божия в святоотеческом Предании, имяславский контекст ряда трудов русских философов. В последние годы в публикациях епископа Илариона (Алфеева), игумена Андроника (Трубачева), С. М. Половинкина и некоторых других сделаны первые шаги в области беспристрастного обзора основных проблем «Афонской смуты». Данное исследование продолжает эту работу.

*На первом форзаце: русский скит Святого Андрея («Серай») на Св. Горе Афон;  
на втором форзаце: Свято-Пантелеймоновский монастырь на Св. Горе Афон*

---

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

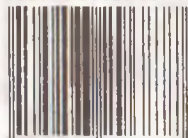
Корректор *Н. М. Баталова* • Оригинал-макет *Н. В. Родная*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г. Издательство «Алетейя», 192019, СПб., пр. Обуховской Обороны, 13. Тел.: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53. E-mail: [aletheia@rol.ru](mailto:aletheia@rol.ru); [www.orthodoxia.org/aletheia](http://www.orthodoxia.org/aletheia). Подписано в печать 09.02.2004. Формат 60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 22,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 3189.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН, 199034, СПб., 9 линия, д. 12. **Printed in Russia**

---

ISBN 5-89329-687-7



785893 296877

© Священник Димитрий Лескин, 2004  
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2004  
© «Алетейя. Историческая книга», 2004





## ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор настоящей книги принадлежит к числу ярких представителей нового поколения священнослужителей Русской Православной Церкви, сформировавшегося в 1990-е гг. Несмотря на свою молодость, священник Димитрий Лескин уже успел многое сделать. В 18-летнем возрасте, еще будучи мирянином, он создал и возглавил православную гимназию в своем родном городе Тольятти: за несколько лет гимназия выросла в крупное, известное далеко за пределами города учебное заведение, где сотни детей получают классическое образование. Мне довелось посетить гимназию и порадоваться тому, как в созданном в безбожные 60-е годы промышленном городе, где вообще не должно было найтись места Богу и где до конца 1980-х годов не было ни одного храма, расцветает этот чудесный сад, заботливо возделываемый о. Димитрием и его ближайшими помощниками.

Заботы по воспитанию детей и юношества не воспрепятствовали о. Димитрию заниматься научной работой в Санкт-Петербургских духовных школах и Московском государственном университете, который он окончил в 1998 году. Кандидатская диссертация о. Димитрия, защищенная им на философском факультете университета, была посвящена спорам об имени Божием, разгоревшимся в 1910-х годах на Афоне и перекинувшимся в Россию. Эта диссертация, получившая высокую оценку оппонентов, и легла в основу настоящей книги.

Имяславские споры имели огромное значение для развития русского богословия и философии: во многом именно благодаря им тема имени стала одной из магистральных в отечественной религиозной мысли XX столетия. Интерес к проблематике споров возродился в России на исходе века. Однако до сих пор внимание ученых было сосредоточено главным образом на историческом и богословском аспектах имяславского движения. Настоящая книга рассматривает прежде всего философскую составляющую движения и в этом смысле очень удачно дополняет уже имеющиеся исследования.

Среди современных авторов, интересующихся афонскими спорами, есть как горячие сторонники имяславия, так и его ярые противники. К сожалению, спокойный, взвешенный подход к проблематике споров, которого так не хватало самим их участникам, нередко отсутствует и в нынешних публикациях на данную тему. Предлагаемая работа священника Димитрия Лескина является в этом плане приятным исключением.

Не скрывая своей симпатии к имяславию и антипатии к так называемому «имяборчеству», о. Димитрий в то же время способен увидеть слабые стороны в позициях обеих сторон.

Книгу отличают спокойный тон и взвешенный анализ мнений имяславцев и их противников. Автор убедительно показывает, что богословский вопрос о природе имени Божия неразрывно связан с философской проблематикой соотношения между реализмом и номинализмом, онтологизмом и психологизмом, сущностью и явлением, именем и именуемым. Имяславию предстает в работе как сплав богословия и философии, когда богословы неизбежно приходят к философской проблематике, а философы — к богословской.

Сильной стороной работы является ее богатая источниковедческая база, а также та тщательность, с которой автор анализирует изучаемые тексты, сопоставляя их один с другим, систематизируя и классифицируя сходные и различные точки зрения. Исследование вводит в оборот ряд малоизвестных источников. Внимание к документу, к источнику, уважение к историческому факту заставляет о. Димитрия воздерживаться от скоропалительных выводов и сосредотачиваться на детальном описании и анализе позиций наиболее видных участников споров, а также на историко-философской и богословской интерпретации их позиций. На современном этапе изучения афонских споров такой подход представляется вполне оправданным как с научной точки зрения, так и с точки зрения духовной ответственности, которая ложится на каждого исследователя, берущего на себя смелость выносить суждение по данному вопросу.

Структура книги вполне продумана и логична. Первая ее часть посвящена церковно-исторической проблематике и носит вводный характер, тогда как вторая представляет собой концептуальное осмысление богословско-философской проблематики. Основными объектами внимания автора стали священник Павел Флоренский, протоиерей Сергей Булгаков, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосев и другие члены «новоселовского кружка», вклад которых в историю русской философской и богословской мысли был весьма значителен.

Вслед за В. Н. Лосским, автор утверждает, что с церковной точки зрения выработка православной формулировки об истинном почитании имени Божия может стать новым «торжеством Православия». В философском же плане уяснение роли имяславских споров в появлении оригинальной отечественной философии имени «позволяет в новом ключе рассмотреть генезис и ход развития магистральных тем русской религиозной философии».

Как известно, имяславию было осуждено Посланием Святейшего Синода Российской Церкви в 1913 году, однако уже на Поместном Соборе 1917–1918 годов Церковь вновь вернулась к рассмотрению проблематики афонских споров. Собор остался незавершенным, незаконченной (а по



сути, едва лишь начавшейся) осталась и дискуссия об имяславии. Лишь 80 лет спустя Русская Церковь вернулась к вопросу об оценке имяславских споров, включив его в реестр тем, предназначенных для рассмотрения Синодальной Богословской комиссией. Хочется верить, что комиссия серьезно изучит данный вопрос и что Архиерейский или Поместный Собор Русской Православной Церкви вынесет по нему соответствующее суждение.

В ожидании окончательной церковной оценки имяславских споров появление таких трудов, как предлагаемое исследование, нужно, несомненно, всячески приветствовать. По-видимому, не все согласятся с его выводами; книга наверняка вызовет очередной виток полемики. Следует, однако, надеяться, что полемика будет конструктивной, а критика доброжелательной. Как говорит апостол Павел, «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11: 19). Пусть наличие разных точек зрения на богословский и философский аспекты имяславских споров послужит делу их всестороннего осмысления.

Хотел бы пожелать автору настоящей книги, являющейся его первой серьезной работой, большого творческого пути и неоскудевающей помощи Божией в служении Церкви. Читателям же — радости от встречи с серьезным трудом, который позволит расширить и углубить понимание одного из ключевых вопросов русской религиозной мысли.

*Епископ Иларион (Алфеев)*





## ВВЕДЕНИЕ

В русской философии есть несколько тем, которые одинаково дороги большинству ее представителей. Эти темы принадлежат к области вопросов, вокруг которых традиционно вращалась мысль наших соотечественников. Решение их считалось глубоко важным не только в мировоззренческом, но и вообще в онтологическом смысле: в ответе на них крылась разгадка «тайны бытия» и смысла жизни, они носили яркий аксиологический характер. Все эти «магистральные» темы русской философии отмечены внутренним единством и подлинной цельностью. К ним мы можем отнести вопрос теодицеи и антроподицеи, с включением в него тем о богочеловечестве, человеческой свободе, причинах «мирового зла»; тему соборности, всеединства и Церкви — Тела Христова; учение о символе; софиологию. В этих вопросах отечественная философия не мирилась со своим статусом «кабинетной» науки, но претендовала на мессианское значение, в полагании и разрешении их видя смысл и оправдание человеческого бытия.

К разряду таких сквозных тем, вне всякого сомнения, относится и русская *философия имени*. Слово и язык, статус имени, значение произносимого и форма его связи с предметом — основные ее темы. Сосредоточивает ли слово в себе смысл и является его несомненным носителем, обладая *реальной* связью с называемым, или же оно — условный знак, только средство коммуникации, лишенное всякого онтологизма. Имя и именуемое, слово и предмет, факт бытия и его обозначение — каково их соотношение? Вопрос, от решения которого зависит сам статус человека в этом мире: есть ли он носитель подлинного знания, «владеющий над землею», которому дана власть называть предметы *своими именами*, постигая их сущность, или же его знание — условность, феноменальный процесс, не достигающий подлинного смысла.

Этот вопрос, ставший одной из актуальнейших тем русской философской мысли XX столетия, характерен для всей человеческой культуры. Философия слова, учение о Логосе и имени как символически концентрированной сути слова — характерная черта мысли, начиная с древнейших мировых цивилизаций. Воспринимая свою наделенность даром речи в качестве коренного отличия себя от мира живой и неживой природы, человек с самого начала своей мыслительной деятельности обращался к феномену слова.



«Слово — человеческая энергия, и рода человеческого и отдельного лица, открывающаяся через лицо энергии человечества». Изначально человек воспринимает слово как нечто большее, чем просто набор звуков. Слово «психофизиологично», оно «не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью, и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относительно к его, предмета, откровению в нас, как и нас — ему и пред ним»<sup>1</sup>.

Таково первоначальное отношение к слову человека, каким оно предстает в письменном наследии многих культур. Уверенность в глубинной соотнесенности вещи и имени, «этой формы всечеловеческого сознания», их сущностной взаимосвязи, в «богоустановленности имен» — характерные черты древнейших письменных культур, «общечеловеческие корни идеализма», говоря словами священника П. Флоренского.

«Философия имени» в России стала одной из магистральных тем, которой отдали дань многие русские философы. Нельзя не отметить, что в этом отношении русская мысль не была изолирована от мировых тенденций XX столетия, порой предвосхищая ход европейской философии, которую также отличало углубленное внимание к проблемам языка<sup>2</sup>. Знаменателен тот факт, что во время, наступившее после безраздельного господства в философии рационализма и позитивизма, в эпоху психологизма и морализма в богословии, когда все настойчивее начинает звучать призыв: «Назад, к Отцам!» — именно вокруг слова и, прежде всего, Имени Божия разгораются великие споры, ставшие источником собственно русской философии имени.

Отечественная философская мысль в трудах священника П. Флоренского, протоиерея С. Булгакова, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосева дала *реалистическую философию имени и слова*, формирование которой проходило в контексте осмысления богословских споров вокруг Имени Божия, развернувшихся на Афоне в 1910-е гг. Последовавшая за ними богословско-философская полемика, не прекратившаяся и после революции 1917 г., послужила причиной написания таких центральных для русской религиозной философии произведений, как «У водоразделов мысли» и «Имена» свящ. П. Флоренского, «Философия имени» и «Трагедия философии» прот. С. Булгакова, «Очерки античного символизма и мифологии», «Философия имени», «Диалектика мифа» А. Ф. Лосева и др.

Вопрос о действительности Имени Божия, смысле его почитания, наличии или отсутствии в нем Божественных энергий был отправной точкой для философского дискурса о природе всякого имени и слова, о соотношении имени и именуемого, формы и содержания, языка, сознания и

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Собр. соч.: В 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 281.

<sup>2</sup> Основные идеи философии языка Хайдеггера, Шелера, Гадамера см.: Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в. М., 1997; Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998.

бытия. Богословская полемика, ставшая восприимчивой евномиянских споров об именах IV в., в которых был поставлен вопрос о границах богопознания, иконоборчества VII–VIII вв., средневековых дискуссий реалистов и номиналистов и, наконец, «паламитского синтеза» XIV столетия, целиком укоренена в области православного богословствования, но вместе с тем с особой актуальностью ставила и чисто философские вопросы как в сфере онтологии, так и гносеологии.

В философском рассмотрении афонские имяславцы, веровавшие, что в Имени Божием, призываемом в молитве, присутствует Сам Бог, были исповедниками реалистического понимания имени, в то время как имяборческое крыло объединяло сторонников более рационалистического и номиналистического подхода, «видевших в именах только “инструментальное”, человеческое средство для выражения человеческих мыслей и устремлений к Богу»<sup>1</sup>.

Как непосредственное начало русской философии имени афонские споры исключительно важны для изучения, ибо позволяют выяснить генезис, направленность, тенденции, а также обнаружить религиозно-догматические первоосновы отечественной ономотологии. Смежность этой богословской темы с основными путями русской религиозно-философской мысли очевидна, это органично вплетено в:

1. Учение о символе в трудах священника П. Флоренского и А. Ф. Loseва.
2. Понимание языка и слова в трудах свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрн, А. Ф. Loseва.
3. Разработку учения об энергии, синергии и свете у этих философов.
4. Софиологию свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова.
5. Диалектику мифа А. Ф. Loseва.

Сами мыслители, развивавшие философию имени, воспринимали решение вопросов, поднятых «Афонской смутой», как одну из самых первоочередных и существенных задач при самоопределении Православия, которую наше время передает будущим векам.

В качестве религиозного спора афонские события затронули большое количество русских философов, группировавшихся вокруг «Кружка ищущих христианского просвещения», как-то: самого М. А. Новоселова, В. А. Кожевникова, Ф. Д. Самарина, А. А. Алексеева (Аскольдова), князя Е. Н. Трубецкого, Н. Д. Кузнецова, священника В. Свенцицкого, священника А. Ельчанинова и др.

Наконец, небезынтересными представляются философские взгляды на проблему имени представителей духовных школ, архиереев, священнослужителей и монашества Православной Церкви, во всей выразитель-

---

<sup>1</sup> Постовалова В. И. Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания // Христианство и философия. Сборник докладов конференции. М., 2000. С. 120.



ности явившие «странный и болезненный разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью»<sup>1</sup>. Знакомство со взглядами ряда русских иерархов, выступивших против имяславия, свидетельствует об их знании западноевропейской философии и приверженности определенным взглядам, в которых их оппоненты не без основания видели кантианство и позитивизм. Здесь также становятся очевидными пути русской богословской мысли, которая долгое время не могла освободиться от духа схоластической учености и рационалистического антимистицизма. Богословие, по замечанию того же протоиерея Г. Флоровского, «развивалось в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилось и оставалось школьной наукой»<sup>2</sup>, уделом просвещенной церковной «интеллигенции», недоступным «невежественным монахам-простецам», о которых столь часто вспоминали имяборцы.

В связи с этим имяславские афонские споры представляются тем срезом духовной и интеллектуальной жизни русского православного общества, который исключительно ярко позволяет характеризовать начала направлений и ходов отечественной религиозно-философской мысли, приведших впоследствии как к софиологии свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова, так и к «неопатристическому синтезу» архиепископа Василия (Кривошеина), арх. Киприана (Керна), В. Н. Лосского, протоиерея Иоанна Мейендорфа.

Актуальность исследования связана, таким образом, прежде всего с господствующим положением, которое занимает философия языка в мысли XX столетия — в трудах как западных философов: Витгенштейна, Хайдеггера, Гадамера, Ортеги-и-Гассета, — так и русских мыслителей вплоть до современных «синергистов» и представителей «неопатристического синтеза». Очевиден также и растущий интерес к имяславским спорам 1910-х гг., ставших крупным богословским событием в жизни Русской Православной Церкви. Но именно сегодня особенно остро ощущается незавершенность споров, а в церковном понимании — отсутствие четкого соборного определения, касающегося имяславской проблематики, в связи с чем появляющиеся ныне публикации часто ограничиваются некритическим пересказом суждений противостоявших сторон или вынесением «не подлежащих обжалованию приговоров» в духе дореволюционной полемики<sup>3</sup>. Вместе с тем значение этого крупнейшего богослов-

<sup>1</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1935. С. 502.

<sup>2</sup> Там же. С. 503.

<sup>3</sup> Примером может служить статья свящ. П. Андриевского «Ересь имябожничества в прошлом и настоящем» («Благодатный огонь». Приложение к журналу «Москва». 2000. № 5. С. 69–86), которая намеренно либо бессознательно стремится вновь «хулиганизировать» сложный догматический вопрос, как это было уже в 1913 г. Объявляя всех имяславцев еретиками, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосева называя «имябожниками», можно ли требовать доверия

ского движения трудно переоценить. Работы свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосева и вся традиция «философии имени» в России, восходящая к афонским событиям, позволяют рассматривать имяславские споры в широком философском, историко-культурном, семиотическом и прочих контекстах. При этом догматическая составляющая вопроса остается, без сомнения, важнейшей.

Как уже говорилось, ни беспристрастный обзор «Афонской смуты», ни детальное изучение взглядов адептов имяславия и имяборчества, ни тем более исследование традиции почитания Имени Божия в Святоотеческом Предании еще не осуществлены. Однако вопросом об Имени

---

к своим суждениям, в которых нет и тени беспристрастности? Симптоматичны в этом смысле высказывания автора о философии свящ. П. Флоренского (пусть не бесспорном, но огромном явлении в истории русской мысли) и, в частности, об учении об антиномиях как о «нелепой фантазии», «пустейшем учении», которое «никогда всерьез не воспринималось в научных кругах». Переводить богословский вопрос в политическую плоскость, указывая на поддержку имяславцев «революционно-демократической и иудейской печатью», по меньшей мере некорректно через много десятилетий после «Афонской смуты». Характерны постоянные подчеркивания автором в разных модификациях, что «энергия Божия — не Бог, а *только Божество*». Быть может, подобные высказывания были допустимы в 1913 г. в статьях синодальных докладчиков по вопросу об Имени Божием, но после глубокой разработки «энергийного богословия», которая была осуществлена арх. Василием (Кривошеиным), арх. Киприаном (Керном), прот. Иоанном Мейендорфом, В. Н. Лосским, слышать подобные утверждения удивительно. Открыв любой современный учебник догматического богословия, лишенный схоластического духа, мы найдем в нем указания на то, что «энергию можно именовать Богом» (*иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие: курс лекций. Ч. 1 и 2. М., 1997. С. 79*), «Божественные энергии — Сам Бог. Они — особый образ бытия вне Его Сущности». (*Арх. Алипий, арх. Исая. Догматическое богословие. ТСЛ., 1994. С. 71*).

С другой стороны, недопустимы и чрезмерно апологетический дух и эмоциональность в отстаивании «имяславской правды», которые заметны в послесловии М. Данилушкина к книге «На горах Кавказа» (СПб., 1998) и в статье Д. Горбунова «Краткая история имяславских споров в России начала XX в.» (Церковь и время. 2000. №3(12)), где о. Антоний (Булатович) предстает как выдающийся подвижник современного благочестия и абсолютно безукоризненный мыслитель.

Для любого непредвзятого исследователя «Афонской смуты» очевидна историческая незавершенность догматического вопроса, поставленного спорами, и необходимость его всестороннего рассмотрения в контексте Священного Предания. Ясно, что никакая примитивизация огромной богословско-философской темы недопустима и оскорбительна для вопроса, который был поставлен в начале XX в. на Афоне.

Отрадное исключение составляет только что появившееся фундаментальное исследование епископа Илариона (Алфеева) «Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров» (СПб., 2002. Т. 1, 2), которое посвящено собственно богословской проблеме.



Божием, по утверждению протоиерея С. Булгакова, определяется «основная магистраль современного православного богословствования»<sup>1</sup>.

Непосредственной целью работы явилось выяснение истоков и основных тенденций развития философии имени в России. Для этого было необходимо:

1. Определить значение афонских имяславских споров 1910-х гг. в качестве непосредственного толчка к развитию оригинальной философии имени в трудах священника П. Флоренского, протоиерея С. Булгакова, В. Ф. Эрна, А. Ф. Лосева, а также членов «Новоселовского кружка».

2. Исследовать степень вовлеченности в возникшие споры различных религиозно-философских и богословских кругов России; обозначить чуждость полемики представителям как русского позитивизма, так и «нового религиозного сознания». В связи с чем именно православный «Кружок ищущих христианского просвещения», возглавляемый М. А. Новоселовым, явился центром философского осмысления «Афонской смуты».

3. Указать на генетическую связь споров об Имени Божием с центральными богословскими дискуссиями в истории догматических движений в Церкви, такими как: столкновение рационалистической арианской доктрины Евномия с православным учением отцов-каппадокийцев по вопросу о границах богопознания в IV в.; иконоборчество VIII–IX столетий; ламитские споры XIV столетия; полемика реалистов и номиналистов средневекового Запада.

4. Изучить взгляды главных представителей «противостоящих» партий: «имяславцев» — и прежде всего труды схимонаха Илариона и иеромонаха Антония (Булатовича), и «имяборцев» — митрополита Антония (Храповицкого), арх. Никона (Рождественского), С. В. Троицкого. Выяснение особенностей их богословско-философской аргументации позволяет обнаружить различное понимание сторонами фундаментальных понятий православного догматического богословия, таких как Божество, Сущность и энергии Божии, природы молитвы и «умного делания»; а также разногласия в философском осмыслении реальности или номинальности имен, возможности разделения слова на «внешнее» и «внутреннее» и др.

5. Проанализировать тексты свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрна, А. Ф. Лосева, посвященные философии имени, и эпистолярное наследие членов «Новоселовского кружка» и выявить единство восприятия споров как «догматического движения», исключительно плодотворного и в богословском и в философском смысле.

6. Выяснить оригинальные направления учений свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрна, А. Ф. Лосева в разработке русской философии имени.

---

<sup>1</sup> Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1985. С. 316.

При исследовании вопроса об афонских спорах выясняется, что огромное большинство литературы, написанной по этому поводу, носит публицистический и полемический характер. Исключительно мало количество богословско-философских работ самих участников споров. Официальные документы представлены в основном определениями Константинопольской Патриархии и Русской Православной Церкви, носящими более дисциплинарный, чем догматический характер (исключением являются «Отзыв Халкинской богословской школы» от 30 марта 1913 г. и «Послание Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода» от 18 мая 1913 г.).

В качестве основных источников мы можем выделить:

1. Собственно имяславские труды. К ним принадлежат три издания книги «На горах Кавказа» схимонаха Илариона, многочисленные книги, статьи, реплики о. Антония (Булатовича), а также коллективные имяславские работы, наиболее значительные из которых собраны в книге «Имяславие» (СПб.: Исповедник, 1914). Все известные нам выступления имяславцев (в том числе и газетные) помещены в библиографии.

2. Труды имяборческой стороны. Сюда относится ряд статей митр. Антония (Храповицкого), арх. Никона (Рождественского), инок Хрисанфа (Минаева), свящ. Х. Григоровича и С. В. Троицкого. Данные работы являются лишь эпизодом в творческой деятельности главных представителей имяборческого крыла и нуждаются в рассмотрении в контексте других произведений тех же авторов. Это позволяет сделать ряд важных выводов: например, на наш взгляд, крайнее и непримиримое имяборчество арх. Антония (Храповицкого) выводимо из психологизма и морализма его богословской системы.

3. Официальные церковные документы, перечень которых (как опубликованных, так и особо значимых архивных) приведен в главе «Канонический статус имяславия».

4. Философские тексты, принадлежащие свящ. П. Флоренскому, прот. С. Булгакову, В. Ф. Эрну, А. Ф. Лосеву, а также эпистолярное наследие участников «Новоселовского кружка».

5. Обилие полемической литературы, помещенной в журналах: «Церковные Ведомости», «Русский инок», «Миссионерское обозрение», «Дым Отечества», «Итоги жизни», «Русская мысль», «Христианская мысль», «Странник», «Исторический Вестник» и газетах: «Голос Москвы», «Колокол», «Русская молва», «Московские Ведомости», «Новое время», «Русской слово», «Голос Церкви».

Научное изучение афонских споров об Имени Божием в России началось только в последние два десятилетия. Единственным крупным исследованием вопроса о почитании Имени Божия более раннего периода являются 18–20 главы книги арх. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935), в которых страницами пересказываются фрагменты книг и статей С. Троицкого. Написанная в



разгар полемики с софиологией о. С. Булгакова и затрагивающая вопрос об Имени Божиим в качестве периферийного, книга в своей «имя-борческой» части лишена объективного научного значения. Начиная с 1970-х гг., к афонским спорам обращаются С. С. Хоружий<sup>1</sup> в исследованиях мировоззрения о. П. Флоренского и прот. С. Булгакова, игумен Андроник (Трубачев) и С. М. Половинкин<sup>2</sup> в процессе изучения наследия свящ. П. Флоренского, прот. А. Геронимус<sup>3</sup>, епископ Иларион (Алфеев)<sup>4</sup>, игумен Анатолий (Логинов)<sup>5</sup>, В. М. Лурье<sup>6</sup>, В. И. Постовалова<sup>7</sup>, А. Г. Кравецкий<sup>8</sup> в своих лингво-философских, богословских и церковно-исторических статьях.

Имяславское движение привлекает внимание и зарубежных исследователей, прежде всего греческих и французских<sup>9</sup>. Интерес в русскому имяславию во Франции обусловлен тем, что в этой стране образовалось

<sup>1</sup> Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; Хоружий С. С. Мировоззрение Флоренского. Томск, 1999.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. Т. 3 (2). М., 2000. Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998; Хроника Афонского дела / Сост. Половинкин С. М. // Начала. 1995. № 1–4. Андроник (Трубачев), игумен. Афонский спор об Имени Божиим и его последующая судьба // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция Русской Православной Церкви. М., 2000.

<sup>3</sup> Геронимус А., прот. Заметки по богословию имени и языка // Современная философия языка. М., 1999; Геронимус А., прот. Богословие священнобезмолствия. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995; Геронимус А., прот. Философия и исихия // Христианство и философия: Сборник докладов конференции в рамках Рождественских образовательных чтений. М., 2000.

<sup>4</sup> Иларион (Алфеев), игумен. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.

<sup>5</sup> Антоний (Логинов), игумен. Восхождение к Имени Божию. Ярмолинская пустынь. Воскресенский монастырь, 2000 (рукопись).

<sup>6</sup> Лурье В. М. Послесловие и комментарии к кн.: Иоанн Мейендорф, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.

<sup>7</sup> Постовалова В. И. Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания // Христианство и философия: Сборник докладов конференции в рамках Рождественских образовательных чтений. М., 2000.

<sup>8</sup> Кравецкий А. Г. К истории спора о почитании имени Божия // Богословские труды. Сб. 33. М., 1997.

<sup>9</sup> К. К. ΠΑΠΟΓΛΙΔΗ Κ. Κ. Οι Ρωσσοι Ονοματολάτραι τοι Αγίου Ορους. Θεσσα., 1997. (Здесь дана полная библиография вопроса); NIVIÈRE A. Les moines onomatodoxes et l'intelligentia russe // Cahiers du monde russe et soviétique. 1988; *Idem*. L'onomatodoxie: une crise religieuse a la veille de la Révolution // Mille Ans de Christianisme russe. 988–1988. Paris 1988; *Idem*. Le mouvement onomathodoxe. Une querelle theologique parmi les moines russes du mont Athos (1907–1914). Paris, Sorbonne, 1987.

религиозно-интеллектуалистское течение, интерпретирующее афонские споры в духе иудейского культа Имени.

Вопрос об афонских спорах становится одной из важнейших тем на таких крупных богословских и философских форумах как Богословская конференция Русской Православной Церкви (2000 год), Международные Рождественские Образовательные чтения, ежегодные Чтения в память прот. В. Шпиллера, проводимые Свято-Тихоновским богословским институтом, «круглые столы», которые организует Российский межвузовский центр по русской философии и культуре<sup>1</sup>. Синодальная Богословская комиссия Русской Православной Церкви включила вопрос о почитании Имени Божия в каталог тем, нуждающихся в скорейшем выяснении.

Если непосредственно научное изучение имяславского вопроса началось в последние десятилетия, то осознание его в качестве «магистральной» темы русской богословско-философской мысли наличествовало весь период, начиная с 1920-х гг. В связи с этим в той или иной степени к нему обращались многие деятели русской эмиграции и прежде всего представители линии «неопатристического синтеза». Указания на афонский вопрос мы находим в книгах и письмах митр. Вениамина (Федченкова)<sup>2</sup>, прот. Г. Флоровского, арх. Софрония (Сахарова), В. Н. Лосского, а в России — патриарха Сергия (Страгородского), еп. Вениамина (Милова) и др.

Обильная дореволюционная публицистическая литература носит явно выраженный полемический характер, мешающий по достоинству оценить значимость вопроса, в котором В. Ф. Эрн и С. Н. Булгаков видели «посещение Божие» России первой в ее истории крупной догматической темой. Мы не можем говорить о существовании непредвзятой истории «Афонской смуты», наличии крупных исследований философских взглядов основных представителей как имяславского, так и имяборческого крыла, тем более изученности святоотеческой и историко-философской перспективы споров. Практически неизвестными остаются богословско-философские представления таких крупных религиозных писателей начала XX в., какими были о. Антоний (Булатович), арх. Никон (Рождественский), митр. Антоний (Храповицкий), С. В. Троицкий. Не введены в научный оборот философские тексты, публиковавшиеся в «Русском иноке», «Миссионерском обозрении», «Церковных Ведомостях» и других богословских журналах, и даже некоторые статьи русских философов-имяславцев, разбор которых предложен в работе. Так, в библиографиях по имяславской проблематике традиционно указываются только две ра-

---

<sup>1</sup> Философия языка и имени в России: Материалы круглого стола 25 июня 1997. М., 1997.

<sup>2</sup> Неизвестная до того переписка арх. Вениамина (Федченкова) и митрополита Сергия (Страгородского) 1937–1938 гг. по вопросу об имяславии опубликована в книге владыки Илариона (Алфеева) «Священная тайна Церкви». Т. 2. С. 449–563.



боты В. Ф. Эрна, посвященные этому вопросу, в то время как философам еще в 1914 г. в «Итогах жизни» была опубликована статья «Около нового догмата. Письмо первое», за которой последовали более известные «Спор об Имени Божиим» и «Разбор Послания Св. Синода». Исключительный интерес представляет и статья С. Н. Булгакова «Смысл учения св. Григория Нисского об именах», написанная в качестве рецензии на объемную книгу С. Троицкого «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники». Статья отчетливо характеризует понимание философам святоотеческого Предания, унаследованную его позднейшими большой и малой трилогиями.

Богатый материал, содержащийся в эпистолярном наследии членов «Новоселовского кружка», частично сгруппирован по имяславскому признаку также в отношении лишь некоторых персоналий: например, свящ. П. Флоренского и М. А. Новоселова<sup>1</sup>. Работа продолжает эту систематизацию.

В целом, обращение к афонским спорам об Имени Божиим позволяет существенно раздвинуть традиционный круг вопросов философии имени в России, вводя ее в широкое поле Предания и догматической жизни Православной Церкви.

Первая, вводная, часть исследования посвящена богословско-философской проблематике имяславских споров, как она отразилась в статьях и книгах их непосредственных участников: «имяславцев» — схим. Илариона и иером. Антония (Булатовича) и «имяборцев» — арх. Антония (Храповицкого), арх. Никона (Рожественского), С. Троицкого.

Основная, вторая, часть работы содержит пять глав, раскрывающих вовлеченность в афонские споры членов новоселовского «Кружка ищущих христианского просвещения», философские взгляды на проблему имени В. Ф. Эрна, свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова и А. Ф. Лосева.

Завершается исследование кратким заключением, в котором делается ряд выводов о значении имяславских споров для философии и православной догматики, а также подчеркивается незавершенный характер богословской дискуссии, начавшейся в 1912 г. Работа включает в себя приложение и библиографию, содержащую перечень основных работ, посвященных имяславской проблематике, на протяжении всего периода обсуждения поставленного на Афоне вопроса.

Пользуюсь случаем, чтобы выразить искреннюю благодарность доктору богословия, доктору философии епископу Илариону (Алфееву), игумену Андронику (Трубачеву), доктору экономических наук священнику Валентину Уляхину, профессору СПбДА протоиерею Владимиру Мустафину, зав. кафедрой истории русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова доктору философских наук, профессору М. А. Маслину, зав.

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998.

сектором истории русской философии Института философии РАН, доктору философских наук, профессору М. Н. Громову, доктору философских наук, профессору, главному научному сотруднику Института языкознания РАН В. И. Постоваловой, кандидату философских наук, доценту кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ С. М. Половинкину, кандидату философских наук, доценту кафедры истории русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова А. П. Козыреву, доктору философских наук, профессору СПбДА и СПбГУ А. Л. Васcoeвичу за ценные указания и помощь. Слова глубокой признательности — родителям, супруге Юлии Лескиной, а также И. А. Клименко и другим сотрудникам Православной гимназии, поддержку которых я неоднократно получал в процессе написания работы.







## Глава I

### «Имяславский догмат»

Учение об Имени Божием

в трудах священника Николая (Булакова) (Полочана)  
и иеросхимонаха Антония (Булаковского)

### Часть первая

## «Афонская смута»



Термины *именославство* и *именоборчество* употребляются в значении синонимов к соответствующим установившимся еще в 1910-е гг. традициям написания Имени в трудах иеросхимонаха Антония (Булаковского), свята П. Флоренского (бул. С. Булакова), хотя эти и другие авторы именославства имели варианты «божия», «именнаго», «именностнаго», «именнобожия», «именослова» и др. Словосочетание «Имя Божие» является с точки зрения буквы, как это принято в именославии, а даже более именославских работ (инокской, у Николая (Рождественского)).







## Глава I

### «Имяславский догмат»

#### Учение об Имени Божием в трудах схимонаха Илариона (Домрачева) и иеросхимонаха Антония (Булатовича)

Полемика вокруг Имени Божия (прежде всего имени «Иисус») и действия молитвы Иисусовой как пути энергийного приобщения к Божеству, а также обсуждение исходящего из этого философского вопроса: является ли имя носителем сущностной энергии или чистым феноменом — развернулись после появления в печати второго издания книги схимонаха Илариона *«На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников»* (Баталпашинск, 1910 г.) и распространения сначала в рукописном виде, а потом в печатном разгромной рецензии на эту книгу афонского инока Хрисанфа (напечатана в 1915 г. в журнале «Русский инок», одном из самых читаемых православных изданий). Все нарастающие волнения в монашеской среде (особенно в русских монастырях на Афоне, где вся братия разделилась на «имяборцев» — «термин» введен иеромонахом Антонием (Булатовичем) — в число которых вошли игумены, их секретари и прочие образованные иноки, и «имяславцев» — большинство простых монахов)<sup>1</sup> — вызвали пристальное внимание со стороны Вселенского Патриархата, усмотревшего в сомнительных с догматической точки зрения спорах возможность для удаления с Афона русского влияния. В результате появилось Послание Святейшего Синода, однозначно и очевидно поспешно осудившее имяславское движение, приравняв его к ереси, после чего 833 инока были насильственно выдворены

<sup>1</sup> Термины «имяславие» и «имяборчество» используются в данной орфографии в соответствии с установившейся еще в 1910-е гг. традицией написания этих слов в трудах иеросхимонаха Антония (Булатовича), свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова, хотя эти и другие авторы допускали также иные варианты: «имебожие», «имеславие», «имяславство», «именобожие», «имесловие» и пр. Слово «Имя» в словосочетании «Имя Божие» пишется с прописной буквы, как это было принято в имяславских и даже ряде имяборческих работ (например, у арх. Никона (Рождественского)).

со Святой Горы. Споры, однако, продолжились в России, вопрос об Имени Божиим был вынесен для обсуждения на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 г., но догматически так и не был решен в связи с глобальными изменениями в послереволюционной России.

В момент написания книги *схимонах Иларион*<sup>1</sup> был восьмидесятилетним старцем. Прожив 21 год на Старом Афоне, инок с благословения старцев «решил посвятить остаток дней своих отшельническому созерцанию» и в течение многих лет подвизался на северных склонах Кавказских гор, где в те времена жило много отшельников, располагавшихся на значительном расстоянии друг от друга либо в одиночку, либо по двое-трое<sup>2</sup>.

Плодом его духовного опыта стала книга «На горах Кавказа», представляющая собой по своей литературной форме духовную беседу, перемежающуюся поэтическими зарисовками и молитвенными воздыханиями. Главная же ее цель: «напомнить современному монашеству, а вместе с тем всем православным христианам, забытое ими древнее отеческое учение об Иисусовой молитве, составлявшее в те блаженные времена славу, красоту и цвет христианской жизни». В учении о чудных плодах Иисусовой молитвы старец Иларион останавливается на причинах озарения и вознесения молящегося, которое получает как великий и счастливый Божий дар искренний делатель умной молитвы. По его мысли, истоком молитвенного преображения является Божество Имени Господа Иисуса Христа. «Плотский разум, не признавая за Именем Иисус Христовым Божественного достоинства, по необходимости, сим низводит его на степень обыкновенного имени»<sup>3</sup>.

Книга пользовалась большой популярностью в иноческой среде, о чем говорят три ее издания (1907, 1910, 1912 гг.), в том числе при содействии великой княгини Елизаветы Федоровны. Последнее вышло в Киево-Печерской лавре в самый разгар споров вокруг Имени Божия, что свидетельствовало об отсутствии пресловутого «имяборческого единства» в монашеских кругах.

<sup>1</sup> *Схимонах Иларион (Долмачев)* (ок. 1845–1916) происходил из Вятской губернии. Окончил 4 класса Духовной семинарии. Из учителей стал монахом Нового Афона. Около 20 лет прожил на Старом Афоне, где принял схиму. Вернулся на Кавказ для отшельнической жизни. Жил в кубанских лесах, верховьях реки Уруп, затем в горах в урочище Темные Буки (между Новороссийском и Анапой). В 1914 г. его духовная дочь построила ему там деревянную келью, где он и умер.

<sup>2</sup> Жизнь кавказских отшельников ярко описана в путевых заметках В. Свенцицкого «Граждане неба». М., 1998.

<sup>3</sup> *Иларион, схимонах*. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Баталпашинск, 1910. С. XIV.



Вся книга о. Илариона проникнута духом благоговейного почитания Имени Божия. В Священном Писании Оно превознесено превыше всего: «От восток солнца до запад хваляно Имя Господне», — говорит псалмопевец Давид (Пс. 112: 3). Почитая все Божии имена, о. Иларион говорит об имени Иисус как «самом ближайшем, необходимейшем, наилюбезнейшем и решительно неотступном» для грешных жителей земли. Именно это имя единственное, «о нем же подобает спастися нам» (Деян. 4: 14).

Для самого о. Илариона Божественное сопричастие в Иисусовой молитве и название призываемого Имени Божия «Самим Богом» было скорее не столько богословским утверждением, сколько простым описанием молитвенной реальности. «Но и самый молитвенный реализм казался слишком смелым. Психологизм в истолковании молитвы многим представлялся более безопасным, смиренным и благочестивым»<sup>1</sup>.

Нужно оговориться, что сама формула «Имя Божие есть Сам Бог» принадлежит не о. Илариону, но св. Иоанну Кронштадтскому, который часто употреблял ее устно и письменно. Вот одно из ярких выражений святого, не допускающее никакой «фигуральной» трактовки, предпринятой С. В. Троицким<sup>2</sup> для «оправдания» св. Иоанна Кронштадтского от обвинения в «имябожии»: «Имя Господа есть Сам Господь — Дух везде сый и все наполняющий, имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел, святого — святой»<sup>3</sup>. В рамках этой главы не излагается учение прот. Иоанна Кронштадтского об Имени Божием. Ограничимся указанием, что афонское движение имеет несомненное родство со взглядами св. Иоанна.

Старец Иларион высказывается в том же ключе, иногда даже более осторожно, чем прав. Иоанн Кронштадтский: «Для всякого верующего Имя Господа Иисуса Христа есть как бы Сам Он Божественный»<sup>4</sup>; «Иметь сие Имя как бы иметь и Самого Сына Божия»<sup>5</sup> и др.

Имя Иисус нельзя отделить от Святейшего Лица Божия, по «величию, власти и вседержительству Того, Кому оно принадлежит, ибо честь имени необходимо относится к Лицу, сие имя носящему»<sup>6</sup>.

Третья и четвертая главы книги посвящены разъяснению того, как в Имени Божием присутствует Сам Бог. В форме беседы со старцем-монахом о. Иларион излагает учение о том, что «в Имени Божием присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 571.

<sup>2</sup> Троицкий С. В. Отец Иоанн Сергиев (Кронштадтский) и имябожники // Церковные ведомости. 1914. № 1–2.

<sup>3</sup> Иоанн Кронштадтский, протоиерей. Моя жизнь во Христе. СПб., 1893. Репр. изд. М., 1991. II. С. 238.

<sup>4</sup> На горах Кавказа. С. XII.

<sup>5</sup> Там же. С. XIII.

<sup>6</sup> Там же. С. XVII.

свойствами»<sup>1</sup>. Имя Его и есть «вседержавный Господь Бог и дражайший Искупитель наш Иисус Христос, прежде всех век от Отца рожденный».

Господь есть мысленное, духовное и умосозерцаемое Существо, также и Его Имя. Здесь нет возможности отделить именование от Его Святейшего Лица. Это знание о единстве Имени и Именуемого придает особую силу, крепость и неразвлеченность нашей молитве к Сыну Божию. Душа молящегося озаряется светом, который изливается от Господа Иисуса Христа, сущего во Своем Имени, и получает силы «естественно и нетрудно» восходить к Богу.

О. Иларион говорит о мистическом переживании непрестанной Иисусовой молитвы. После многих лет этого подвижнического труда «Имя Божие, если можно так сказать, как бы *воплощается* (курсив мой. — Д. Л.), человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в Имени Божиим Самого Господа»<sup>2</sup>. Это ощущение Самого Бога и Его Имени *сливается в тождество* (курсив мой. — Д. Л.), в котором невозможно отличить одно от другого. Как в теле Господа Иисуса Христа обитала вся полнота Божества (Кол. 11: 9), так эта же полнота божественных совершенств пребывает и в Его пресвятом Имени — но невидимо и ощущимо только для сердца. Имя в своем сердце Имя Иисуса Христа, мы прикасаемся к самой Богочеловеческой природе и пребываем в состоянии глубочайшего слияния своего духа с Духом Христовым. По причине этой крайней близости человек *неизбежно* (курсив мой. — Д. Л.) приобщается и к христовым свойствам: Его благодати, любви, миру, блаженству и пр., становясь и сам таким. (Подобные высказывания о. Илариона позволили имяборцам говорить, что Имя Христово заменяет имяславам причащение, так как само обоживает человека.)

Когда Имя Иисус пребывает в человеческом сердце, Оно делается вместилищем Божества, источником дивного света и радости. Человек входит в Новый Эдем, наслаждаясь близостью Бога.

Осознать Божество в Имени Иисуса Христа нелегко и невозможно силами человеческими. Это есть важнейший дар Божий, потому что в нем состоит «цель и крайняя степень желанья всех духовно просвещенных существ». Это состояние есть подлинное пребывание в Царстве Небесном и обладание вечной жизнью. Память Божия (или Иисусова молитва) дает полную возможность если не всегда быть в этом возвышенном состоянии (для грешного человека это невозможно), то часто испытывать его и пребывать в нем. Итак, чтобы ощутить в себе вечную жизнь, всегда нужно носить в своем уме, сердце и устах «достопоклоняемое и всеизжительное Имя Иисус Христово», которое тогда освятит все человеческое существо.

<sup>1</sup> На горах Кавказа. С. 11.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.



О. Иларион учит, что «Имя Иисус от вечности хранилось в Троичном Совете Неведомого Божества даже до дня Своего явления в мир. А по явлении своем Оно облагоухало всю вселенную и низвело на землю мир и благословение»<sup>1</sup>. Это Имя, которого трепещет всякая тварь и бегут демоны.

Это Имя пребывало в Самой Троице, а следовательно, есть Бог, потому что ни ангелы, ни кто иной не могут быть в тайне Троического Божества. В Имени Божием присутствует всемогущая сила Христова, что подтверждают евангельские слова, произносимые грешниками, пришедшими на суд: «Господи, Господи, не в Твое ли Имя пророчествовахом и Твоим Именем бесы изгонихом, и Твоим Именем силы многи сотворихом?» (Мф. 7: 22–23) Эти же слова говорят о том, что Имя Божие всемогуще и тогда, когда произносится людьми беззаконными, хотя произносят Его они себе в осуждение. В любом случае нельзя безрезультатно призывать Имя Божие.

Имя Его — величайшая святыня, которую хранит подвижник в сердце своем, им он наслаждается и видит в Нем залог будущего блаженства. «На Имени Иисус Христове содержится все: и вера наша Православная, и все церковные богослужения, всякий чин, его обряд и порядок, и все молитвенное последование»<sup>2</sup>. Удалив Имя Христово от себя, христианин уничтожает все: исчезают и вера, и церковь, и таинства, и обряды, и само Евангелие.

В человеке, в сердце которого не живет Христос своею благодатною силою, нет ничего духовного, а лишь душевно-телесная жизнь и подчиненность стихиям мира. Водрузивший же в своем сердце Его Имя уже не сам живет, но живет в нем Христос, по слову апостола (Гал. 2, 20).

Схематично изложенное учение о. Илариона об Имени Иисуса Христа есть письменная передача переживаний, которые испытывает подвижник в минуты приобщения к Богу. Очевидно, что в ней отсутствуют какие-либо строгие формулировки и четкие догматические определения. Более того, попытки догматизирования оказываются здесь не очень удачными. Сам о. Иларион подчеркнуто сторонится всякой учености, которой несколько опасается. В книге «На горах Кавказа» нет «ни систематического порядка, ни последовательности предметов», — как признается сам автор. Нет в ней и догматического исповедания православного учения об Имени, а только передача личного мистического опыта. Дискурс над рядом «реалистических» выражений автора действительно может привести к некоторым обвинениям, выдвинутым позже «имяборцами».

<sup>1</sup> Там же. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 20.



Несмотря на то что в ходе афонских споров имя о. Илариона оставалось в тени, мы имеем несколько более поздних текстов, раскрывающих отношение к ним о. Илариона и представляющих собой исповедание его веры в Имя Иисуса Христа.

В письме послушника о. Илариона монаха Венидикта к М. Новоселову и о. П. Флоренскому читаем: «...Глубоко и искренне благодарит Вас и старец о. Иларион за Вашу великую ревность о славе Имени Божия, божественность которого сияется отнять враги Божии». В письме говорится, что наступило время, когда «Всесвятейшее Имя Бога Спасителя нашего, а в Нем и Он Сам — вечный, всемогущий, неизменный и вездесущий — снова, якоже и во дни плоти Своея, стал на суд мира сего! Дерзкие неблагодарные люди, именующие себя учеными, наполнили студным и хульным писанием журналы и газеты». В них они стараются отнять божественность у Всемогущего Имени, «о Нем же единственно подобает спастись и нам», разрушают самый корень спасения и жизни. Все это служит «предзнаменованием великих бед, грядущих на вселенную»<sup>1</sup>.

В 1915 г. редактор Воронежского народно-миссионерского журнала «Ревнитель» послал письмо о. Илариону, предлагая ему «через ответы на поставленные вопросы изложить свое упование и оправдаться». Через некоторое время он получил ответ, который и опубликовал в мартовском номере<sup>2</sup>.

В своем письме о. Иларион стремится доказать свою непричастность к тем обвинениям, которые возводят на него имяборцы. Основной дух его ответа — чувство глубокого недоумения и горечи: почему его книга, написанная с добрым намерением «напомнить своим собратям о существенно необходимом делании Иисусовой молитвы, которое занимает во всем нашем духовном служении Богу самое первое место, освящает и пронизывает своею Божественною силою все наши подвиги и занятия <...> и служит основанием всякому церковному богослужению», запрещена для чтения в российских монастырях и называется еретической. В спорах он видит поругание Имени Божия, практическим следствием которого стало колебание веры многих людей во Всесвятейшее Имя Его. Он утверждает, что истинные христиане «глубоко оскорблены в своем религиозном чувстве» и «терпят неисповедимую обиду ради поругания Всесвятейшего Имени». Особенно пагубны последствия этой брани для монастырей. По свидетельству о. Илариона книга произвела необычайно великое впечатление — преимущественно на внутренних молитвенников,

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. С. 84.

<sup>2</sup> Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа» // Ревнитель (Воронеж). 1915. № 3. С. 23–35.



доказательством чего служат многочисленные письма из различных российских обителей, письма «благодарные, искренние, сердечные, задушевные». Читая их, о. Иларион приходил к убеждению, что «молитва Иисусова стала проявлять свою небесную красоту и Божественное величие, в монастырях последовало движение... Как будто на горизонте мира начала показываться новая благодатная жизнь». Но вот последовало осуждение: книгу предают сожжению как еретическую, и кругом слышится дух ненависти ко спасительному Имени Иисуса. Тем самым остановлено стремление людей к занятию Иисусовой молитвой, которая является собой цвет христианской жизни. «Монахи уstraшились, ревнители молитвы остановились, самые игумены пришли в недоумение, и уныние покрыло все монашество, как темная гроздовая туча».

В своем письме о. Иларион рассматривает и конкретные обвинения, утверждая, что никогда он не мыслил своим учением ввести четыре ипостаси («при одной мысли о сем... страшусь и трепещу всем своим существом») и многобожие. «Всякое Имя Божие заключает в себе те же самые качества и свойства, кои находятся в существе Божием». О. Иларион не отделяет Имени Божия от Существа и считает и то и другое нераздельно единым Лицом. Слово «Бог» употребляется не только к сущности, но и к другим предметам и лицам, — говорит о. Иларион. Не обожает он в этом смысле звуки и буквы Имени Божия. Выражаясь: Имя Божие — Сам Бог, «я разумел не буквы и звуки, а идею Божию, свойство и действие Божие, качества природы Божией или вообще ее принадлежность...» Сущность Божия не именуема («Мы различаем Имя Божие от сущности Божией, но не отделяем»), потому никогда о. Иларион не говорит, что Имя Божие есть сущность Божия.

Что касается внешней стороны Имени Иисуса Христа, то есть звуковой или письменной, то и перед ней последователи христианства «всегда благоговели и почитали ее наравне со святыми иконами и святым крестом». А поскольку мы иконы называем божественными, в этом смысле (то есть благодатном, а не существенном) можно «обожать» и внешнюю сторону Имени Божия.

Подробно отвечает о. Иларион и на вопрос: спасительно ли Имя Божие для неверующих или верующих, произносящих Его без внимания и благоговения?

Имя Божие само по себе всегда свято, славно и спасительно. «Для нас же производит свое действие, смотря по нашему отношению к Нему». Произносящий это имя без внимания не сознательно, а по слабости, из-за немоги ума своего — спасается взыванием Его. Произвольно же презиравший Святое Имя Иисуса Христа, произносящий Его не благоговейно, кощунственно и насмешливо, пожигается Им как «огнем поядющим».

Что касается выражения книги «На горах Кавказа», что Имя Божие как бы «воплощается» в пламенном молитвеннике, то сам о. Иларион



признает, что слово это лишь попытка выразить то невыразимое ощущение близости Бога в моменты высшего молитвенного состояния.

Борцы с Именем Божиим суть, по мысли о. Илариона, люди *непосвященные в тайны духовной жизни и не имеющие основания во внутреннем опыте*. «Все хулители совершенно чужды священнолепного богокрасного занятия Иисусовой молитвою», потому что всякому, имеющему ее в сердце, «слышно по естественному чувству», что Имя Иисус неотделимо от Него Самого. Надеясь на свою внешнюю ученость, они берутся обсуждать духовные состояния и явления, которых сами не ведают, к которым совершенно не приложимы рассудочные категории. «Для ученого мира духовная жизнь есть страна неведомая».

Обижен о. Иларион действиями духовных властей, которые, осудив книгу, не обратились к нему ни единым словом или вопросом. «Не так поступали Святые Отцы с инакомыслящими», — замечает он.

Все письмо о. Илариона окрашено в эсхатологические тона и наполнено предчувствием некоей ужасной духовной катастрофы, которая вскоре постигнет всю страну. Хотя и оскорблены истинные христиане имяборческими выпадами, но боятся выступить на славную брань, так как «страх власти вяжет их решимость». «Боже! До какой степени упало в России духовное житие и ослабела вера святая в Бога», — восклицает отец Иларион. «Пря» с Богом преимущественно высших иерархов есть верное предзнаменование последних времен, ибо сатана предварительно выступил на борьбу со Святейшим Именем Иисуса Христа, чтобы потом «вскорости вступить и в последнюю брань с Царством Христовым». Поэтому и зовет о. Иларион всех подлинных христиан делом, словом и писанием «стать на защиту Святого Имени Божия».

Итак, писания о. Илариона ярко и образно раскрывают любовь молящегося сердца к Господу Иисусу Христу, являясь замечательным образцом мистической литературы в век рационализма. В то же время книга «На горах Кавказа» не может выступать в роли вероучительного произведения, только указывая, но не раскрывая догмат об Имени Божиим. Однако само это указание очень ценно. Некоторые неточности писания (в том числе неразличение Божественной сущности и энергии) не могли не вызвать резкой критики противников учения об Имени Иисуса Христа как Божестве.

Очевидно одно: книга затронула самые живые и самые сокровенные струны русского иночества, ответила главным переживаниям и мыслям православных монахов. Иначе нельзя объяснить то великое значение, которое ей суждено было приобрести в ходе «Афонской смуты». Если о. Иларион не формулирует никакого догмата, то четкие акценты в учении об Имени Божиим, ставшие в его книге на первое место, говорят сами за себя. В опытной богословии случилось нечто новое: по мысли В. Ф. Эрн, в книге «На горах Кавказа» «невидимо и неслышно совершилось сгущение исконно благоговейного отношения к Имени Божию,

стугшение, предваряющее кристаллизацию догматического осознания истины». И сам о. Иларион понимает некое новое качество, привнесенное в жизнь его книгой, ту роль «закваски», которая заставила начать «бродить» весь православный мир. В одном из своих писем он говорит: «*Положение догмата, сделанное нами, важное, необычайное, чрезвычайное*»<sup>1</sup>.

Требовалась серьезная аналитическая работа, привлечение памятников святоотеческой письменности, более глубокая апелляция к Священному Писанию, необходима была попытка догматического обоснования учения об Имени Божием в соответствии с христианским богомыслием. Эту миссию решил осуществить святогорский иеросхимонах Антоний (Булатович), который вошел в историю споров как главный апологет и теоретик афонского имяславия.

\* \* \*

*Иеромонах Антоний (Булатович)*<sup>2</sup> — автор большого количества богословских работ, посвященных почитанию Имени Божия: как фунда-

<sup>1</sup> Начала: Имяславие. 1995. № 1–4, вып. 1. М., 1996. С. 104.

<sup>2</sup> Сведения о жизни иеросхимонаха Антония (Булатовича), особенно последнего периода, крайне скудны. На сегодняшний момент наиболее исчерпывающие данные содержатся в статьях крупного советского египтолога И. С. Кацнельсона (*Кацнельсон И. С. А. К. Булатович — гусар, землепроходец, схимник // А. К. Булатович. С войсками Менелика II. М., 1971; Кацнельсон И. С., Терехова Г. По неизведанным землям Эфиопии. М., 1975*). В составлении жизнеописания о. Антония (Булатовича) он пользовался сведениями, полученными от его сестры М. К. Орбелиани, секретаря в 1913–1914 гг. С. А. Цветкова (С. Иволгина), члена «Новоселовского кружка» и др.

Александр Ксаверьевич Булатович родился 26 сентября 1870 г. в г. Орле. Его отец генерал-майор Ксаверий Викентьевич Булатович был дворянином Гродненской губернии и потомственным военным. Он умер в 1873 г., оставив троих малолетних детей: сына и двух дочерей. Детство о. Антония проходило в поместье Луцыковка Харьковской губернии, там и сформировались главные черты его характера: глубокая религиозность, смелость, настойчивость, любовь к России. В 1884 г. мать Евгения Андреевна вместе с детьми переезжает в Санкт-Петербург с целью дать им лучшее образование. Девочки поступают в Смольный институт, а Александр становится учащимся Александровского лицея — одного из наиболее привилегированных императорских учебных заведений (в лицее готовили будущих дипломатов и высших государственных чиновников). Учился он отлично, переходя с наградами из класса в класс. Там он серьезно изучил три языка, юридические науки, получил не только хорошее гуманитарное образование, но и большие знания в области точных наук, зарекомендовав себя талантливым математиком.

В 1891 г. в числе лучших Александр окончил Александровский лицей и определился на службу в «Собственную Его Величества канцелярию по ведомству учреждений императрицы Марии», опекавшей учебные и благотворительные заведения, в должности титулярного советника 9 класса.



ментальных трудов, так и многочисленных статей, исторических экскурсов и полемических выступлений. Все эти произведения позволяют говорить о системе взглядов иеромонаха Антония, эволюционирующей, но единой и глубоко органичной по своему существу. Ниже мы скажем об отношении к его работам и друзей, и принципиальных противников. Но нельзя не отметить, что книги о. Антония стали незаурядным явлением

Но по семейной традиции он решает пойти по военной стезе и поступает в лейб-гвардейский гусарский полк Второй кавалерийской дивизии (один из самых аристократических полков). В 1892 г. получает первый офицерский чин — корнета, вскоре становится инструктором фехтования. В те времена Александр известен как один из лучших фехтовальщиков и наездников России. (По воспоминаниям сестры «не было лошади, которую он не мог бы укротить».)

26 марта 1896 г. Булатович подает прошение откомандировать его в Эфиопию с отрядом Красного Креста: Россия решила поддержать христианскую страну в борьбе за свою независимость с колониальными державами. Отряд состоял из семи человек, возглавлял его генерал-майор Н. К. Шведов, который вез сто тысяч рублей, ассигнованных русским правительством. Перед отъездом А. Булатович обратился к известному историку Церкви, крупнейшему специалисту в области коптологии В. В. Болотову с просьбой порекомендовать ему грамматику и лексикон амхарского языка. По свидетельству самого В. Болотова А. Булатович стал вторым человеком в Петербурге, знавшим этот язык после самого профессора Духовной академии.

Поход в Эфиопию сделал А. Булатовича одним из самых известных офицеров в России. Преодолев великие трудности (Италия не допускала русский отряд в Эфиопию), он совершил переход через пустыню в 70 верст за восемь дней, чтобы попасть к абиссинскому царю Менелику II для объяснения бескорыстной миссии России. Завязалась дружба с африканским вождем. В 1897 г. Менелик позволяет Александру Булатовичу познакомиться с его страной и участвовать в походах. Тогда же отважный офицер награждается высшей эфиопской наградой: золотым щитом и саблей. Александр Булатович пишет историко-географические очерки, впервые создает карту области Каффа, за что награждается отделом географии Императорской Академии наук малой серебряной медалью. (Его сочинения «От Энтото до реки Баро», «Из Абиссинии через страну Каффа на озеро Рудольфа», «С войсками Менелика II» опубликованы в книге: *Булатович А. К. С войсками Менелика II. М., 1971*).

В 1900 г. в звании штаб-ротмистра он возвращается в Россию и вскоре личным указом императора направляется в Порт-Артур. Одновременно он заканчивает курс первого военного Павловского училища, получает награды Анны II степени, Владимира IV степени, французский Орден Почетного легиона. Все свидетельствует о том, что А. Булатовича ожидает блестящая карьера.

Однако в 1903 г. по «семейным обстоятельствам» он увольняется в запас и решается принять монашеский постриг, чем приводит в изумление и весь светский Петербург, и самых близких родственников. «Человек глубоко религиозный, кристально чистый, добрый, ищущий», он решается на этот шаг, видимо, по совету прот. Иоанна Сергиева (Кронштадтского), в личном общении с которым Александр состоял. В светском Петербурге говорили и о его неразделенной любви к дочери князя Васильчикова и т. д.



и богословской жизни России начала XX столетия. Его деятельность способствовала возрождению здорового интереса к святоотеческому наследию, в том числе к мистической («тайнозрительной») православной письменности, столь отличающейся от схоластической, насквозь рациональной ученой христианской литературы XVIII–XIX столетий.

В 1906 г. над Александром совершается монашеский постриг, вскоре он отправляется на Святую гору Афон. До 1911 г. монах Антоний «вел замкнутую, безмолвную, одинокую жизнь, всецело был занят своим подвигом, за ограду обители никогда не выходил, держался в стороне от всех дел, не знал, что делается на белом свете, ибо абсолютно никаких журналов, ни газет не читал». В 1910 г. он был рукоположен во пресвитера (иеромонах), в 1911 г. — последний раз побывал в Эфиопии, чтобы повидаться со своим воспитаником чернокожим Васькой, который был его келейником на Афоне, но из-за насмешек братии уехал на родину. В Эфиопии о. Антоний пытался устроить монастырь со школой для местных жителей, а также исцелить святой водой и елеем больного Менелика II.

В 1912 г. всю православную Россию потрясают афонские споры, в центре которых стоит о. Антоний. Имя его не сходит со страниц журналов и газет (Между прочим, прототипом для сатирического рассказа Ильфа и Петрова «О гусаре-схимнике» графе Алексее Буланове в «Двенадцати стульях» является именно о. Антоний, и конкретно материал, помещенный в еженедельнике «Искра» (приложение к «Русскому слову». № 9. 1914).

Чтобы отстоять истину о боголепном почитании Имени Божия о. Антоний отправляется в Санкт-Петербург. Решением Св. Синода в 1913 г. он вместе с прочими имяславцами запрещается в служении, после чего следует его первое отложение от Синода. Заключением Московской Синодальной конторы от 8 мая 1914 г. о. Антоний и некоторые другие имяславцы вновь восстанавливаются в священнослужении.

В 1914 г. о. Антоний добивается назначения в действующую армию. Известны его слова: «Святы войны оборонительные, они — Божье дело. В них проявляются чудеса храбрости. В войнах наступательных таких чудес мало». До 1916 г. о. Антоний — священник 16 передового отряда Красного Креста, где проявляет чудеса храбрости. В это время прогрессирует его болезнь глаз, обрекая временами о. Антония почти на полную слепоту.

В феврале 1918 г. он обращается к Патриарху Тихону с просьбой разрешить ему удалиться на покой в Покровский монастырь, определенный Московской Синодальной конторой для пребывания имяславцев, характеризуя свое положение как «совершенно бедственное». В ответ выходит постановление разрешить о. Антонию поселиться в Покровском монастыре, но без права священнослужения. О. Антоний вновь обращается к Патриарху с просьбой разрешить его в священнослужении и перевести в афонское Андреевское подворье в Петроград. Ответ: «Прошение иеросхимонаха Антония по разрешению ему священнослужения признать не заслуживающим удовлетворения, доколе он продолжает оказывать непослушание церковной власти и распространять свои, осуждаемые церковной иерархией, умствования к соблазну Церкви. Разъяснить иеросхимонаху Антонию, что дело об учении имябожников передано Российской Церковной властью Св. Собору, от которого и будет зависеть разрешение всего дела по существу...»

Во многом о. Антонию мы обязаны началом нового периода освоения творений св. Григория Паламы и изучения исихазма, так как энергичная подоплека споров о Фаворском свете XIV в. и имяславских выступлений была очевидна.

Изучая русскую философию имени, мы не можем пройти мимо этого одного из талантливейших апологетов почитания Имени Божия. Богословские труды о. Антония повлияли на основные темы русского философствования вокруг проблемы имени, а личное общение с М. Новоселовым, В. Эрном, о. П. Флоренским, С. Булгаковым, явное проникновение афонских идей в их работы делает о. Антония одной из ключевых фигур в отечественной философии имени.

Богословие о. Антония не есть система, строго и последовательно выстроенная; книги его — не монографии профессионального теолога. «От избытка сердца глаголют уста». И в своих полемических сочинениях о. Антоний меньше всего заботился о точности, взвешенности и отточенности суждений.

Осознавал это и сам автор, скорбя об «отсутствии у него школы» и называя свои труды «гусарским богословием». Потому часто он обращался за советом и уточнениями к своим ученым друзьям (например, С. П. Мансурову, И. П. Щербову). Понимали это и имяславцы-философы (о. Павел Флоренский, В. Эрн, М. Новоселов), с которыми о. Антоний вел активную переписку и просил их исправлять корректурные листы готовящихся к печати книг.

\* \* \*

В переписке с М. Новоселовым, о.П. Флоренским и И. Щербовым перед нами предстает человек исключительно активный, кладущий свою жизнь за дело имяславия и в то же время сознающий себя «по милости Божией первым, но не главным защитником Имени Божия». Этим духом проникнуто, например, письмо к о. П. Флоренскому от 2 декабря 1912 г. О. Павел выразил свою поддержку и глубокое понимание дела афонских монахов, в ответ о. Антоний пишет: «Очень обрадовали Вы меня Вашим

Поместный собор 1917–1918 гг. не успел рассмотреть вопрос о почитании Имени Божия. 8 ноября 1918 г. о. Антоний пишет: «Все это вышеизложенное вынуждает меня с великой скорбью возвратиться... к тому заявлению, которое мы (имяславцы. — Д. Л.) подали 11 апреля в Св. Синод в 1914 г., и снова заявить Церковной власти, что я исповедую боголепное почитание Имени Господня и, не соглашаясь почитать Его только относительно, как от меня ныне требует Церковная власть, отлагаюсь от всякого духовного общения с нею, вплоть до разбора дела по существу Священным Собором».

В начале 1919 о. Антоний покидает столицу и весь год живет в своем имении Луцыковке. В ночь с 5 на 6 декабря был убит грабителями в собственном доме.



сочувствием великому Церковному сему делу. Впрочем, я и не сомневался, что Господь пошлет защитников Имени Своего. Слово Божие всегда есть живое и действенное, также и слова, которые благодать Божия влагает в ум человека. Слово же мое *не есть мое*, но дано мне благодатию Божиею, и это я испытанно вижу! Слава Богу и благодарю Его, что Он, сподобив меня некогда подвизаться в передовых отрядах конницы, ... паче сподобил меня еще безмерно большей милости подвизаться в передовом отряде защитников Имени Господня.<sup>1</sup> Не сомневаюсь, что за нами вслед двинутся и главные Божии силы и великие в Церкви Его. Тогда мы, как то полагается в тактике, еще уцелеем к тому времени, опять стушусь и, смиренно уступив фронт, отступим на фланг»<sup>2</sup>.

Такой «военной стратегии» не избежали и сочинения о. Антония, которые порой страдали однозначностью и некоторой примитивизацией сложнейших богословских тем, что не осталось незамеченным членами «Новоселовского кружка», предостерегавшими о. Антония от этой недопустимой в богословии погрешности.

Так, М. Новоселов в своей записке о. П. Флоренскому летом 1913 г. просит его написать о. Антонию, чтобы тот был «потихе и поосторожнее... Епископ Никон, архиепископ Антоний (главные борцы с имяславием. — Д. Л.) и др. из всякой ошибки его постараются извлечь нечто в пользу имяборчества»<sup>3</sup>.

Более категоричен о. П. Флоренский, который в своем понимании имени после 1913 г. все больше расходился с о. Антонием. В письме от 24 августа 1914 г. по поводу новой книги о. Антония «Моя мысль во Христе. О деятельности (энергии) Божества» он сообщает автору, что даже в людях единомысленных с ним это сочинение «возбуждает сомнение и соблазн». О. Павел подчеркивает, что иеромонах Антоний рассматривается всеми как «глава афонитов, и каждый его промах будет поставлен в счет даже не афонитов, а Имени Божиему». Голос его теперь уже не голос обыкновенного иеромонаха, но некоторого рода манифест, в котором «каждая запятая рассматривается под микроскопом». «Между тем Вы рискуете печатать книгу, каждая страница которой содержит достаточный материал для обвинения Вас в ересь, и уже не мнимых (имяславие), а действительных. Я не хочу сказать, чтобы Вы *думали* неправославно. Но *выражаетесь* Вы подчас более чем смело, и был бы дураком тот из Ваших врагов, который не воспользовался бы Вашей *небрежностью* (в деле такой первостепенной важности!)... Вы попутно затрагиваете вопросы, не имеющие прямого отношения к делу, Вами защищаемому, вопросы труднейшие и сложнейшие, требующие большой

<sup>1</sup> Очень характерное для о. Антония сравнение.

<sup>2</sup> *Флоренский П., свящ.* Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 31. Томск, 1998. С. 78.

<sup>3</sup> Там же. Письмо № 59. С. 119.



богословской работы, и эти вопросы решаете несколькими чертами пера. Не смею судить Вас по существу. Но что касается до способа выражения и иногда рассуждения, то *торопливость, небрежность*, — наконец, просто недостаточная богословская подготовка автора, — все это бросается в глаза. А Вы знаете: “Проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением” (Иерем. 48: 10)<sup>1</sup>.

В письмах о. П. Флоренского мы находим и размышления о деле имяславия и месте в нем о. Антония.

В приводимом ниже письме к И. П. Щербову речь идет об «Антитезисах» С. В. Троицкого, главного богослова «имяборцев», (представленных в его статье «Афонская смута»), которые были написаны в качестве попытки примирения с афонскими имяславцами, что в принципе было достигнуто: с «Антитезисами» согласились и о. Антоний (Булатович), и о. Павел Флоренский. События прошли мимо этой «теоретической попытки».

«...По существу, — пишет о. П. Флоренский И. П. Щербову, преподавателю Санкт-Петербургского Духовного училища (знакомому С. Троицкого — также преподавателю этого учебного заведения), который придерживался имяславских взглядов, — об этих антитезисах могу сказать, что они к Антониевским (Храп.) антитезисам относятся так же, как полуарианские антитезисы Афанасия Великого<sup>2</sup> — к вульгарным арианским. В присланных антитезисах чувствуется примирительность тона, отсутствие личных счетов и знакомство с вопросом, — ничего такого я не сказал бы про Храповицкого, по крайней мере в его прежних статьях. Но ласковые с виду и с добрым намерением написанные, они напоены тонким ядом. Впрочем, большего от нашей протестантствующей иерархии ждать *нельзя*. Поэтому надо желать, чтобы противники сошлись на этих антитезисах (и надеяться, что это будет лишь актом “икономическим”!) Я вернусь еще к ним, пока же о другом.

Признаться, в душе я много виню имяславцев и даже М<ихаила> А<лександрови>ча (Новоселова). Когда летом он вознамерился вступить в этот спор, я решительно сказал, что *при современном позитивизме и это дело будет заведомо проигранным*. Мне невыносимо больно, что Имяславие — древняя священная тайна Церкви — вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть. Ошколить таинственную нить, которой вьжутся жемчужины всех догматов — это значит лишить его жизни; и хорошо еще, если ошколят ее лишь умерщвлением, а не растерзанием Ваши, — простите, собратья. Виноваты все, кто поднял это дело, виноват и о. Иларион и, быть может, о. Иоанн

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 74. С. 135–136.

<sup>2</sup> Видимо, имеется в виду св. Василий Великий.

Кронштадтский. Но если *о. Иоанн* и *о. Иларион* говорили духовное и по-духовному, то *о. Антоний*, желая оправдать себя и учение пред теми, пред коими надлежало бы хранить молчание, уже начал рационализацию, уже лишил иларионовскую мысль, древнюю мысль ее священного покрова непонятности. *О. Антоний* приспособляет учение об Имени к интеллигентскому пониманию, но не успел в этом вполне. «Ваши» антитезисы продолжают его работу и, с Божией помощью, быть может, доведут свое дело до конца, то есть попросту извлекут из древней тайны несколько здравых мыслей, вроде того, что надо верить в Имя, когда Его призываешь и т. п... Христианство есть и должно быть мистериальным. А что для внешних — то пусть будут протестантствовать...»<sup>1</sup>

Эту мысль о «несвоевременности» споров, невозможности вместить их современному позитивистскому богословию *о. П. Флоренский* повторяет и в других своих письмах. На полях письма *Ф. Д. Самарина* *М. Нопоселову* от 26 мая 1913 г. он не соглашается с положительной оценкой первого того, что *о. Антоний* (Булатович) старательно оговаривает, что Имя Божие не есть словесное выражение, а Божественное определение, в котором выражается Существо Божие и которое «предносится нашему уму». «Тем-то он (*о. Антоний*) и подпортил дело!» — замечает *Флоренский*.

Наконец, мы не можем пройти мимо одного очень существенного замечания. *О. Антоний* вступил в борьбу с имяборчеством, имея слишком малую теоретическую подготовленность. Он говорил от избытка сердца, всем существом чувствуя свою правоту; но, вступая на путь богословской дискуссии, *о. Антоний* неизбежно должен был пользоваться выработанным в течение столетий терминологическим инструментарием, которым он не владел. Он притязал говорить не в простоте, как *о. Иларион*, но подчеркнуто научно, возлагая на себя исключительно тяжелую миссию облечь в кристально чистые словесные формы неизречаемый мистический опыт, выработать догматически четкие определения великой и страшной тайны Имени Божия.

И здесь он явно ощутил недостаток сил и владения материалом. Сам *о. Антоний* не скрывал, что подборку из творений *Св. Отцов* помогли ему делать афонские иноки.

По ходу споров он и для себя открывал новые свидетельства об Имени Божиим в истории церковных догматических движений. Вообще говоря, в трудах *о. Антония* мы имеем дело со стремительно эволюционирующей концепцией, содержащей главную идею — исповедание, но обретающей форму в процессе дискуссии. Одним из примеров такого формирования является следующее признание *о. Антония* в письме к *о. П. Флоренскому* в 1913 г.: «...Когда я писал первую Апологию, то

<sup>1</sup> *Флоренский П., свящ.* Переписка с Новоселовым. Письмо № 47. С. 99–100.



изыскивал основания для утверждения Божественной сущности Имени, но не знал еще (курсив мой. — Д. Л.), что Божественное достоинство Имени Божия уже признано Церковью и уже осуждены все, кто не признает Божественного достоинства действия Имени Божия<sup>1</sup>. Теперь, следовательно, наша задача упростилась, и мы имеем право не только противоречить противникам, но прямо называть их еретиками...<sup>2</sup>

Итак, в сочинениях о. Антония мы многократно встречаем богословские «неточности» и нетрадиционные именованья общепринятых тем. Очень лояльно относившийся к имяславцам епископ Верецкий Модест, которому Московская Контора Св. Синода поручила вести все переговоры с ними после их заявления от 11 апреля 1914 г. «Об отложении от всякого общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним впредь до признания Божества Имени Божия...», отмечает, что афонские исповедники «при простоте их книжного образования и недостаточном знакомстве с принятыми в церковной науке способами и формами выражения богословской мысли, не всегда могут в своих устных и письменных заявлениях точно выразить по предметам своих верований свои действительные мысли в соответствии с теми, кои почерпнуты ими из Священного и Святоотеческих писаний...»<sup>3</sup> Сказанное в высшей степени относится к самому о. Антонию, который, очевидно, воспринимался как апологет и глава афонского имяславия.

\* \* \*

Основными работами о. Антония (Булатовича) являются:

1. Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913 (издание «Религиозно-философской библиотеки» М. А. Новоселова).
2. Моя мысль во Христе. О деятельности (энергии) Божества. Петроград, 1914.
3. Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа Иисуса Христа — Петроград, 1917.
4. Многочисленные исследования, анализирующие воззрения Церкви на Имя Божие от ветхозаветных времен до русских богословов XIX–XX вв. (Игнатий (Брянчанинов), Иоанн Кронштадтский), помещенные в журнале «Миссионерское обозрение» за 1916 г.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Здесь идет речь о Постановлении Константинопольского собора 1351 г., осудившего Варлаама.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 34. С. 81–82.

<sup>3</sup> Дым Отечества. 1914. № 21. С. 7.

<sup>4</sup> Смотрите также библиографию трудов о. Антония (Булатовича) в конце работы.



Анализ этих произведений дает возможность очертить основной круг вопросов, который представляет, по учению о. Антония, самую суть православного вероучения.

О. Антоний не ставит своей задачей развернуто изложить учение об Имени Господа Иисуса Христа — все его труды исполнены главным пафосом: доказать исключительную древность и православность почитания Имени Божия как Бога. Потому важнейшее место в его работах занимают цитаты и толкования фрагментов Священного Писания Ветхого и Нового Завета, а также обширные выдержки из творений Отцов Церкви. Можно сказать, что его книги — антологии святоотеческого учения об Имени, где о. Антоний лишь расставляет собственные акценты, выделяет главные, на его взгляд, положения, приводит более точные, по его мнению, переводы и комментирует тексты. Главным в его писательской деятельности является само горение и отстаивание учения об Имени Божиим как сердцевины и сокровища христианства.

В «Апологии» о. Антоний говорит о четвероякой заповеди Спасителя, о четырех наследиях, которые оставил Господь Церкви:

1. Заповедь Евхаристии, Божественное таинство Тела и Крови Его — не только заповедь, но вечное наследие Его нам, то есть *Он Сам*.

2. Заповедь о хранении мира с Богом, совестью и ближними — это тоже *Он Сам*, «дающий Себя ощутить в сердцах нашим чувством мира сердечного».

3. Заповедь взаимной любви к Богу и ближнему, что является опять же большим, чем просто завещание: ибо любить возможно лишь тому, кто имеет Христа, живущего в сердце его.

4. Наконец, заповедь «О вере во Имя Его, заповедь о призывании Имени Его и о прощении во Имя Его». И это также есть не только заповедь, но и Божественное наследие, то есть *Он Сам*, потому что «идеже бо еста два или трие, собрани во Имя Мое, Аз есмь посреде их» (Мф. 18:20).

О. Антоний очень остро выразил мысль, которую положил в основание своей философии имени о. П. Флоренский: имяборцы, а именно «несколько легкомысленных и подпорченных рационализмом монахов дерзнули посягнуть на тот нерв Церкви, в котором сходятся все прочие нервы, — на тот догмат, в отрицании которого содержится отрицание всех догматов, — на ту святыню, которая лежит в основе всех святынь церковных», — на святыню почитания Имени Господа Иисуса Христа<sup>1</sup>.

Все сказанное позволяет более четко осознать тот главный стержень, на котором строится учение о. Антония (Булатовича), и объяснить негодование и повышенную эмоциональность всех его произведений.

<sup>1</sup> Предисловие к кн.: *Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус*. М., 1913. С. VII.

«Имяборческая» ересь, отрицающая которую пишет о. Антоний свои основные произведения, «угрожает погибелью и вероотступничеством нашей Церкви», потому что покушается на основные святыни христианства: реальное присутствие Бога Слова в Его именовании, и шире: в богослужении и таинствах. Основной причиной ее возникновения о. Антоний считает стремление рационального ума подойти вне мистического озарения к священной тайне Имени Божия. «Тяжело и грустно становится в душе, когда представишь себе, как кристаллически чистые истины, истины Божественные, затмеваются ухищрениями лжеименного знания, как кичливый разум, пытливо подвергая своему анализу истины веры, искажает и отдаляет их от того чистого источника воды живой, на который Христос указывал жене самарянке»<sup>1</sup>.

Главными обвинителями афонитов становятся рационалистически построенные иноки, «интеллигентствующий ум которых привык отвлекать слова от дела и Имя Божие в молитве от Самого Бога». Они-то и выдвинули обвинение имяславцам в том, что взятое в отвлеченности Имя «Иисус» и произношение его они обожествляют. Соответственно это стало обвинением в пантеизме (обожевлении твари). Для «живоверующих простых сердец» иноков было очевидно: «Имя Божие — Сам Бог — в смысле неотделимости Имени от Существа, в смысле присутствия призываемого Иисуса в призывании Имени Его». Неотделимость понималась не в той форме, что имя существа невозможно отвлечь от существа, или переименовать его, или дать имя одного существа другому, но что «душа призывающего Имя Божие не может не относить призываемого Имени к Богу или отвлекать его от Бога во время молитвы»<sup>2</sup>. Даже если ум и рассеивается во время молитвы, единство Имени и Именуемого не может быть разрушено. Господь, слыша сердечное призывание молитвенниками Имени Его, признает в этом Имени Свое Имя, и в этом смысле Он тоже неотделим от своего Имени, но присутствует в нем энергией Своей, неотделимой от Существа Его.

Уничтожение имяборцами Имени Иисус возможно лишь при отрыве от общеправославной традиции благоговейного почитания Имени Божия, что и произошло. О. Антоний приводит высказывания отдельных афонских имяборцев, которые православными назвать никак нельзя: «Имя Иисус не Бог, Иисус не Бог, а только Богочеловек»; имя Иисус относится «к человеческому естеству Божию». Это имя человеческое, принятое недавно, имя новейшее. Причем и принял его Господь лишь ради необходимости иметь какое-либо имя в человечестве. Как разнятся эти заявления со Святоотеческим Преданием: например, со свидетельством

<sup>1</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. Истинное понимание Имени Божия св. Григорием Нисским и св. Симеоном Новым Богословом // Миссионерское обозрение. 1916. № 5–6. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 18–19.



святителю Димитрию Ростовскому, что *«Имя Иисус от предвечного совета преднаписано и доселе на небесах было хранимо»*<sup>1</sup>.

Итак, в ересь впадают сами имяборцы, похуляя Имя Господа Иисуса Христа. Впрочем, эта ересь не совсем новая. О. Антоний прослеживает общие корни имяборчества и с арианством, и с иконоборчеством, и, главное, со спорами святителя Григория Паламы и Варлаама.

Пять веков тому назад Варлаам высказывал мнения, чрезвычайно напоминающие имяборческие. Пятое определение против Варлаама (помещено в греческой Постной Триоди в Чине «Торжества Православия») свидетельствует: *«Также тем, кои думают, что только об одном Существом Божиим говорится Имя Бог и не исповедуют того, что отнюдь не меньшим почитается Божественное действие, как тому научают нас божественные тайноводители, почитающие во всех отношениях одинаковыми как Существо Отца и Сына и Святаго Духа, так действия Их — анафема, анафема, анафема»*.

По свидетельству самого о. Антония (Булатовича), решение Московской Синодальной конторы, вынесшей частичный оправдательный приговор имяславцам, не может явиться окончанием спора, ибо виной его стало в значительной степени взаимное непонимание сторон. Не случайные разделения, но некая органическая разница веры тех и других и призывание Имени Господня привела к трагическому разделению в лоне Церкви. Для одних Имя Божие — реальность. Для других — номинальность. «Одна сторона тяготеет к православному Востоку, другая к католическому и умственно осуетившемуся Западу»<sup>2</sup>. Таково понимание сущности возникших споров о. Антонием (Булатовичем), с которым вполне были солидарны члены «Новоселовского кружка», многие богословы и иноки России.

Первым и основным богословским постулатом исповедания о. Антония является учение о том, что *Имя Божие есть энергия или действие Божества: «Имя Божие есть Сам Бог»*, — многократно свидетельствует о. Антоний, находя подтверждение своей вере в Священном Писании и творениях Святых Отцов.

Согласно православному учению об энергиях Божиих, вошедшему в сокровищницу догматического богословия эпохи св. Григория Паламы, Божественная энергия есть «нетварная и природная благодать и озарение, неисходно выходящее» от Божией Сущности. Между Сущностью и сущностной энергией есть «богодостойное различие без расхождения»: Сущность существует Сама по Себе, а энергия нет. Сущность — причина энергии, Она не допускает причастности к Себе, а энергия допускает. О Сущности можно говорить только в единственном числе, а об энергии — и в единственном, и во множественном. Сущность не именуема,

<sup>1</sup> Жития святых. Т. 1. М., 1886. С. 3.

<sup>2</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. Истинное понимание ... С. 24.



а энергия именуется. К энергии применяется имя «Божества», так как энергия неотделима от Сущности Бога. Один и тот же Бог пребывает в Своей неприступной Сущности и одновременно *всцело* сообщает Себя в Своей благодати. *Божественные энергии — Сам Бог. Он — особый образ бытия Бога вне Его Сущности.*

Согласно с Преданием — говорить, что Сущность выше энергии, потому что энергия исходит из Сущности, а не Сущность — из энергии. Причастность человека к Богу есть причастность к Его энергиям. Бог именуется любым именем не по Своей Сущности, а по Своей энергии<sup>1</sup>.

О. Антоний излагает учение о Божественных энергиях следующим образом:

Бог есть Существо неизменяемое, но также и *приснодвижимое*. Эта приснодвижимость выражается в проявлении Им свойств Его Существа. До сотворения ангелов и человека действие Божие было обращено к Самому Богу (в этом смысле о. Антоний понимает слова Ин. 1: 1, «И Слово бе к Богу»). Наконец, Бог обращает свое действие отчасти и к твари и творит мир. Будучи неприступным Светом, Он изливает на ангелов и человека свет (энергию, которая есть Сам Бог). Ангелы продолжают сиять этим Божественным светом, человек же лишается его в грехопадении.

Свет есть действие Бога — Божественного Света. Но и слово Божие также словесное действие Бога — Божественного Слова. В этом понимании всякая Богооткровенная истина, возведенная людям Духом Святым через пророков, апостолов и богоносных мужей, а также изреченная воплощенным Богом Словом (как и всякая молитва церковная) есть Божественная энергия, а следовательно, Сам Бог.

Божественные Имена, о которых пишет Дионисий Ареопагит, коими называется Господь в Ветхом и Новом Завете, суть «Сам Бог, и Бог в них (Именах) пребывает всем Существом Своим, по неотделимости Существа Его от действия Его»<sup>2</sup>.

Имя Божие — не простое сочетание звуков и не обыкновенное имя. Оно — таинственно едино с Самим Богом. Из множества имен Господних «Имя Иисус нисколько не меньше и не больше других имен Божиих, как-то: Господь, Саваоф и др., коими Бог именовался во вся веки от начала бытия мира, а равночестно всем им»<sup>3</sup> — как сказано в «Исповедании веры во Имя Божие», потому богохульно считать его меньшим прочих имен Божиих и думать, что оно не предвечно, но наречено архангелом Гавриилом в день Благовещения. Имя Божие и имя Иисус божественно и свято «само по себе, то есть Сам Бог. Но Бог не ограни-

<sup>1</sup> Изложено по кн.: *Архимандрит Алипий, архимандрит Исаия. Догматическое богословие. Троице-Сергиева лавра. 1995. С. 71–72.*

<sup>2</sup> *Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология... С. 5.*

<sup>3</sup> *Материалы к спору о почитании Имени Божия. М., 1913. С. 28.*

чается и не выражает, и не именуется всецело во Имени Своем, но лишь постольку, поскольку Он Сам благоволил открыть свойства Свои словесной твари<sup>1</sup>.

Здесь уместно вспомнить высказывание о. П. Флоренского: «*Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя*», к которому приходит и о. Антоний. «Мы именуем Имя Божие Богом, ибо Имени Божию (как энергии и действию Божества) принадлежит достоинство по существу, а не по благодати. Но вместе с тем не различаем Имя Божие от Самого Существа Бога и не смешиваем эти два понятия»<sup>2</sup>. Также не обожает о. Антоний и условных букв и звуков, которыми выражается божественная истина и идея о Боге, так как буквы и звуки — не Божественное действие, а действие человеческого тела. Но им присуща благодать «ради Имени или производимого»<sup>3</sup>. Имя Божие свято Само по Себе, потому действительно *аскское* призвание Имени Божия: или во спасение или во осуждение<sup>4</sup>. Нельзя произнести Имени Божия и не воспринять Самого Бога; нельзя призвать Его и не получить ответа: Бог присутствует в Своем Имени, и человек обретает Его, поименовав.

Вместе с тем о. Антоний абсолютно далек от *магизма*, в котором обвиняли его противники, так как не утверждает никакого обладания Богом путем призвания Его Имени и не заслоняет Именем Божиим Самого Бога. Если магическое общение с божеством предполагает внеправственную, детерминистическую зависимость духа от его призвания, сочетаемого с определенным ритуалом, то о. Антоний говорит о возможности призвать Бога и *в свое спасение, и в свое осуждение*, в зависимости от цели и причины призвания.

Нужно отметить, что этого полного отсутствия магизма в учении об Имени не всегда удавалось избежать о. П. Флоренскому, одному из наиболее значительных философов имяславия. Более того, в этом моменте мы обнаруживаем принципиальное расхождение о. Антония с о. П. Флоренским. В одном из своих писем со Святой Горы он пишет философу: «Вы высказываете мысль, что Имя Иисус есть Бог вместе со звуками Его. Я очень охотно готов этому верить, но пока не имею достаточных данных, чтобы это утверждать. У св. Симеона Нового Богослова ясно названа Богом — Истина Божия. Звуки по строению своему ни существо, ни вещество, но дрожание воздушной волны, следовательно, о предложении сего колебания во Христа едва ли может быть речь. Наконец, звуки не суть принадлежность, необходимая Имени Господню и вообще слову, ибо слово действует в уме и беззвучно. Поэтому я *скорее склонен смотреть на звуки как на буквы, то есть как на условные знаки*.

<sup>1</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология... С. 187.

<sup>2</sup> Там же. С. 187–188.

<sup>3</sup> Там же. С. 118.

<sup>4</sup> Там же. С. 15.



Но Истина Божия во Имени есть Сам Бог *по существу, как словесное действие Божества*. Впрочем, если и Вы в силах найти у Святых Отцев свидетельства, что и звуки — суть Бог, то я охотно к Вам присоединяюсь. Конечно, звуки гласа Божиего, как, например, на Фаворе и на Синае *суть Бог*, ибо суть действие Его. Но звуки нашего голоса едва ли можно признать Богом, хотя они и воспроизводят звуки Имени Божиего, ибо они суть действия человеческого голоса<sup>1</sup>.

О. Антоний учит об Имени Иисус как Имени Богоипостасном, относящемуся и к Божеству, и к человечеству Христа. Ересью он называет проскальзывающее в рецензии о. Хрисанфа на книгу «На горах Кавказа» мнение, что Имя Иисус принадлежит одному человечеству Христа и, следовательно, «не есть Имя паче всякого имени, — как говорит апостол, но есть Имя, меньшее всякого имени», является обыкновенным собственным именем, употребительным и в древности, и в настоящее время на Востоке. Подобное умаление Сына Божия через унижение Имени приводит имяборцев, по мнению о. Антония, к *арианству*: Почитая Имя Божие не *действующей, а посредующей* силой, имяборцы логически должны прийти и к отделению Сына от Святого Духа и к видению в Сыне только посредующей силы Отца, «*Бога по благодати*», а не *по существу*.

Также в имяборчестве содержатся и *несторианские* тенденции. Относя Имя «Иисус» только к человечеству Христа, имяборцы разделяют Богочеловека на *два лица* и приписывают каждому свое имя: Божественному лицу — Имя Сын Божий и др., а человеку — Иисус. Но допустить такое разделение невозможно, так как две природы Христа, по определению IV Халкидонского Вселенского Собора, пребывают в единстве «неразлучном, нераздельном, неслиянном, неизменном», в единстве подлинном и несомненным, и в таком единстве недопустимо мыслить имя принадлежащим только одной из природ. Имя Иисус относится к обоим естествам Богочеловека<sup>2</sup>. Нельзя Имя Господа Иисуса Христа называть «святым самим по себе», поскольку свят только Бог, и Имя свято как энергия Божия и Божество.

В афонском почитании Имени Божия о. Антоний не видит ни *сливания* Имени с Богом, ни *двубожия*, в котором обвиняют имяславское учение имяборцы. Не *равносильным* Богу называет он Имя Божие, но *Самим* Богом: слияние же Самого с Собой — невозможно. «Имя Божие как энергия и Богооткровенная истина есть тот же Самый Бог». Обоожествление же букв и звуков имяславцы не исповедуют, как говорилось выше, поскольку они «суть условные знаки... оболочки Самого Имени Божия. Богом же называем Самую *Идею* о Боге, Самую Истину о Три-

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 31. С. 78.

<sup>2</sup> Антоний (Булатович), иеросхмонах. Апология... С. 10.



ипостасной истине, ибо это Имя, то есть идея о Боге, — и есть Духовное Существо, а не отвлеченное понятие»<sup>1</sup>.

Свидетельством духовного родства имяборчества с Варлаамом является и общая система доказательств: утверждая, что Имя Иисус есть «человеческое имя», имяборцы говорят о непостижимости и неприступности Бога, Который поэтому никак не может быть в Своем Имени. Но если по своему существу Бог непостижим, то в энергиях Своих Он является и открывается человеку, потому возможно энергийное приобщение к Богу, не умаляющее Его непостижимость.

Всякое действие Божие и Имя есть свет и энергия Божества. Никакой трудности нет в том, что Иисус — имя многих людей: и в древности, и теперь. По преп. Симеону Новому Богослову, хотя и о людях говорится: Отец, Сын; о тварных веществах — дух; о простых понятиях — истина; обыкновенных людей зовут Иисусами — но *«о нас говорится как о людях, а о Нем — как о Боге... Слова человеческие текучи и пусты, Слово же Божие — есть живое и действенное»*. Так же и истина Божия (то есть истина о Боге или Имя Божие и Слово Божие, поскольку они суть энергии Божии) *есть паче ума и слова человеческого — Бог непреложный, сый и живой*<sup>2</sup>.

Иисусами звались и некоторые герои Ветхого Завета. Имя это давалось им не случайно, но потому, что были они прообразами Господа Иисуса Христа. «Они истинными Иисусами не были, ибо им не хватало для этого единосушного единения с Божеством; имя Христос относится не только к человечеству, но и к Божеству, потому подлинный Иисус Бог Слово, Имя Его — то имя, которым «надлежит нам спастись».

Имя Иисус Христос обладает животворящей силой. «Имя Господа Иисуса, сходя вглубь сердца, смирит... Змия, душу же спасет и оживотворит», — говорит св. Иоанн Златоуст. «Бей супостатов Иисусовым Именем, ибо против него нет более сильного оружия, ни на небе, ни на земле», — вторит ему св. Иоанн Лествичник (Слово 21, 7).

Особенно вопиющим оказывается разделение имяславцев и имяборцев в обсуждении вопроса о действенности молитвы и прежде всего Иисусовой молитвы. Имяборцы выступают здесь как внешние, непричастные опыту «внутреннего умного делания» люди, схоластически рассуждая о плодах молитвы и причинах благодатного ее действия.

«Можно ли приписывать сему Имени при вершении молитвы обоготворяющее значение?» — спрашивают имяборцы. В молитве они видят прежде всего некую дисциплинирующую форму, упражнение ума и души<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 101.

<sup>2</sup> Там же. С. 107.

<sup>3</sup> Это имяборческое понимание молитвы, названное В. Ф. Эрном «молитвенным субъективизмом», подробно рассматривается в работе этого философа «Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием».

И результаты молитвы, видения и чудеса подвижников суть лишь следствие *веры* делателей молитвы<sup>1</sup>. Никакой силы призываемого и исповедуемого сердцем Имени Господа Иисуса Христа они не признают. В Иисусовой молитве можно безнаказанно выпустить имя «Иисус» и молиться прямо «к Самому Существо Божью»: как в общении с человеком можно вполне обойтись без его фамилии, так и в общении с Богом без Его Имени.

Такое учение (о. Антоний несколько примитивизирует, но точно передает его схоластичную подоплеку, лишенную всякой причастности к христианской мистике) вызывает однозначное отвержение имяславцев, ибо искажает весь смысл Иисусовой молитвы, отрицая синергийное единение с Богом через Его энергии.

Имени Иисус Христос в Иисусовой молитве, — говорит о. Антоний, — не только можно, но и должно приписывать обоготворяющее значение. Молитва Иисусова есть «сочетание ума и сердца с Богом во Имени Его»<sup>2</sup>, она — «умное взирание на Имя Божие»<sup>3</sup>. В молитве присутствует Сам Бог, так как в ней присутствует Его Имя, словесная энергия Божества, потому молитвой, как лампадой, освящается и молящийся. Имя Божие освящает собою весь текст молитвы.

О. Антоний широко толкует Имя Божие: «Не суть ли все именуемые свойства Божии — Имя Его? Не есть ли памятование всех дел Божиих — созерцание свойств Его? Не созерцается ли во всех словах Божиих премудрость, благость и истина Его? Куда ни обрати ума твоего — на Писание ли, на чудеса ли, на слова ли, на дела ли Его, — всюду неизбежно имеешь созерцать Имя Его, и во всем Евангелии и во всей истории искупления нашего Богом-Словом прочтешь Имя — Иисус — “Бог Избавитель”»<sup>4</sup>.

Каждое слово в молитве имеет божественную силу, как словесное действие Божества, также и Имя Иисус. Именованию в молитве принадлежит огромное значение: во всех церковных молитвословиях большую часть составляет перечисление различных именовании и определений Божиих, чтобы через них *сочетать ум свой с Богом*, созвав истину именуемых Божиих имен, тем самым сочетав действие своего духа с действием Святого Духа. О. Антоний учит о неотделимости имени от именуемого, о чем говорит также и о. Иоанн Кронштадтский: «В имени человека — душа человека, например, в имени “Иван” — душа Ивана. Так на призыв сей душа моя сознает себя в этом имени и откликается

<sup>1</sup> Здесь о. Антоний несколько погрешает против подлинного мнения имяборцев: духовные дары, приобретаемые молитвой, подаются не только по вере подвижника, но прежде всего — по вере Церкви.

<sup>2</sup> Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Апология... С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 51.

<sup>4</sup> Там же. С. 54.



на него. Так в имени Иисус Христос — весь Христос, душа и тело Его, соединенные с Божеством»<sup>1</sup>.

Иисусова молитва, непрестанно творимая подвижником, возводит его к самому Богу, наделяя святыми дарами. По учению *св. Симеона Солунского* она есть «Духа Святого и Божественных даров подательница (а не посредующее только звено!), сердца очищение, бесов изгнание, Иисуса Христа вселение, духовных разумений и божественных помыслов источник, грехов отпущение, душ и телес врачевательница, милости Божией кладезь... единая спасительница, *яко Имя Иисуса Христа, Сына Божия, на нас призванное, в себе носящая*». В этой молитве сила спасать и очищать, отпускать грехи и врачевать тела — но Кто имеет власть совершать все это? Только Господь.

Отеческое учение, по толкованию о. Антония, заключается в том, что в умной молитве частое призывание Иисуса Христа есть главное основание и та сила, которая делает молитву животворящей и боготворящей. В постоянной «невидимой брани» с помыслами важнейшее дело — заключение ума в сердечно призываемое Имя Божие, которое страшно для врага рода человеческого. Эта молитва также через Имя Иисуса Христа вносит в душу подвижника великое радование о Господе и приводит к созерцанию Фаворского света, приобщая к тайне Боговидения.

Имяборцы, не видя необходимости постоянно призывать Имя Божие, рекомендуют заменить это делание *размышлением* об Иисусе Христе (подобно католическим мистикам), «лишают себя главной своей обороны и подвергают ум свой тончайшим воздействиям лукавых духов»<sup>2</sup>. Напротив, Святые Отцы учат обнажать свой ум от всяких помыслов, и худых, и мнимо хороших, заключая его в слова Иисусовой молитвы.

«Изгнав из словесности всякий помысл, твори сию молитву: “Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя!” — и понудь это вместо всякого другого. Если будешь такое делание держать неопустительно со всем вниманием, то откроется тебе чрез сие по времени и сердечный вход... Придет же тебе, при многовожденном и сладостном внимании, и весь лик добродетелей: любовь, радость, мир и пр., ради коих потом всякое твое прошение исполнено будет о Христе Иисусе Господе нашем», — поучает *преп. Никифор Афонский*.

Потому молитва значительна не только как нравственное средство, дисциплинирующее ум и приводящее человека к размышлению о Боге (такое учение близко митр. Антонию (Храповицкому), который особо подчеркивал моральный аспект христианского учения, в том числе догматов об Искуплении и Святой Троице), но она — путь реального обожения и соединения со Христом, подлинное приобщение к Нему посред-

<sup>1</sup> *Иоанн Кронштадтский, прот.* Моя жизнь во Христе. СПб., 1893. С. 30.

<sup>2</sup> *Антоний (Булатович), иеросхимонах.* Апология... С. 66.



ством Его святых действий и прежде всего той божественной силы, которая присутствует в призываемом Имени Иисус.

Митр. Антоний (Храповицкий) и другие критики имяславцев обвиняют афонитов в том, что подобное учение об освящающей силе Имени Иисуса Христа отрывает их от Церкви, так как делает лишними в деле спасения богослужение, соборную молитву, Святые Таинства и, прежде всего, Евхаристию.

Между тем в трудах о. Антония мы не находим никакого умаления Таинств и богослужения. Напротив, они — источник богословия и правосмыслия для афонского схимника. В «Апологии веры» не встречается разработанное учение о таинствах: по мнению о. Булатовича, именно имяборчество приводит к «поколебанию веры в непреложную совершимость какого-либо таинства»<sup>1</sup>, так как из неверия, что Имя Божие есть Бог, следует неверие в благодатное освящение молитвы и священнодействия. Имяборцы, по утверждению о. Антония, ставят «совершимость» таинства (то есть обязательное его совершение, освящение Святым Духом в каждом конкретном случае) в зависимость либо от веры совершающих это таинство, либо от веры тех, над которыми оно совершается. Но огромное количество случаев, когда «священник совершал таинство не совсем достойно или, например, рассеянно, и во время призывания Имени Господня в таинстве ум его был вдруг отвлечен какой-либо другой мыслью», заставляет задуматься: неужели эти случаи оставляют таинство бездейственным?

Если сошествие Святого Духа зависит только от веры священника или принимающего таинство, то «конечно, Дух Святой не послушает того, кто призовет Его не совсем достойно, и таинство не совершится»<sup>2</sup>. Однако мыслить так недопустимо. Если же Имя Боже есть Бог, то оно, хотя и недостойно призванное, «деет таинство присущей Ему Божественной силою». Именно призванное в таинстве Имя Божие и сами слова молитв таинства присущей им неотделимой силой Духа Святого «столь же неотделимой, как Слово неотделимо от Отца и Духа Святого» — совершают таинства. Этим объясняется признание Церковью крещения младенца повивальной бабкой.

Таинство, совершенное не вполне достойно, все же непреложно совершается, будучи освящено Самим Именем Божиим, молитвой и именословным крестным знаменем, заменяющим Имя Иисус Христос<sup>3</sup>.

Итак, учение о молитве и таинствах о. Антония явно свидетельствует, что Имя Иисус, равно как и всякое именование Бога, «есть сила Божия, коей неотделимо присущ Святой Дух, творящий чудеса во Имени сем».

<sup>1</sup> Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Апология... С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> В действительности основные представители имяборчества не ставили совершаемость таинства в зависимость от веры конкретных людей.

Имя Божие — не «сила посредующая», но само содержит Бога и есть подлинная Его сила.

Свою «Апологию» о. Антоний заканчивает рассуждением о Божественной литургии, которая есть поклонение Богу о Имени Иисусове. Из молитвы *св. Амвросия Медиоланского* для иереев, готовящихся к Евхаристии, он приводит слова, доказывающие данное положение: «Благопошли мне (Господи) службы совершати священнодействие... Просим, Владыко, да лицом светлым на достояние Твое, *Имени Твоему Святому служение ожидающе*, воззрети благоволиши». Служение (Латрия) может относиться только к Богу, литургия есть приобщение к Богу через Его Святые Дары, в том числе и Имя. Последние слова Божественной литургии «Буди Имя Господне благословенно отныне и до века» ясно свидетельствуют, по мысли о. Антония, о центральном месте в главном христианском богослужении Имени Иисуса Христа.

Мы видим, что о. Антоний четко анализирует причины зарождения споров, находя их в различном понимании «монахом-подвижником» и «рационалистом-интеллигентом» (пусть даже и в рясе) присутствия Бога и Своем Имени, обладания Именем Божественной силой, способной очищать сердца и утолять страсти. Рациональное (номиналистическое) сознание отвлекает слово от дела, обозначение действия от самого действия, Имя Божие в молитве от Самого Бога. Соответственно, в имяславском учении об Имени Иисус оно видит только обожествление слова, взятого в своей отвлеченности, и произношения имени.

Но в утверждение «Имя Божие — Сам Бог» имяславцы вкладывают иной, не рациональный, но мистический, воспринятый опытным молитвенным путем смысл: «Не обожение звуков (этого у них и в мыслях не было, чтобы обожествлять Имя в обособлении от Бога или называть Богом тварные буквы) — но присутствие призываемого Иисуса в призываемом Имени Его; невозможность для призывающего разделять призываемое лицо и Имя в психофизическом акте именованья»<sup>1</sup>. Но и эта неотделимость имени от предмета могла быть воспринята рациональным умом только как нелепость. Настаивая на своей точке зрения, имяборцы неизбежно приходили к логическому выводу, что лишь «в молитве (особенно Иисусовой) имя Божие и Сам Бог осознаются нами нераздельно, как бы отождествляются... Но это только в молитве и только для нашего сердца, в богословствовании же, как и на деле, имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойства; название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть энергия Божия»<sup>2</sup>. Это крайнее высказывание Св. Синода было радикаль-

<sup>1</sup> Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. *Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя господи Иисуса Христа*. Пг., 1917. С. 2.

<sup>2</sup> Церковные ведомости. 1913. № 20. С. 276.



нее доклада С. Троицкого, который все же соглашался признать Имя Божие за энергию.

Важнейшим в полемике становится и различное понимание имяславцами и имяборцами богодухновенности Священного Писания. О. Антоний говорит о прямой божественности книг Библии: все богооткровенные глаголы, в том числе и Имена Божии, суть Божественные энергии, что и делает Священное Писание живым и действенным. Апостолы, излагая евангельские события, «носили глаголы Божии, а не «слова о Боге». Богодухновенность апостольской проповеди есть действие Божества; через избранных Своих глаголет Сам Дух Святой. Плодами деятельности Божества являются все евангельские речения и всякое боговдохновенное слово человеческое.

В утверждении имяборцев, что воспринятые апостолами слова перестают быть Божественной энергией и делаются их собственной, человеческой, энергией о. Антоний видит отрицание богодухновенности Священного Писания. В словесном плоде апостолов имяборцы видят тварь, имяславцы же — Бога<sup>1</sup>.

То же Божественное действие видит о. Антоний и в Священном Предании («Боговдохновенном человеческом слове»), в богослужебных текстах и писаниях Святых Отцов. Здесь он сталкивается с протестантским («Фарраровским», — как он пишет) непочитанием православного наследия. Некоторые высказывания Святых Отцов арх. Антоний (Храповицкий), например, не находит обязательными и относит к области «церковной поэзии». Тайноводственное учение св. Григория Синаита, что «молитва есть Бог, действуя вся во всех» называется им поэтическим выражением, учение св. Феофилакта Болгарского о силе Имени Иисуса Христа — «волшебством и нелепостью» и пр., Он отказывается верить, что вообще св. Отцы «могли говорить такие глупости»<sup>2</sup>. Подобные высказывания о. Антоний считает совершенно несоответствующими православному почитанию Священного Писания и Предания и протестует против всякого аллегоризма в толковании «имяславских» мест Евангелия, пророческих книг, произведений Святых Отцов.

\* \* \*

Итак, в лице иеросхимонаха Антония (Булатовича) мы находим главного монаха-апологета афонского имяславия, соединившего в своих трудах всю силу и слабость последнего. Силу горячей любви к Богу и Церкви, глубокую духовность, опытную приобщенность к описываемой области и связь (вплоть до стилистической) со святоотеческой (прежде

<sup>1</sup> Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. СПб., 1914. С. 36.

<sup>2</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. Оправдание веры.... С. 214.



всего монашеской) письменностью. Слабость отсутствия систематического богословского образования, неумение четко выразить свою мысль, используя общепринятую богословскую терминологию, порой потерю главного за второстепенным и излишнюю полемичность. Богословские наследие о. Антония имеет диаметрально противоположные оценки как современников, так и позднейших исследователей. Одни видят в его произведениях не что иное, как одиозную компиляцию святоотеческих текстов, произвольно трактуемых, дурно переведенных и подогнанных под «заданную тему». Другие (например, В. М. Лурье) считают, что в книгах о. Антония отразилась практическая потребность афонского монашества наиболее полно усвоить богословие свят. Григория Паламы. Его работы «в рамках богословско-полемиической литературы — первые проблемные (а не чисто описательные)... догматически безупречные патрологические исследования на эту тему»<sup>1</sup>.

Очевидно одно: сам характер споров навсегда запечатлел в себе трагический образ о. Антония, деятельность которого (наравне с печальной миссией другого Антония — архиепископа Волынского) и придала спорам такую непримиримую, тяжелую окраску, направила их по самому болезненному пути. Видимо, религиозный опыт о. Антония при всей глубине индивидуальной духовности имел слабую степень общности к тайне Церкви, что и позволило ему с определенной легкостью дважды отложиться от нее. Нельзя здесь сбрасывать со счетов и исторические реалии плененного состояния Русской церкви того времени, что, впрочем, не является оправданием для монаха, подвиг которого — в смирении<sup>2</sup>.

В целом, в деятельности о. Антония как нигде ярко раскрывается характернейшая черта «Афонской смуты», выразившаяся, по словам прот. Г. Флоровского в болезненном и странном разрыве «между богословием и благочестием, богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Лурье В. М. Послесловие к книге прот. Иоанна Мейендорфа «Жизнь и труды святителя Григория Паламы». СПб., 1997. С. 340.

<sup>2</sup> Советские годы, время беспрецедентных гонений на Церковь, внесли в православную жизнь новые реалии: расколы и связанные с ними отложения от высшей церковной власти, в т. ч. и со стороны выдающихся иерархов. В связи с этим характерно отношение к самой возможности отложения от церковной власти арх. Феодора (Поздеевского), также участника споров об Имени Божием, принадлежащего уже к иной эпохе. Согласно А. Ф. Лосеву, он, «фактически рабурваши (только в 1930 году!) с [Сергием], формальное отложение все же считает не только не нужным, но и невозможным, ибо *отложить может только Бог*». В кн.: Лосев А. Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993. С. 403–404.

<sup>3</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 502.



## Глава II

### Канонический статус имяславия

#### История афонского движения по официальным документам

Выяснение канонического статуса имяславия является важным и не имеющим однозначного ответа вопросом. Решения высшей церковной власти 1912–1918 гг. не отличаются последовательностью и колеблются от осуждения движения как ереси до сведения собственных заключений к «простой канонической ошибке». Необходимо подчеркнуть, что Константинопольский патриархат, Святейший Правительствующий Синод Российской Церкви фактически изначально стояли на анти-имяславских позициях не столько из богословских, сколько из иных, внешних по отношению к учению афонцев причин. Подвергаемая воздействию со стороны царской семьи, обер-прокурора, общественного мнения церковная власть России в лице Московской Синодальной конторы и самого Синода принимала решения, не согласующиеся со своей первоначальной позицией. Огромная часть епископата и монашества не соглашалась с однозначной «имяборческой» установкой Синода, сочувствуя имяславью, правда в скрыто-молчаливой форме.

Нельзя не отметить, что борьба с афонским имяславием была вызвана прежде всего политическими и дисциплинарными соображениями (само агрессивное поведение афонцев — как «имябожников», так и «имяборцев» — давало тому повод). Вопрос об Имени Божием не стал для Св. Синода вопросом догматического богословия, имяславие было отождествлено им с крайними формами высказываний о. Антония (Булатовича) и его окружения, а также с некоторыми противоканоническими формами их деятельности (захват управления в Андреевском скиту, настаивание на полной автономии Афона от любой церковной власти и пр. вплоть до побоев инакомыслящих и спуска с лестницы игумена).

В результате «Афонская смута», которая после грубой рецензии инок Хрисанфа (Минаева) и широко развернутой «имяборческой» кампании «Русского инок» стала все больше приобретать характер «монашеской войны», не затрагивала главной мистической и догматической его стороны.

Разбираемые ниже документы свидетельствуют о неопределенности канонического статуса имяславия и об отсутствии окончательного раз-



решения споров и даже «суждений по существу» вопроса, исходящих от органов церковной власти. Из большого количества решений и определений только два (отзыв Халкинской богословской школы и Послание Св. Синода от 18 мая 1913 г.) носят богословский характер, но и они являются, по выражению В. Ф. Эрн, «контраргументом» на аргумент имяславцев и не раскрывают положительного учения Церкви об Имени Божием. Всестороннее исследование вопроса об Имени Божием с привлечением всех богословских сил Церкви и соборное его обсуждение представляется, таким образом, делом будущего.

Официальные документы, исходящие из Афонского Кинота, Константинопольской патриархии и, наконец, Святейшего Правительствующего Синода Российской Православной Церкви можно условно по содержанию разделить на догматические и канонические (церковно-дисциплинарные). Деление это условно, так как и в догматических посланиях значительное место занимает дисциплинарная часть, ибо церковные власти не воспринимали «Афонскую смуту» как серьезное догматическое движение.

К догматическим документам, касающимся существа вопроса о почитании Имени Божия, можно отнести упоминавшиеся выше:

1. «Отзыв Халкинской богословской школы» от 30 марта 1913 г.

2. «Послание Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода» от 18 мая 1913 г.

Канонические проблемы урегулирования спора, формы церковного общения с «имябожниками», возможности их дальнейшего церковного и священнослужения и пр. содержатся в следующих документах:

1. Грамота на Афон Вселенского Патриарха Иоакима III от 12 сентября 1912 г.

2. Две грамоты Вселенского Патриарха Германа V от 15 февраля и 5 апреля 1913 г.

3. Акт заседания Афонского Кинота от 31 июля 1913 г.

4. Определение Св. Синода от 27 августа 1913 г. № 7644 о пересмотре решения Св. Синода относительно имябожников и форма обещания для возвращающихся к учению Православной Церкви имябожников.

5. Ответное Послание Константинопольского Патриарха Германа Св. Синоду от 11 декабря 1913 г.

6. Определение Св. Синода № 1471 от 14–18 февраля 1914 г.

7. Определение Св. Синода № 3479 от 22–25 апреля 1914 г.

8. Донесения Московской Синодальной канторы № 1261, 1393, 1442, 1443 апреля — мая 1914 г.

9. Заключение Св. Синода по поводу донесения Московской Синодальной канторы от 10 мая 1914 г.

10. Определение Св. Синода № 2670 от 10 марта 1916 г.

11. Постановление Святейшего Патриарха и Св. Синода Российской Церкви от 8/21 октября 1918 г. по поводу обращения о. Антония (Булатовича) к св. Патриарху Тихону.

Ни одно из вышеперечисленных определений не раскрывает положительного православного учения об Имени Божиим, а также не выносит окончательного приговора имябожникам, относя решение этих вопросов к более позднему сроку и, прежде всего, к рассмотрению на Поместном соборе.

Важно сознавать, что решения, принимаемые греческими и российскими церковными властями, мотивировались не только церковно-дисциплинарными, но и внешними политическими соображениями. Изучение ситуации, сложившейся на Афоне к началу 1910-х гг., объясняет необходимость стремительной реакции Св. Синода. Официальный рупор Синода газета «Колокол» поместила на своих страницах большое количество материалов под псевдонимами «Афонец» и «Прибывший из России», в которых раскрывала реальные причины, требовавшие вмешательства в богословский спор светских властей: в случае объявления греками имяславцев еретиками русским монахам грозило «совершенное удаление с Афона, ибо греки, не терпя русских, постараются воспользоваться случаем, чтобы выжить их отсюда, как схизматиков, коим, по уставу Св. Горы, нет здесь места»<sup>1</sup>.

Итак, распространение имяславия могло, по мнению властей, привести к утрате Россией влияния на православном Афоне. Допускать имяславие казалось равнозначным потворствованию антигосударственным элементам<sup>2</sup>. Известно, что меры по насильственному выдворению «имябожников» с Афона собственно российскими силами не принесли желаемого результата: Константинопольская патриархия с удовлетворением восприняла выселение со Святой Горы почти тысячи монахов, всемерно препятствовала наполнению русских монастырей Афона даже «правоверными» иноками на протяжении периода 1913–1917 гг. Опосредованно об этом говорит ответное Послание Патриарха Германа V от 11 декабря 1913 г., которое запрещает возвращение на Афон даже раскаявшимся «имябожникам». А потенциального «имябожника» можно было видеть в каждом русском, прибывающем на Афон.

Политическим причинам насильственного усмирения имяславцев на Афоне было посвящено и сообщение П. Б. Мансурова<sup>3</sup> о его поездке на

<sup>1</sup> Колокол. 1913. 1 мая.

<sup>2</sup> Фирсов С. Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 474.

<sup>3</sup> Мансуров Павел Борисович (1960–1932) — отец известного историка Церкви священника Сергея Мансурова. Друг Ф. Д. Самарина, с которым он одновременно учился в Московском университете. По воле своего отца стал дипломатом. Долгие годы служил в Константинополе секретарем Русского посольства. Просвещенный и глубоко верующий человек, хорошо знал церковную жизнь Ближнего Востока, неоднократно бывал в Святой земле и на Афоне. Вернувшись с семьей в 1903 году в Москву, служил директором Архива Министерства иностранных дел. Один из основателей и главных участников «Круж-



Афон в 1913 г., заслушанное на заседании Подкомиссии Отдела о внутренней и внешней миссии Поместного собора 1917–1918 гг., на котором рассматривался вопрос о почитании Имени Божия<sup>1</sup>. Докладчик сообщил, что «Афонская смута», разразившаяся в преддверии I мировой войны, имела политическую подоплеку. Русское правительство вынашивало мысль об образовании на Афоне автономной области под высшим церковным управлением Константинопольского патриарха. Русское Министерство иностранных дел отнеслось к возникшим волнениям с точки зрения нарушения не только спокойствия на Афоне, но и русских интересов. В умиротворении их самое непосредственное участие приняло Российское посольство в Константинополе, которое всегда вовлекалось в церковные дела, считая себя представителем не только гражданских, но и церковных интересов России. Тем более в те времена Св. Синод контактировал с Православными Церквями через Министерство иностранных дел. Посол в Константинополе М. Н. Гирс отнесся к Афонской смуте как к нарушению порядка и подрыву русской власти и русских привилегий на Св. Горе Афоне. Особенно значим был для него взгляд архиепископа Антония (Храповицкого), пользовавшегося в Константинополе авторитетом. Вслед за Волынским архиереем М. Н. Гирс назвал споры «бунтом невежественных монахов» и *потребовал от Константинопольского патриарха его скорейшего прекращения*. Авторитетными оказались взгляды архиепископа Антония (Храповицкого) и для Патриарха Германа V, который запросил у Халкинской богословской школы скорейшее заключение об имяславском учении. М. Н. Гирс посылал на Афон П. Б. Мансурова, указывая на необходимость действовать решительно, и отдал в его распоряжение стационар (военное судно). Таким же образом было настроено и все Русское посольство в Константинополе. Одной из первых версий причины возникших споров, с которой ознакомился на Афоне П. Мансуров, была проблема многолетней борьбы между русскими и украинскими монахами. Однако позже выяснилось, что великорусский Андреевский скит, подчинявшийся греческому Ватопедскому монастырю, был центром имяславия, в то время как в Пантелеимоновском монастыре имяславцами были в основном малороссы.

ка ищущих христианского просвещения». В 1919 году в Сергиевом Посаде публично выступал против закрытия лавры, после чего несколько лет скрывался от ареста. Вернувшись в конце 1922 года в Сергиев Посад, где вскоре умерла его жена, жил с семьей сына, Сергея Павловича, а после отъезда последнего из Посада в 1925 году — с семьей В. А. и В. Ф. Комаровских. В 1926 году был арестован и по приговору «минус шесть» отбывал срок, живя в Новгороде. По возвращении в Москву быт его был неустроен, жил временами то в одной, то в другой из близких ему семей. Погиб в Москве, сбитый трамваем, летом 1932 г. Похоронен на Скорбященском (ныне не существующем) кладбище в Москве.

<sup>1</sup> Богословские труды. Сб. 33. М., 1997. С. 160–162.

П. Б. Мансуров убеждал насельников Андреевского скита, из которого в то время уже были изгнаны все противники о. Антония (Булатовича), подчиниться решению церковной власти, восстановить поминовение Константинопольского патриарха, а оо. Давида и Антония — явиться на суд в Константинополь, что монахи и обещали сделать. Вернувшись в Константинополь, П. Мансуров сделал доклад Патриарху Герману. В России он предложил послать на Афон авторитетное лицо из монахов, богословски образованное и опытное в монашеской жизни (таким человеком П. Мансуров считал архимандрита Чудова монастыря Арсения (Жаdanовского), сочувствовавшего имяславцам). Вместо арх. Арсения был послан архиепископ Никон, перед которым была поставлена задача «спасать Русский Афон». Отсюда для архиепископа Никона вытекала необходимость спешить и принимать крутые меры, тем более что беспорядки на Афоне все усиливались.

Итак, политическая опасность состояла в следующем: Вселенский патриарх и Афонский кинот, «ревностно оберегая чистоту Православия, находили, что не признающие их власти еретики не должны жить на Святой горе. И вот возникла опасность, что все православные русские монахи будут изгнаны со Св. горы имябожниками, а затем и сами имябожники, по распоряжению Патриарха и кинота, будут изгнаны отсюда занимающей Святую гору греческой военной силой»<sup>1</sup>.

Знакомство с документами Св. Синода позволяет выявить глухое противостояние между ним и обер-прокурором (прежде всего В. К. Саблером, занявшим в соответствии с точкой зрения императора Николая II более умеренную позицию). Синод вынужден был делать уступки имяславцам (право рясоношения, разрешение священнослужения в действующей армии, отмена обязательного письменного отречения от «ереси»), но стремился сохранить неизменной свою позицию. Все материалы, посвященные афонским событиям, опубликованные в «Церковных Ведомостях» за период 1913–1917 гг., носят «имяборческий» характер. Позиция «Миссионерского обозрения» и «Колокола», издаваемых чиновником особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода В. Сворцовым, изменяется и становится про-имяславской, начиная с 1916 г.

Журнал «Русский инок» после возглавления Волынской кафедры архиепископом Евлогием (Георгиевским) в середине 1914 г. перестает публиковать материалы по данному вопросу.

Таким образом, знакомство с данными документами церковных властей необходимо для выяснения как догматической, так и канонической незавершенности афонских споров, не преодоленной до сегодняшнего момента.

---

<sup>1</sup> Церковные ведомости. 1913. № 35. С. 425–426.



\* \* \*

Патриархи и богословы Вселенской патриархии несколько раз высказались об имяславских волнениях на Афоне, причем все официальные заявления Константинополя носили анти-имяславский характер. Хотя в письмах о. Антония (Булатовича) имеются сведения, что патриарх Иоаким III сначала благосклонно отнесся к движению, и на Фанаре даже начали переводить его «Апологию веры» на греческий язык, позднейшие выступления свидетельствуют об однозначной позиции греческих духовных властей, осуждающих «новое» учение. Как было сказано выше, политические и церковно-исторические причины этой позиции, вне всякого сомнения, сыграли не последнюю роль в деле осуждения «русского» религиозного движения. Отметим лишь, что бескомпромиссная точка зрения Вселенской патриархии, частично подготовленная русским вице-консулом Щербиной и послом в Константинополе М. Н. Гирсом, во многом определила основную идею Послания Св. Синода Российской Православной Церкви и самый ход устранения «неправомыслия в русских афонских обителях».

Открывает череду грамот и посланий, исходящих из Константинопольской патриархии, «Послание к игуменам и всем на Святой Горе подвижающимся русским по происхождению благоговейнейшим монахам» Патриарха Иоакима III<sup>1</sup>. Патриарх пишет, что он отески повелевает тем инокам, которые выдумали бессмысленную теорию о божественности имени «Иисус» и бессмысленно богословствуют, «тотчас же и строго отстать от душевредного заблуждения и перестать спорить и толковать о вещах, которых не знают». Забота монаха — прежде всего спасение своей души, а не «новшества» и «употребление новых выражений». Здесь же Патриарх грозит «строжайшими мерами» против нечестивых и непокорных смутьянов и запрещает чтение книги «На горах Кавказа» как содержащей много ошибочного и ведущей к заблуждению ереси. Выражения об имени «Иисус», встречаемые в книге, он порицает и осуждает. Никакого разбора имяславского учения и обоснования позиции Патриаршая грамота не содержит.

29 января 1913 г. Священный Кинот Св. Горы Афон (совет всех настоятелей афонских монастырей, являющийся высшим органом управления и суда) собрался на чрезвычайное заседание по делу о «явившемся в священном Ватопедском скиту Серае (Андреевском скиту) религиозном споре, относящемся к догматическому учению о втором Лице Святой Троицы». Заседание было вызвано недавними событиями в скиту: 9 января 1913 г. в присутствии четырех ватопедских проэстосов игумен Иероним был низложен. После отказа Ватопеда утвердить переизбрание, 300 бра-

<sup>1</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь: В 3-х ч. Харьков, 1916. С. 29.

тий (4/5 насельников монастыря) подписали «Исповедание имяславия» и изгнали несогласных (18 человек, включая игумена) со своей территории. Распространилась информация о бунте в русском скиту. Губернатор Афона отдал приказание роте греческих солдат занять посты у всех ворот скита. Русское консульство в Синоде запретило утверждение новым настоятелем избранного 307 подписями архимандрита Давида<sup>1</sup> и занялось разбирательством этого дела, оказывая давление на Константинопольскую патриархию в духе осуждения имяславского движения.

В своем решении<sup>2</sup> Кинот называет споры «страшным возмущением спокойствия и порядка в скиту», свидетельствует, что в нем объявилось явное «злославие», что иноки скита объявляют еретиками не единомудрствующих и не богословствующих с ними, в связи с чем изгнали своего Дикея архимандрита Иеронима. Кинот ожидает исследования учения «имябожников» в Константинопольской Патриархии, а до того «иеросхимонаха Антония и архимандрита Давида, как злославных, а также и всех единомудрствующих с ними, подвергает церковному запрещению от всякого священнодействия и весь священный скит — церковному отлучению».

<sup>1</sup> Архимандрит Давид (Дмитрий Иванович Мухранов, ум. 1931 г.) — из крестьян Симбирской губернии. Стал монахом в зрелые годы. В 1888–1898 гг. был экономом подворья Афонского Андреевского скита в Петрограде. Фактически построил здание подворья. С 1897 г. — Санкт-Петербургский экзарх Константинопольского патриарха. Построил несколько благотворительных учреждений на пожертвования миллионера Сибирякова. Возобновил Кобенский Успенский монастырь в Тифлисской губернии, где был настоятелем в 1903–1908 гг. С 1908 г. — на Афоне организует Свято-Андреевский скит Ватопедского монастыря. К началу афонских событий находился в затворе. 9 января 1913 г. избран большинством голосов игуменом Свято-Андреевского скита вместо изгнанного братией игумена Иеронима, придерживавшегося имяборческих взглядов. Был вызван Патриархом Германом V в Константинополь для разбирательства и отпущен обратно на Афон после покаяния и отказа от игуменства. Осужден Св. Синодом вместе со всеми имяславцами и выдворен с Афона. В 1914 г. Московской Синодальной Конторой был разрешен в священнослужении. Жил в Покровском монастыре в Москве под покровительством епископа Вереяского Модеста. 21 октября 1918 г. был вновь запрещен в священнослужении Патриаршим Синодом. В 20-е гг. жил в Москве при часовне св. Николая на Таганке. В ноябре 1920 г. епископ Тульский и Одоевский Иувеналий (Масловский) ходатайствовал перед св. Патриархом Тихоном за группу монахов-имяславцев в т. ч. и за о. Давида. Возможно, следствием этого ходатайства стало совместное служение Св. Патриарха Тихона и о. Давида в 1921 г. Архимандрит Давид стремился к «экономическому» решению афонских споров и пытался примирить не смилившихся имяславцев, укрывшихся на Кавказе, в связи с чем по его просьбе о. П. Флоренский написал им увещательное письмо. Благословил Флоренского заниматься философско-богословской разработкой имяславия. Был духовным отцом Д. Ф. Егорова, А. Ф. и В. М. Лосевых. 3 июня 1929 г. совершил монашеский постриг Лосевых.

<sup>2</sup> Русский иннок. 1913. № 7. С. 448–449.



Новый Вселенский Патриарх Герман V 15 февраля 1913 г. обращается с грамотой к «преподобнейшим епископам и антиприсопам кинота Святой Горы»<sup>1</sup>. Грамота является ответом на сообщение высшего органа правления Афона о бесчинствах, творящихся в Андреевском скиту. В ней Патриарх пишет, что, исследовав ситуацию о насильственном изгнании из скита дикей (игумена) и других единомысленных с ним, последовавшую после самочинных перевыборов братией своего наместника, он и вся Церковь «продолжают считать только прежнее начальство скита единственно законным» и «никак не признает насильственно, бесчинно вторгнувшихся и захвативших управление скита». Грамота называет иеромонаха Антония (Булатовича) и архимандрита Давида (Мухранова) виновниками незаконного восстания и всех смущений между русскими монахами на Святой Горе. Патриарх требует немедленного посещения Царствующего града (Стамбула) двух виновников смуты для ответа Священному Синоду «за распространяемое ими учение о имени «Иисус», послужившее поводом к этим печальным событиям, иначе Церковь будут приняты строжайшие против них меры».

30 марта 1913 г. был обнародован «Отзыв Халкинской богословской школы об учении имябожников»<sup>2</sup> — ответ на предложение Патриарха Германа V от 15 февраля исследовать «происхождение и основание» имяславского учения и проанализировать книгу «На горах Кавказа». 20 марта последовало еще одно требование патриарха ускорить анализ «имябожнического учения» (видимо, на Патриарха было оказано давление со стороны Русского посольства в Константинополе). Анализ был составлен шестью преподавателями богословской школы, во главе с ее начальником Германом II Стринопулосом. Школа располагалась на острове Халки и была единственным духовным учебным заведением Константинопольского патриархата.

Прежде всего авторы рассматривают сочинение о. Илариона, отмечая, что оно написано в духе мистицизма, проистекающего из живого религиозного чувства, но отец Иларион часто впадает в «уклонение от догматов и учений освященной православной веры, так как в исследовании и понимании религиозных истин следует скорее внушениям сердца и непосредственного чувства, чем ума». Богословы, проанализировав как эту книгу, так и сочинение о. Антония (Булатовича) «Апология веры», а также греческие и русские рукописи имяславских исповеданий, наставлений и поучений, приходят к следующему выводу:

1. Учение имяславцев исследует природу Имени Иисуса Христа и прочих Божественных имен и говорит о них не как о человеческих, но как о богоданных, которые усвоил Себе Бог до создания мира, чтобы открыть в них Себя миру. В этих именах Бог и присутствует, и живет,

<sup>1</sup> Там же. С. 32–33.

<sup>2</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. С. 33–36.

и пребывает в «нераздельном и, так сказать, ипостасном соединении с ними». Таким образом, имена эти (*не как буквы и слоги*), неразлучно нся в себе Самого Бога, не только называются божественными, но суть Сам Бог, потому что Бог как бы *воименовался*, и имена обожествились вследствие такого единения.

2. Бог Слово принял Себе Имя «Иисус» до создания мира, чтобы потом открыться в нем, как воплощенное Слово. Имя отлично от Него, но нераздельно и неразлучно с Ним соединено (по аналогии ипостасного единения двух естеств: Божественного и человеческого). Еще до воплощения во времени Слова существует как бы *воименование* Его. Имя Иисус — Сам Бог, почему и Имя само имеет то же достоинство и силу как Само Слово Божие.

3. «Имяславцы» характеризуют своих противников как «имяборцев» и «еретиков», отделяющих неразрывно соединенное, по их мнению, с Лицом Самого Бога Имя «Иисус».

4. В доказательство своего учения они приводят места из Священного Писания, в которых «безразлично употребляется Имя или Лицо Иисуса или Бога Отца»; изречения древних и новых мистиков (свят. Кирилл Иерусалимский, преп. Симеон Новый Богослов); церковные молитвы (1 и 7 молитвы Шестопсалмия, конец утрени); наконец, собственные богословские силлогизмы, из которых важнейшим является *введение Имени Иисус в число энергий в духе исихастских споров XIV столетия*.

Имяславцы исповедуют, что они не отделяют Имени Иисуса от Него и не смешивают его с Ним, потому что свойства и энергии Божии невозможно ни отделить, ни смешать с сущностью Бога. «Опираясь на определение Церкви, что Божество принадлежит природе — следовательно и свойствам, и энергиям Бога, они выводят заключение, что и Имя Иисус, как и всякое вообще откровенное Божие Имя, не только указывает на свойство и энергию Бога, но и есть Сам Бог».

Мнение, что Имена Божии суть энергии Божии — *мнение «ново-явленное и суесловное»*. Заблуждением является также учение имяславцев, что всякое божественное слово есть энергия Божия, и не только дает жизнь, но само — Дух, жизнь и Бог. Все это «пахнет» *пантеизмом*.

С другой стороны, и имяборчествующие дошли в своем отрицании имяпочитания до того, что стали утверждать, что *поклоняться должно Самому Иисусу, а не Имени*. «Таким образом, они сами дали повод к основательному возражению».

В заключение богословы Халкинской школы выражают убеждение, что лучше для монахов, возлюбивших спокойное и пустынное житие, воздержаться от таких опасных изысканий и споров, посвящая себя служению Самому Господу Иисусу Христу.

Этот «дипломатический» отзыв, не соглашаясь с основным имяславским положением, что Имя Божие есть энергия Божия, все же не выносит



однозначного обвинения, хотя и высказывает подозрение в пантеизме сторонников учения имяславцев.

2 апреля 1913 г. в соответствии с Указом Константинопольского Патриарха архимандрит Давид прибыл в Константинополь (о. Антоний (Булатович) в это время находился в Санкт-Петербурге с целью разъяснения сути возникших споров. Здесь он ходатайствовал перед правительством, чтобы оно обеспечило его и о. Давида на суде в Константинополе хорошим переводчиком и послало доверенных лиц от МИД). Уступая давлению посла в Константинополе М. Н. Гирса, Патриарх Герман V производит суд над о. Давидом, не дожидаясь возвращения о. Антония (Булатовича) и депутации из России. О. Давид «сознал свою ошибку и, справедливо ссылаясь на свою безграмотность, всю вину распространения ереси свалил на Булатовича, причем просил Патриарха не карать его (Давида) за участие в бунте»<sup>1</sup>. Получив прощение, он уехал на Афон и поселился вне скита, где жил раньше.

5 апреля 1913 г. Вселенским Патриархом Германом V посылается «Грамота на Афон», отличающаяся резким, полностью соответствующим по духу Посланию покойного Патриарха Иоакима III характером<sup>2</sup>. В ней имяславие называется «новшеством и суесловным учением об Имени Иисус», которое ипостастно отождествляет Имя с Богом. Следует обвинение в *невежестве*, столь характерное и для Послания Св. Синода. «Хульное словословие и ересь имяславия отождествляет и сливает неслитное и тем самым ведет к пантеизму» (напомним, в Отзыве Халкинской школы явно говорится, что имяславцы *не смешивают* Имя Божие с Сущностью).

Патриарх обращается к афонским монахам с требованием, чтобы «все, совершенно отвергнув хульное заблуждение, уклонились бы отселе тщательно от разных чуждых учений и пребывали верно только в преданных догматах... К противящимся же этому решению будут приняты определенные церковными канонами меры... Невозможно, чтобы оставались таковые и пятном своим порочили честное ваше место», то есть впервые раздается угроза выдворить сторонников имяславия из монастырей Св. горы.

Главнейшим документом, определившим судьбы афонского движения, стало *Послание Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода*, опубликованное в «Церковных Ведомостях» 18 мая 1913 г. (№20). 16 мая под председательством митрополита Петербургского Владимира состоялось экстренное заседание Св. Синода, посвященное вопросу о том, согласно ли учение имяславцев о божественности Имени Иисус с учением Церкви или же оно еретично. На заседании были представлены и заслушаны три доклада: *архиепископа Антония (Храповицкого)*, *архиепископа Никона (Рождественского)* и *преподавателя Александро-*

<sup>1</sup> Исторический вестник. 1916, март. Т. 143. С. 780.

<sup>2</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. С. 37–38.

Невского духовного училища С. Троицкого. Все они признают имяславие ересью. По поручению Синода сводку всех трех докладов в виде «Послания» которое было заслушано на заседании Синода и единогласно одобрено<sup>1</sup> составил архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский)<sup>2</sup>.

Ценность этого документа еще и в том, что он является не только каноническим, но и догматическим определением, стремящимся развеять всякое «инакомыслие» в вопросе об Имени Божиим. Прежде разбора Послания стоит отметить существенное расхождение между декларированием в нем учения об Имени Божиим как «самого драгоценного сокровища подвижников умного делания» и чисто позитивистской концепцией основной части послания, отрицающей всякую божественность Имени Иисуса Христа.

Очевидно, что Послание Синода не может считаться свидетельством об Имени Иисусовом всей полноты Церкви, так как было написано на основе только трех в разной степени имяборческих докладов, из которых только один (С. Троицкого) хотя бы частично углублялся в суть споров. Монашеская Россия приняла Постановление Синода далеко не однозначно. Сочувствие имяславцам было очень распространено. Впоследствии настоятели некоторых обителей решались принимать выселенных с Афона имяславцев без всякого «испытания в вере». Иумен Глинской пустыни о. Исаакий даже построил им в скиту отдельную келью, чтобы они могли жить в ней уединенно<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Новое время. 1913, 17 мая.

<sup>2</sup> Сергей (Страгородский Иван Николаевич), Патриарх Московский и всея Руси (1867–1944). Родился в Арзамасском уезде Нижегородской губернии в семье протоиерея. По окончании Нижегородской Духовной семинарии и Санкт-Петербургской Духовной академии принял монашеский постриг. Член Японской духовной миссии. С 1893 г. доцент СПбДА, инспектор МДА. За работу «Учение о спасении» в 1895 г. удостоен звания магистра богословия. С 1899 г. ректор СПбДС и инспектор СПбДА, с 1901 г. ректор СПбДА, доктор богословия. В феврале 1901 г. рукоположен во епископа Ямбургского. В 1905–1917 гг. архиепископ Финляндский и Выборгский. В 1917 г. по избранию епархиального совещания «утвержден в должности Владимирского и Шуйского архиепископа», возведен в сан митрополита. Член Поместного собора Русской Православной Церкви. В 1922–1924 гг. находился в обновленческом расколе. Принят по покаянию в лоно Православной Церкви в Даниловском монастыре св. Патриархом Тихоном. Член Св. Синода. В 1924–1934 гг. архиепископ Нижегородский и Арзамасский. С 1925 г. по 1937 г. заместитель патриаршего местоблюстителя (с декабря 1926 г. по апрель 1927 г. находился в заключении). С 1937 г. по 1943 г. патриарший местоблюститель, блаженнейший митрополит Московский и Коломенский. С 1943 г. по 1944 г. Патриарх Московский и всея Руси.

<sup>3</sup> Чесноков Александр, свящ. Глинская пустынь и ее старцы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 145.



В своих воспоминаниях митрополит Вениамин (Федченков) передает общее настроение, охватившее большую часть церковной России, после опубликования Послания и насильственного вывоза имяславцев с Афона: «Вспомню о собственном ощущении, когда было осуждено учение так называемых “имябожников”... Я проживал на родине. Мне пришлось прочитать в “Церковных Ведомостях” об этом осуждении. И не разбираясь еще в данном вопросе с богословской точки зрения, я, однако, ощутил острый духовный удар, будто от меня потребовали отречения от Православия. И с той поры и доныне (1954) вот уже 40 лет, я не могу успокоиться окончательно. Четыре года тому назад, когда я был близок к смерти, я даже сделал “завещание” по этому поводу, желая снять (с себя, по крайней мере) возможное обвинение, будто и я как-то повинен в этом осуждении, хотя бы одним самым молчаливым согласием с ним»<sup>1</sup>.

Св. Синод требовал полного единомыслия с ним в этом вопросе монашеской братии России. Послание зачитывалось по всем церквам, в монастырях служился молебен при собрании всех братий, чтобы Господь празумил заблудших «имябожников» и обратил их на путь истины. Все монахи Оптиной пустыни подписались под Синодальным посланием. На Валааме в присутствии всей братии был прочитан 20 номер «Церковных Ведомостей» за обеденной трапезой. На следующий день после литургии состоялся молебен. Хотя книга «На горах Кавказа» и имела «некий успех среди ревнующих о стяжании благодатной молитвы Иисусовой» монахов, и в монастыре находилось до 50 (!) ее экземпляров, Послание тоже было одобрено<sup>2</sup>. В ряде обителей книги «На горах Кавказа» и «Апология» о. Антония (Булатовича) были подвергнуты сожжению. Однако внешние меры не имели полного успеха. Скрытое сочувствие имяславцам высказывали насельники многих русских обителей даже после официальной «подписки».

Само Послание констатирует широкое распространение книги «На горах Кавказа» в русских монастырях и признает, что она была встречена сочувственно, ибо имела своим предметом «самое драгоценное сокровище подвижников», призывала к умному деланию и выражала словами то, что переживали в своем сердце в «виде неясных предощущений и догадок» другие иноки. Однако тут же Синод говорит о сомнительности духовного опыта, представленного в книге о. Илариона, ссылаясь на мнение старцев «одной из знаменитейших наших северных обителей»<sup>3</sup>, где чтение книги

<sup>1</sup> Митр. Вениамин (Федченков). Отец Иоанн Кронштадтский. М., 2000. С. 695.

<sup>2</sup> Русский инок. 1913. № 14. С. 893.

<sup>3</sup> В Послании Св. Синода несколько раз встречаются указания ссылки на неких «опытных в духовной жизни» старцев и современных подвижников благочестия вместо четких ссылок на тексты Священного Писания и творений Отцов Церкви. «Где Бог, там и вся благая, как говорил один подвижник; там Царство Божие» — вот образчик Послания. Весь текст демонстрирует нежелание по су-

было запрещено. Главная ошибка о. Илариона в том, что он, не довольствуясь описанием умного делания и его плодов (т. е. чисто практической фиксацией мистического опыта без какого бы то ни было размышления), *поддался искушению дать свое философское объяснение*, почему так спасительна молитва Иисусова. Не имея богословского образования, он «заблудился в своих измышлениях и выдумал „догмат“, не встречавшийся раньше нигде и приводящий не к возвеличиванию сладчайшего Имени Иисус... а совершенно наоборот».

Православное учение о молитве Иисусовой в послании выглядит следующим образом: Бог не оставляет «избранных своих, вопиющих к нему день и ночь» (Лк. 18: 7) и дает им свою благодать. А где благодать Святого Духа, там и плоды Духа, там Царство Божие. В этом причина «сладостных состояний», которые свойственны высшим степеням Иисусовой молитвы, — это совершенно свободный дар Божий, «Который волен и дать и не дать, увеличить или уменьшить и совсем отнять Свои дары».

Первое обвинение в адрес о. Илариона сводится к тому, что это учение об Иисусовой молитве как словесном взывании к Богу, Который, слыша ее и видя ее непрестанность, отвечает молящемуся, — автор книги «На горах Кавказа» заменяет своим объяснением: Молитва Иисусова спасительна потому, что *само Имя Иисус спасительно; в нем, как и в прочих именах Божиих, нераздельно присутствует Бог*.

Но это утверждение приводит к «ужасным» выводам: даже несознательное повторение Имени Божия действенно, и Именем Христовым можно творить чудеса, не веруя во Христа, что противоречит Евангелию (Мф. 17: 20). Учение о. Илариона и о. Антония (Булатовича) о том, что Бог присутствует в Своем Имени, Послание, ссылаясь на «Апологию» Булатовича, толкует как присутствие благодати Божией в самих звуках

---

шеству рассмотреть вопрос, признать в нем какую-либо догматическую серьезность и проработанность, что ярко раскрыл в своем разборе В. Ф. Эрн. Для составителей Послания вопроса об Имени Божием как глубокого догматического момента просто не существует. Есть лишь некие смешные для образованного человека фантазии на богословские темы. Послание имеет конкретный адресата — иноков Русской православной церкви, с которыми авторы Послания считают возможным говорить в несколько покровительственном тоне (они — не «ученое монашество» академий). И потому обращаться нужно не к евномиянским спорам о границах богопознания, не к деятельности VII Вселенского собора, не к св. Григорию Паламе и полемике с Варлаамом по вопросу о соотношении Сущности и Энергий Божиих, чего простецы-монахи не разумеют, а к авторитету современных «старцев знаменитых обителей», имена которых так никогда и не были обнаружены. Попытку подобрать соответствующие (имяборческие) тексты из творений Святых Отцов предприняли архиепископ Никон и С. Троицкий в листовке, распространенной на Афоне «Как учит Св. Церковь об Именах Божиих» (Русский иннок. 1913. №14. С. 853–856), на что имяславцы немедленно отреагировали изданием собственной значительно более обширной компиляции.



и буквах Имени. Это ставит Бога в зависимость от человека, способного призывать Божию Благодать одним лишь произнесением Имени Иисуса Христа, что есть *магическое суеверие*.

*Второе* обвинение состоит в том, что учение имяславцев об Имени Божием разрушает практику «умного делания». Если благодать Божия присуща уже самим звукам и буквам Имени, то на первое место в Иисусовой молитве выдвигается не призывание Господа, не возношение к Нему нашего сердца и ума («зачем призывать Того, кого я почти насильно держу уже в своем сердце или уме?»), но механическое повторение слов молитвы, постоянное вращение ее в уме или на языке. «А иной неопытный подвижник и вообще может забыть, что молитва есть обращение к Богу, и будет довольствоваться простой механикой повторения, принимая это самодельное разгоричнение за действие благодати — что есть уже прелесть».

Категорически не соглашались составители Послания с тем, что имяславцы объявляют себя продолжателями *св. Григория Паламы*. Действительно, св. Григорий учил прилагать название «Божество» не только к существу Божию, но и к Его энергиям, которыми Бог открывает себя во вне. Но святитель нигде не называет энергии Богом, а *только* Божеством. А это далеко не одно и то же: слово «Бог» указывает на личность, а «Божество» — на свойства, качества, природу. Говорится: «Христос на Фаворе явил свое Божество», но нельзя сказать: «Христос явил своего Бога». В связи с этим, если даже и признать Имя Божие энергией, то и тогда можно назвать Его *только Божеством, а не Богом*.

Здесь мы находим явное погрешение против паламитского богословия. Нигде святитель Григорий Палама не учит, что слово «Бог» нужно относить лишь к существу Божию, а не к энергии. От «Самого Бога», определить которого возможно лишь в апофатических категориях, «ни луча, ни капли благодати не льется, но лучи, то есть частные проявления Божества, исходят от Божества, от славы Божией, от Света Неизреченного, Пресвятую Троицу окружающего».<sup>1</sup> Отождествлять Бога и Существо Божие — вступать в противоречие с учением св. Григория Паламы.

Однако, по утверждению Послания, *Имя Божие не может быть и энергией Божией*, а является лишь плодом действия энергии в тварном мире, как и любое священное слово. Энергией Божией был свет, виденный апостолами на Фаворе, но их рассказ об этом свете энергией быть не может. Ни имя Божие, ни любое слово Божие, никакое церковное молитвословие не могут быть Богом или Божеством. Мыслить иначе — обожить тварь, что есть уже пантеизм, в котором уличают имяславцев богословы Халкинской школы.

Далее Св. Синод выносит оценку многочисленным ссылкам на Священное Писание и творения Св. Отцов, которые находятся в трудах имяславцев. Все они к делу не идут. Догмат о. Илариона есть новейшее

<sup>1</sup> *Флоренский П. А.* Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 313.

изобретение, не имеющее отношения к Священному Преданию. Библейские фразы «Имя Твое», «Имя Господне» и др. суть просто *описательные выражения*, подобные таким, как «Слава Господня», «очи, уши, руке Господни» или, о человеке: «душа моя». Крайне ошибочно понимать эти выражения буквально. Соответственно, в Св. Писании *нет никаких следов какого-то особого учения об Именах Божиих, обожествления имен Божиих*. Эти выражения значат просто: «Ты» и «Господь».

Послание разбирает некоторые выражения Св. Отцов, на которые ссылаются имяславцы, например, св. Симеона Нового Богослова и о. Иоанна Кронштадтского<sup>1</sup>. Учение о. Иоанна о действительности призывае-

<sup>1</sup> Считаю важным привести ряд суждений о. Иоанна Кронштадтского, которые, без сомнения, невозможно истолковать в том аллегорическом смысле, который приписывает им Послание Св. Синода:

«Молящийся! Имя Господа, или Богоматери, или Ангела, или Святого да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери или святого... Имя Господа есть сам Господь — Дух везде сый и вся исполняющий, имя Богоматери есть сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел, святого — святой. — Как это? Не понимаем. Вот как: тебя, говорим, зовут Иван Ильич. Если тебя назовут этим именем, ведь ты признаешь себя всего в них и отзовешься на них (значит, согласишься, что имя твое — ты сам с душою и телом). Так и святые: призови их имя, ты призовешь их самих. Но у них, скажешь, нет тела? Что же из этого? Тело только вещественная оболочка души, дом ее, — а сам человек, сущность человека, или внутренний человек его, есть душа. Когда и тебя зовут по имени, не тело только отзывается, а душа твоя, посредством телесного органа. Итак, Имя Бога и святых есть сам Бог и святой Его». — Имя Божие есть сам Бог. Потому говорится: «...не приемли имени Господа Бога твоего всуе» (Исх. 20:7, Втор. 5:11) или: «изведи из темницы душу мою, исповедатися Имени Твоему» (Пс. 19:2). Как Господь есть простое Существо, преемственный Дух, то Он в одном слове, в одной мысли — весь всецело в то же время везде — во всей твари. Потому призови только Имя Господне: ты призываешь Господа Спасителя верующих и спасешься. Всяк, иже призовет Имя Господне, спасется (Деян. 2:21). Призови Мя — имя Мое — в день скорби твоя, и изму тя, и прославиши Мя» (Пс. 49:15). Моя жизнь во Христе, с. 692.

«Наречение имени на образе много значит для верующего. Это имя как бы вместо души служит ему. Призови от всей души имя святого: он услышит тебя и в образе явит чудодейственную силу свою. Имя Спасителя, с верой призываемое, делает чудеса: изгоняет бесов, погашает страсти, исцеляя болезни; по благодати Бога и святые, с верою призываемые по имени, делают также чудеса (С. 720). Вы читаете молитву, и Он весь в каждом слове, как Святой Огонь, проникает каждое слово; каждый сам это может испытать, если будет молиться искренно, усердно, с верою и любовью. Но особенно Он весь в принадлежащих Ему именах: Отец, Сын и Св. Дух, или Троица, или Господь, Господи Боже, Господь Саваоф, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Душе Святой, Царю Небесный, Утешителю, Душе истины... и прочих именах ангелов и святых. Так они в своих именах близки нам, как близки имена их и вера наша в них к сердцу нашему» (С. 177). «Что тверже, неизменней, могущественнее слова: словом мир сотворен и стоит (Евр. 1:3), и однако как мы грешные обходимся со словами легкомысленно



мого Имени Божия истолковывается как описание феномена, свойственного только нашему сознанию. *Лишь в сознании*, при произношении имени Божия в сердце, в частности, при молитве Иисусовой, мы не отделяем Бога Самого от произносимого Имени. Имя и Сам Бог в молитве для нас тождественны. Но это *только* в молитве, в нашем сердце и зависит это *от узости нашего сознания*. Соединение Имени Божия и Бога в молитве Иисусовой — лишь форма молитвенной практики, которая позволяет молящемуся освободиться от опасности придавать Богу, при обращении к Нему, чувственный образ. Хотя о. Иоанн и говорит об особой силе и чудодейственности Имени Божия, однако ясно дает понять, что эта сила не в самом Имени, а «в призывании Господа, Который или благодать Которого и действует».

Неправда имябожия изобличается многочисленными выводами, которые делают приверженцы нового учения: иконы, крестное знамение и самые церковные таинства действительны потому, что на них или при совершении их изображается или произносится Имя Божие. Особенно смущает составителей Послания 12 глава «Апологии», где о. Булатович дает объяснение Божественной литургии, совершение которой возможно лишь «силой произнесенного Имени Божия», то есть потому, что над хлебом и вином произнесены слова: «Дух Святой и пр.», а не по молитвам и вере Святой Церкви. Данное убеждение может привести к выводу, что не только священник, но и мирянин и даже нехристианин в состоянии осуществить пресуществление Святых Даров.

Все вышеизложенное позволяет Св. Синоду «*вполне присоединиться к решению Святейшего Патриарха и Св. Синода Великой Константинопольской церкви, осудившее новое учение «как богохульное и еретическое».*

В заключении Послания приводятся три пункта «Православного мудрования об именах Божиих», которое именуется «верой Православной, верой отеческой и апостольской»:

и небрежно ... не понимаем мы, что словом происходящим от верующего и любящего сердца, мы можем творить чудеса для души своей и для душ других, напр., при молитве, при богослужении, при проповедях, при совершении таинств... помимо, что слово начало жизни — Слово потому надо еще уважать крепко, что и в едином слове бывает вездесущий и все исполняющий единый и нераздельный Господь. Потому и говорится: не приемли Имени Господа твоего всуе (Исх. 20:7), что в одном имени Сам сый Господь, простое Существо, Единица приснопоклоняемая» (С. 234–235). «Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом имени ты имеешь все существо Господне; в нем Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет неприступный, всемогущество, неизменяемость. Со страхом Божиим, с верою и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всеизидущему, всеуправляющему Имени» (С. 530–531).

1. Имя Божие Свято и достопоклоняемо, потому что служит словесным обозначением Самого Бога. Имя это Божественно, потому что открыто нам Богом, говорит о Боге, возносит наш ум к Богу. «В молитве (особенно Иисусовой) имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому; но это *только в молитве и только для нашего сердца, в богословствовании же, как и на деле, имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство; название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что не есть и энергия Божия*».

2. Имя Божие творит чудеса не само собой и не вследствие некоей заключенной в нем Божественной силы (то есть не механически), а так, что «Господь, видя веру нашу и в силу своего неотложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо».

3. Святые таинства совершаются не по вере совершающего или приемлющего, но также и не в силу произнесения или изображения Имени Божия, а по молитве и вере Св. Церкви, от лица которой они совершаются, в силу данного ей Господом обетования.

В соответствии с догматической оценкой афонских споров, Синод принимает и церковно-канонические решения: всех, увлекшихся еретическим учением «имябожия», он призывает оставить «ошибочное мудрование» и смиренно покориться голосу Церкви. Церковь Невеста Христова «*больше всех лобызает сладчайшее Имя Иисусово и прочие имена Божии; больше всех знает, как любить и почитать своего Небесного Жениха; но она не позволяет своему почитанию простираться далее должного, не позволяет недалновидным человеческим нашим догадкам и ограниченному нашему чувству становиться выше и как бы поправлять истину, открытую ей Христом*».

Св. Синод приглашает настоятелей и старшую братию российских монастырей по прочтении Послания отслужить в присутствии всех иноков молебен об обращении заблудших, положенный в неделю Православия. Если среди иноков есть инакомыслящие, они должны выразить подчинение голосу Церкви и впредь воздерживаться от «произвольных мудрований». Книги «На горах Кавказа», «Апологию» о. Антония (Булатовича) и другую имяславскую литературу Синод объявляет осужденными Церковью и повелевает воспретить их чтение<sup>1</sup>. Если и после этого объявятся

<sup>1</sup> Впоследствии стали известны случаи сожжения сочинений о. Илариона и о. Антония, например, на Валааме. Далеко не все иноки подчинились этому указанию и в скрытой форме выражали свой протест. В Оптиной пустыни монахи размножили по кельям небольшие листки с молитвой Иисусовой, что воспринималось как сокровенная оппозиция «гонению» на Имя Божие. Митр. Вениамин (Федченков) вспоминает: «Было нечто подобное и в других монастырях: игуменья



в монастырях имяславцы, то необходимо тех, кто имеет посвящение, немедленно устранить от священнослужения; всех упорствующих передать установленному церковному суду, который при дальнейшем их упорстве лишит их сана и монашества, «чтобы дурные овцы не портили всего стада». Особенно Синод увещевает смириться главных «зачинщиков ереси» схимонаха Илариона и иеросхимонаха Антония: теперь они не могут думать, что защищают истину церковную, так как уже высказалась и константинопольская и российская церковная власть. И теперь их «дальнейшее настаивание на своем будет уже *противоборством истине*».

После опубликования Послания Св. Синода события разворачивались с большой быстротой. 19 мая 1913 г., на следующий день после публикации, Св. Синод командирует на Афон одного из своих членов, а также члена Государственного Совета архиепископа Никона (Рождественского). Его сопровождает преподаватель Санкт-Петербургского Александро-Невского Антониевского духовного училища, кандидат богословия С. В. Троцкий. 23 мая архиепископ Никон выехал из Санкт-Петербурга и 31 достигает Константинополя. После переговоров с Патриархом Германом V и членами Русского консульства архиепископ Никон на стационаре «Долец» прибыл в Пантелеимонов монастырь. После безуспешных переговоров для разрешения конфликта на Афон был вызван пароход «Царь» со 118 солдатами и 5 офицерами на борту. 13 июня солдаты заняли Пантелеимонов монастырь. Произведенная в монастыре перепись выявила следующие результаты: в монастыре 661 «имяборец», 517 «имяславцев», 360 человек на перепись не явилось (что позволяет их также отнести к имяславцам). 3 июля основная часть монахов-имяславцев насильственно была посажена на пароход «Херсон» (в ход была пущена пресловутая пожарная кишка). 8 июля архиепископ Никон прибыл в Андреевский скит. Вместе с ним туда возвратился изгнанный игумен Иероним и 52 монаха. Насельники-имяславцы Андреевского скита, наученные горьким опытом собратьев из Пантелеимонова монастыря, добровольно сели на пароход. 621 монах отправляется в Одессу. 17 июля в Одессу на пароходе «Чихачев» прибыло еще 212 имяславцев.

31 июля 1913 г. в Карее состоялось заседание Афонского кинота. В принятом акте говорится, что кинот рассмотрел вопрос о необходимых мероприятиях для усмирения еретиков из русских монашествующих, «высланных из нашего Священного Места». Кинот постановил: «все, до настоящего времени высланные и возвращающиеся, ни под каким условием или предлогом не должны быть приняты в... священные монастыри»

некоего женского монастыря (аристократка, богословски начитанная) объявила синодальному решению Св. Синода к исполнению его. «И что же монахини?» — спрашивает ее знакомая мирянка. Та спокойно отвечает: «Попрятали книгу («На горах Кавказа») в сундучки!» («Отец Иоанн Кронштадтский». С. 697).

Афона. Имяславцы высланы из-за ереси, как осужденные от Святой Церкви по Священным канонам. Поэтому все они лишены права вернуться на Святую Гору. Русские монастыри обязаны составить списки всех высланных еретиков, а также тех имяславцев, которые еще остались на Афоне, и передать их в кинот для удаления всех инакомыслящих со Святой Горы.<sup>1</sup>

27 августа 1913 г. было принято *Определение Святейшего Синода № 7644*<sup>2</sup>, имевшее решающий характер в судьбе имяславцев. Появление его было обусловлено неопределенностью положения имяславцев в Одессе, в связи с чем в Синод поступил запрос архиепископа Херсонского Назария, а также многочисленные обращения к Синоду самих имяславцев с прошениями пересмотреть решение Синода и позволить афонцам вернуться на Святую Гору или вступить в какой-либо монастырь в России. Грубое отношение к высланным имяславцам (отнятие личных вещей, обрезание бород, запрет носить монашеские одежды, причащаться и даже избияния — это случалось даже с седыми старцами, много десятков лет прожившими «вдали от мирской суеты»!) вызвало бурный резонанс в светской периодике. Вопрос превратился в общероссийский, и свое решение Синод принимал под все более растущим давлением со стороны общественного мнения и некоторых влиятельных лиц.

Определение Синода от 27 августа еще более усугубило участь афонцев, требуя от них однозначного отречения от «ереси имябожия». В первой части Определения кратко излагается история споров с акцентацией на политические проблемы конфронтации. Синод свидетельствует, что после осуждения греческой церковной властью имяславия пропаганда нового учения только активизировалась. В Синод стали поступать «многочисленные жалобы на притеснения православных имябожниками с горячими мольбами помочь их безвыходному положению и защитить от насилий имябожников». Но особую опасность Синод видел в следующей возможности: православные русские монахи будут изгнаны со Святой Горы имябожниками, а затем и сами имябожники по распоряжению Константинопольского Патриарха и Кинота будут изгнаны оттуда занимающей Святую Гору греческой военной силой, так как церковные власти находили, что еретики не должны жить на Афоне. Синод косвенно признает, что резкие и неканонические формы «уврачевания» конфликта были обусловлены этими политическими соображениями. «Русская государственная власть ни изгнания православных еретиками, ни предоставления тысяч русских подданных и многомиллионного имущества русских монастырей воле другого государства допустить не могла». Утрата Афона содержала также великую духовную опасность: для России Святая Гора всегда имела огромное значение; тысячи русских паломников ежегодно

<sup>1</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. С. 151.

<sup>2</sup> Церковные ведомости. 1913. № 35.



посещали Св. Гору; миллионы листов и брошюр афонского издания распространялись по всей империи. Оттого торжество имябожия на Афоне шло бы великим духовным соблазном для всех православных России. Вся мощь Афона (его церковные святыни, обаяние в народе, монастырская организация, громадные материальные средства) стала бы служить еретическому нечестию.

Особо подробно в Определении излагаются события экспедиции архиепископа Никона, в действиях которого Синод не усматривает ничего противоканонического. Судьба афонцев в Одессе выглядит в Определении Синода следующим образом: лишь 8 иноков из числа вывезенных со Св. Горы имяславцев были признаны русской церковной властью в священном сани и монашестве. Их отправили на подворье Андреевского скита в Одессе. 40 человек из числа монахов, подозреваемых в уголовных преступлениях, были отправлены в тюрьму. Остальные, лишенные монашеских одежд, были разосланы по местам приписки<sup>1</sup>. Вещи иноков были отобраны и распределены на три разряда: 1. Принадлежащие самим монахам (их впоследствии и с большими потерями возвращают). 2. Вещи, «похищенные» монахами из обителей. 3. Брошюры и листки еретического содержания. Вещи 2 и 3 разряда были, естественно, изъяты.

Определение вынужденно признает, что положение монахов-имяславцев весьма тяжелое. Многие из них по старости и слабости не могут снискивать себе пропитание, а ни своих средств, ни могущих содержать их родственников не имеют. Рассмотрев все вышеизложенное, Синод определяет: действия командированных на Афон лиц признать правильными и целесообразными, а принудительное выселение имябожников светской властью — «делом печальным, но неизбежной необходимостью». Синод разделяет имяславцев на немногочисленных «вожаков» и «прельщенных многих простецов», которые лишь по невежеству уклонились в ересь. Решения выносятся следующие:

— последователям нового лжеучения присваивается название «*имябожников*», как наиболее соответствующее содержанию их учения;

— Синод отправляет послание Вселенскому Патриарху Герману V с просьбой произвести канонический суд над упорствующими имябожниками, которые подчинены его духовной власти (по каноническому статусу Афона все его насельники, вне зависимости от национальности, находятся в подчинении Константинопольского Патриарха). Таким образом, Св. Синод свою меру насильственного выдворения русских иноков воспринимает как временную акцию по прекращению нестроений вплоть до решения полномочного церковного органа, которым является Константинопольская Патриархия;

<sup>1</sup> Фактически это выглядело так: монахов, многие из которых прожили на Афоне долгие десятилетия, насильственно отправляли на место их рождения, где к этому моменту у них могло не оказаться ни одного близкого родственника или даже знакомого человека. Многим было просто некуда ехать.

— миссионеры и священники приходов, где проживают имябожники, должны принять меры против распространения ими лжеучения. Желаящих раскаяться или хотя бы усомнившихся в своем заблуждении представить игумену ближайшего монастыря или местному священнику, который должен тщательно их испытать и предложить *подписать* отречение от ереси, о чем сообщить епископу. Епископ имеет право разрешить раскаявшихся от греха ереси и противления Церкви, допустить их ко Святому Причащению и дать разрешение поступить «в тот монастырь, куда примут», не снимая с них строгого надзора. Зачислять в братию бывших имяславцев нельзя сразу, но положенный законом *для рядовых послушников* срок они должны быть в числе испытываемых. Всем епископам необходимо иметь алфавитные списки имябожников. Настоятелям монастырей запрещается принимать в монастырь имяславцев без разрешения епархиальной власти;

— прошения о пересмотре решения Св. Синода относительно имябожников, с которым обратились монах Дометий и многие другие, на что имяславцы возлагали большие надежды, Синод оставляет без последствий, как не заслуживающие удовлетворения.

В качестве приложения к Определению дается «*Форма обещания для возвращающихся к учению Православной Церкви имябожников*»:

«Мы, нижеподписавшиеся, искренне сознавая, что впали в еретическое мудрование, приняв за истину ложное учение, будто имена Божии, особенное же имя Иисус, есть Сам Бог, и глубоко раскаиваясь в сем заблуждении, преискренне возвращаемся к учению Православной Церкви, изложенному в грамотах святейших Вселенских патриархов Иоакима III и Германа V и в Послании Святейшего Синода Всероссийской Церкви, всем сердцем приемлем и лобызаем оное учение, исповедуя, что святейшие имена Господа Иисуса Христа и все имена Божии должны почитать *относительно*, а не боголепно, отнюдь не почитая их Богом Самим, а только признавая божественными, в полноте своего смысла единому Богу приличествующими, учение же, содержащееся в книгах “На горах Кавказа” монаха Илариона, “Апология” иеросхимонаха Антония (Булатовича) и им подобных, отмечаем, яко противное чисто православному учению Святой Церкви о именах Божиих, яко ведущее к *суеверию, злочестивому пантеизму или всебожию, самые книги вышепоименованные отвергаем и верить оным отрицаемся*.

Во свидетельство же искренности сего нашего пред Богом покаянного исповедания благоговейно целуем Крест и Евангелие нашего Спасителя Иисуса Христа. Аминь»<sup>1</sup>.

11 декабря 1913 г. (т. е. почти через четыре месяца после Определения Св. Синода) появляется *Ответное Послание Константинопольского Патриарха Германа V<sup>2</sup>*, в котором Вселенский Патриарх отказывается

<sup>1</sup> Церковные ведомости. 1913. № 35.

<sup>2</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. Харьков, 1915. С. 161–164.



от производства какого-либо суда над афонскими имяславцами, находившимися в его подчинении.

В своем Послании он говорит об имяславцах как о «святогорских русских монахах, впавших в новоявленную ересь имябожников и жестокосердием пребывающих в этой ереси». Несмотря на многообразные внушения и советы Церкви, они не только не раскаялись, но, напротив, настолько ожесточились сердцем, что до сих пор «пребывают в безумии». Имяславцы находятся вне пределов Вселенского престола и, соответственно, не подчиняются Константинопольскому церковному суду, но «подлежат правосудию братской Святейшей Российской Церкви». Поэтому дальнейшее церковно-судебное разбирательство должно проходить в самой Российской Церкви. Особо Патриарх Герман V подчеркивает, что ересь имябожников изначально появилась и находится внутри *Русского Православия*, греки к нему отношения не имеют. Со своей стороны Константинопольский Патриарх предоставляет для завершения суда все необходимые полномочия и в целом одобряет меры, принятые к исправлению лжеучения.

Главным заявлением этого Послания, вызвавшим недоумение даже русского священноначалия, является абсолютный запрет на въезд на Святую Гору раскаявшихся имябожников. «Не невероятно, — пишет Герман V, — чтобы эти лица, даже и проявив раскаяние, причинят беспокойство и доставят соблазн, опять являясь на Св. Гору... Мы решили, чтобы никто из этих лиц не являлся на Св. Гору, и это считаем справедливым и достойным».

Данное решение, как это и проявилось впоследствии, позволяло в каждом русском иноке, приезжающем на Афон, видеть скрытого «имябожника» и препятствовать его поселению в монастырях Св. Горы.

Новый этап канонического разрешения ситуации вокруг афонских споров начался вмешательством в них царской семьи. В сентябре 1913 г. в своей крымской резиденции в Ливадии Николай II принял наместника афонского Пантелеимонова монастыря иеромонаха Иакинфа и духовника иеромонаха Мелитона, которые благодарили его «за спасение обители от гибели». К этому времени афонские споры официальная церковная пресса все более пытается представить как революционный бунт. Доходило до того, что Николая II благодарили за «освобождение монастыря от грозившей ему со стороны *революционеров и сектантов* опасности разорения»<sup>1</sup>. Известно, что император с самого начала внимательно следил за «печальными событиями» на Афоне и имел свое суждение, не совпадающее с синодальным.

По ходатайству Г. Распутина<sup>2</sup> император принял в Царском Селе в феврале 1914 г. депутацию монахов-имяславцев, после чего начинает

<sup>1</sup> Русский инок. 1913. № 15. С. 965.

<sup>2</sup> Григорий Распутин предпринял энергичные попытки с целью смягчить участь афонских монахов. С. П. Белецкий вспоминает, что он не хотел поддержать

ся воздействие на Синод с целью облегчения церковных прещений афонцев.

Следствием этого стало *Определение Св. Синода за № 1471<sup>1</sup> от 14–18 февраля 1914 г.*, которое постановляет: Московской Синодальной конторе принять к рассмотрению в судебном порядке дело о 25 имябожниках, особенно упорных сторонниках лжеучения и наиболее ревностных его распространителях. Каждому необходимо предъявить обвинение в измышлении и распространении ложного учения об Именах Божиих и других противоканонических поступках и «по достаточном увещании каждого из них в отдельности *постановить о них соответствующее решение, каковое по объявлении подсудимым на право обжалования... представить на рассмотрение и утверждение Св. Синода.*»

В состав суда помимо членов конторы были включены многие видные архиереи и священнослужители Московской епархии, в том числе епископ Верейский Модест и архимандрит Чудова монастыря Арсений (Жадановский). Контора была обязана поставить на вид имябожникам нарушение ими главного монашеского обета — обета послушания во всем Святой Православной Церкви и поставленным ею властям и привлечь к увещанию имябожников и *предварительному суду* над ними известных «строгую иноческую жизнь и духовной опытностью иноков-старцев»<sup>2</sup>.

30 апреля 1914 г., в праздник Пасхи, император Николай II послал предложение В. К. Саблеру, которое тот передал в Св. Синод: «В этот Праздник Праздников, когда сердца верующих стремятся любовью к Богу и ближним, душа моя скорбит об афонских иноках, у которых отнята радость приобщения Святых Таин и утешение пребывания в храме. *Забудем распрю: не нам судить о величайшей святыне — Имени*

кандидатуру В. К. Саблера на должность обер-прокурора, покуда он не откажется от имяборческой позиции. Изменение в 1916 г. позиции «Колокола» и «Миссионерского обозрения», что повлекло осложнение отношений их редактора-издателя В. Скворцова со Св. Синодом, также во многом объясняется влиянием Г. Распутина. Сам всесильный «старец царской семьи» так оценивал афонские события: «Грех, конечно, что они [имяславцы] шум подняли. Нужно было бы про себя молиться, а не шуметь. О. Мисаил [настоятель Свято-Пантелеимонова монастыря] приехал и говорит им, распишись. Это в духовных-то делах: «распишись»? Это как же в вере-то распишись? Это тебе Афон, а не министерство. А они им: распишись, распишись! Я и Владимиру Карловичу [Саблеру] сказал, что это — грех! И кому нужно, всем сказал, что так нельзя. Ну и поняли, что я — прав». (Русское слово. 1 июля 1914 г.)

<sup>1</sup> Церковные ведомости. 1914 г. № 9. С. 62–65.

<sup>2</sup> Для келейного увещания подсудимых афонских монахов были приглашены оптинские старцы архимандрит Агапит и иеромонах Анатолий (Потапов). Архимандрит Агапит по состоянию здоровья в Москву не выехал, критику книги о. Илариона «На горах Кавказа» в «Русском иноке» он расценивал как «странное недомыслие», однако вместе с другими оптинскими иноками согласился с решением Св. Синода.



*Божием, и тем навлекать гнев Господень на Родину; суд следует отменить и всех иноков, по примеру митрополита Флавиана, разместить по монастырям, возвратить монашеский сан и разрешить священнослужение»<sup>1</sup>.*

В своем *Определении* от 22–25 апреля 1914 г. Синод делает первое ослабление в процессе ведения суда над имяславцами: тем из них, кто принял свою «преданность Православной Церкви, точное следование ее догматам и учению», можно только *устно* (без письменного акта) отречься от имябожнического лжеучения<sup>2</sup>.

Но для разрешения конфликтной ситуации таких второстепенных снисхождений было уже к тому времени явно недостаточно. Будучи уверенным в своей религиозной правоте, найдя поддержку общественного мнения, видя давление на Синод со всех сторон, некоторые имяславцы, предводительствуемые о. Антонием (Булатовичем), решились на крайние меры, всколыхнувшие всю Россию.

После многочисленных обращений в Св. Синод (коллективных и индивидуальных «исповеданий» веры), не рассмотренных по существу высшей церковной властью России, иеросхимонах Антоний (Булатович) и еще 11 афонских иноков направляют *Заявление в Святейший Правительствующий Синод об отложении*<sup>3</sup>. В ответ на призыв явиться в Московскую Синодальную канцелярию для производства церковного суда над «упорствующими имябожниками» афонские иноки пишут следующее: «Мы всегда неизменно пребывали и ныне пребываем в учении Святой Православной Церкви и не допускаем себе ни на йоту отступить от вероучения Святой Церкви Православной, понимая его так, как оно изложено в православном Катехизисе и в творениях Святых Отцев, и как оно доселе понималось Церковью». Св. Синод привлекает имяславцев к суду за «измышление и распространение богохульного еретического учения о Божестве Имени Божия». Имяславцы категорически не соглашались, что их учение богохульное, ибо оно находит многочисленные подтверждения в творениях Святых Отцов. Послание от 18 мая 1913 г., в котором Синод излагает свои мнения об Имени Божием, явно противоречит Священному Преданию. Если Синод говорит, что Имя Божие только «свято», то Катехизис митр. Филарета (Дроздова) свидетельствует, что «*Имя Божие свято Само в Себе*», т. е. признается Божеством. Святые Отцы свидетельствуют, что «*Имя Божие свято по существу*» (св. Кирилл Александрийский), «чудно по существу» (св. Иоанн Злато-

<sup>1</sup> Богословские труды. Сб. 33. М., 1997. С. 167–168. Действительно, митрополит Киевский Флавиан разместил имяславцев по монастырям вверенных ему епархий, однако первоначально без права причащения, что было бы нарушением Определения Св. Синода № 7644 от 27 августа 1913 г.

<sup>2</sup> Там же. С. 168.

<sup>3</sup> Итоги жизни. 1914. № 14–15. С. 2–3; Дым Отечества. 1914. № 10.

уст), «есть Бог Непреложный, Сый и Живый» (св. Симеон Новый Богослов). «Новейшие светильники Церкви в своем учении согласны с этим святоотеческим Преданием». Особенно Иоанн Кронштадтский, который многократно в своих писаниях говорит, что «Имя Божие есть Сам Бог». Ересь, по утверждению имяславцев, являются высказывания Синодального Послания о том, что Глаголы Евангельские суть лишь слова апостолов, а не энергия Божества, Живой Глагол Божий. Противно православному учению и отрицание Синодом той истины, что Святые Таинства освящаются Именем Божиим.

«В наших прошениях Св. Синоду мы неоднократно указывали на неправославие этих тезисов и просили пересмотреть и исправить их; представляли к тому и многочисленные доказательства Св. Отцов и Писания, которыми непреложно свидетельствуется Божество Имени Божия, понимаемого не как буквы и звуки, но в смысле Божественного Откровения. Однако Св. Синод не только не внял нашим прошениям, но, продолжая пребывать при тех же мнениях, осудил наше, согласное со святоотеческим учением, почитание Божества Имени Божиего как ересь и наименовал нас, православных иноков, несправедливым и оскорбительным названием — «имябожники».

Отсюда авторы заявления делают вывод, что неправильное учение Синода об Имени Божиим не есть случайно вкрапшаяся ошибка, но бесповоротно принятый Синодом догмат. Видя «ересь» высшего органа церковного управления, имяславцы «с прискорбием и с горестью вынуждены, ради сохранения чистоты веры православной — *отложиться от всякого духовного общения со Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним, впредь до исправления означенных заблуждений и впредь до признания Божества Имени Божия согласно со святым Катехизисом и со Святыми Отцами*».

В связи с отложением имяславцы заявляют о том, что отказываются явиться на суд Московской Синодальной канторы.

В своем письме, опубликованном в том же выпуске журнала «Итоги жизни», имяславцы пишут: «Отложение наше вынужденное, но оно не окончательное, а условное, и при искреннем желании Российского Правительствующего Синода союз наш с ним может быть восстановлен назначением беспристрастных судей для разбора мнений спорящих сторон и для установления правильных тезисов о Имени Божиим».

Данное заявление невозможно расценить иначе, как ярчайшее проявление кризиса церковности в оплоте Церкви — монашестве. Отложиться от Синода (хотя не канонического, но высшего органа управления Русской Церкви) можно лишь, видя в нем «министерство православного исповедания» — не более того. С этого момента афонское имяславие вступает на сектантский путь, сойти с которого, несмотря на многочисленные попытки, впоследствии оказалось бессильным. Никто не верил, что Московская Синодальная Кантора сможет кардинально изменить



ситуацию, и все происшедшее вслед за отложением было расценено многими как милость Божия<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> На протяжении февраля—мая 1914 г. в периодической печати появилось огромное число материалов, посвященных ситуации вокруг афонских споров. Действия Св. Синода в отношении имяславцев приобретали все больший общественный резонанс. 19 февраля на имя председателя Государственной Думы за подписью 31 члена Гос. Думы поступил запрос, обращенный к председателю Совета Министров и к министрам внутренних дел, юстиции и финансов относительно незакономерных действий одесских властей по отношению к доставленным с Афона русским инокам. В нем говорится: «Религиозная распря в толковании догматов Православной Церкви, начавшаяся в афонских русских монастырях, закончилась, как всем известно, карательной экспедицией на Св. гору Афонскую преосвященного Никона, члена Святейшего Синода. К сожалению, противозаконное обращение с иноками не ограничилось афонскими пределами, но продолжалось, а частью, как видно из нижеследующего, и ныне еще продолжается и на российской территории по доставлении афонцев в г. Одессу.

13 июля 1913 года, утром, к г. Одессе подошел пароход «Херсон» добровольного флота, на котором в трюмах, под надзором военного конвоя, находилось 616 иноков Пантелеимоновского и Андреевского монастырей. Около полудня на пароход прибыли чины одесской полиции и, распределив иноков по группам, приступили к допросу их, каждого порознь. Допрос производился весьма поспешно, на основании заранее подготовленных бланков, на которых на первой половине листа отмечались разные сведения о личности инока, а на второй половине листа было, между прочим, напечатано, что нижеподписавший выехал из обители добровольно, не имеет к ней никаких претензий, добровольно же снимает с себя монашескую одежду и впредь таковой не желает носить. Политические чины, оглашая содержание первой половины листа и замалчивая содержание второй, не позволяли инокам читать текста бланка и предлагали им подписываться на обеих половинах листа. Такими действиями полиции большинство иноков было введено в заблуждение и без ведома и воли своей подписало добровольное отречение от сана.

На следующий день, утром, чины канцелярии одесского градоначальника прочли инокам, каждому в отдельности, определение о взыскании с них денег за просрочку заграничных паспортов за время пребывания их на Св. горе разными суммами, до 500 и более рублей, по расчету 30 рублей в год. После полудня с парохода начали доставлять на берег иноков по группам. Предварительно каждая группа подвергалась на пароходе таможенному осмотру, причем были отобраны все, без исключения, бывшие у иноков рукописи, печатные издания, церковные и богослужебные книги и иконы в ризах, каковые предметы многим не возвращены до сих пор.

Каждая группа по прибытии в одесский порт либо шла пешком, либо отвозилась в темных каретах в тюрьму, полицейские участки и Андреевское Афонское подворье.

В последнем были заключены под присмотром полицейской стражи архимандрит Давид, четыре иеромонаха и четыре монаха, которые находятся там и по настоящее время.

Остальные иноки, заключенные в тюрьму и полицейские участки, пробыли там разное время, от 2-х и до 50-ти суток. Часть из них была насильственно

Действительно, Московская Синодальная контора водительствоваемая митрополитом Макарием Парвицким — «Невским», юбилейным архиерейским Собором 2000 г. причислен к лику святых) приняла решение, неожиданное даже для самих имяславцев. «Совесть Владыки, одного из старейших иерархов Русской Церкви, не смогла одобрить тех грубых действий, которые были допущены против имяславцев. Митрополит Макарий... старался смягчить и исправить допущенные с обеих (и имяславской, и имяборческой. — Д. Л.) сторон нарушения и крайности и покрыть любовью происшедшее разделение, возникшее в результате споров о

острижена. Со всех иноков под угрозой насилия было снято монашеское одеяние, вместо коего дали заранее заготовленное мирское платье. Там же в местах заключения, полицейские и тюремные власти отобрали от бывших иноков все имевшиеся при них деньги, которые обещали им выслать по месту жительства, но на самом деле многим и по настоящее время либо вовсе не выслали, либо выслали частью.

На основании вышеизложенного, усматривая в действиях чинов одесской полиции, таможенного надзора и канцелярии градоначальника признаки преступлений ст. 338 и 341 (превышение власти) 357 (оскорбление словами и действием), 2-я ч. 348, 1540 и 1541 (противозаконное взятие под стражу, задержание под арестом и оскорбительное обхождение с задержанными), 356 (промедление в возвращении денег и вещей) и 362 (служебный подлог) Уложения о наказаниях предусмотренных, а в бездействии чинов одесского прокурорского надзора признаки преступления, предусмотренного ст. 339 и 341 (противозаконное бездействие власти) того же Уложения, — мы, нижеподписавшиеся, на основании ст. 33 Учр. Гос. Думы, предлагаем Государственной Думе обратиться к Председателю Совета министров, министру внутренних дел, министру юстиции и министру финансов с нижеследующим запросом:

I. Известно ли им о вышеописанных событиях?

II. Если известно, то какие меры были приняты по отношению к подчиненным им лицам, совершившим преступления по должности?

III. Какие с их стороны последовали распоряжения относительно возвращения имущества, отобранного у бывших афонских иноков, и относительно освобождения девяти из числа тех иноков, заключенных в Афонском Андреевском подворье в г. Одессе под присмотром полицейских властей?» (Дым Отечества. 1914. № 8)

В 15–16 номерах «Дыма Отечества» за 1914 г. была помещена «Беседа с одним из уважаемых иерархов», который «близко стоит к высшим духовным сферам, хотя и не является единомышленником учения об имябожничестве». В ней анонимный Владыка свидетельствует, что в Св. Синоде до сих пор нет полного единодушия по вопросу о суде над имяславцами. Прежде всего среди русского монашества имяславцы пользуются огромным сочувствием, особенно в южных монастырях. Даже среди архиереев нет единогласия мнений: архиепископ Херсонский находит книгу «На горах Кавказа» «покойшейся на свято-отеческих канонах». Владыка Полтавский открыто порицает действия «духовных сфер», а заключенный в монастырь «строжайший церковник, бывший епископ Архангельский Михей открыто признает правильность учения о. Антония (Булатовича)». Все больше складывается впечатление, что Синод преследует «име-



природе Имени Божия»<sup>1</sup>. В связи с этим уместно вспомнить высказывание иеросероссийски почитаемого старца схиигумена Германа, настоятеля Зосимовой пустыни, который в ответ на запрос Синода о его суждении об афонских спорах об Имени Иисусовом, писал: «Молитва Иисусова есть дело сокровенное, а потому возникшие разногласия следовало бы покрыть любовью»<sup>2</sup>.)

7 мая Московская Синодальная контора выносит свое суждение об отложившихся иноках. Прибывшие в Москву шесть афонцев были спрошены митрополитом Макарием об их веровании о Имени Божием и признаны исповедующими святость Имени Господня согласно учению Святых Отцов Вселенской Церкви. Суд над имяславцами предлагалось прекратить, обвиненных — оправдать.

На основании заключения Московской Синодальной конторы Св. Синод издает *Указ от 24 мая 1914 г. № 4136*<sup>3</sup>, в котором говорится: в «Исповеданиях веры в Бога и во Имя Божие, которые многократно представлялись иеросхимонахом Антонием (Булатовичем) и другими афонскими иноками в Св. Синод в таких словах, как: «повторяю, что, именуя Имя Божие и Имя Иисусово Богом и Самим Богом, я чужд как

божцев» лишь для того, чтобы «не выдать головой архиепископа Антония и Никона и не сознаться в своих ошибках». Учение об Имени Божием нуждается в *соборном* решении. С этим мнением были согласны митрополит Киевский Флавиан, архиепископ Донской Владимир, покойный экзарх Грузии Иннокентий. «Мы в провинции иного выхода не видели из создавшегося тупика», однако вместо Собора над имяславием, которое является *«целым течением церковной мысли»*, организован смехотворный суд Московской Синодальной конторы. В числе судей нет ни одного специалиста по ересям и кроме можайского викария остальные не имеют достаточного богословского образования и даже хорошего владения греческим языком. Более того, суду даны инструкции: *вопросы прославления Имени Божия не ставить во всей широте; смягчить и успокоить наиболее популярных столпов еретичества; не выносить крайних решений; обставить дело строжайшей тайной*.

Даже о самом отречении имяславцев от Синода владыка говорит, что «просящие во многом правы». «Здесь нужно дать ясный и определенный ответ, как того требует достоинство Церкви». Предполагается «келейно» уладить дело, так как у Булатовича слишком много почитателей среди русских иноков и его отлучение вызовет негодование по адресу Синода. Изыскивается исход, недопустимый в вопросах веры. Чем бы ни кончился московский суд над имябожниками — его авторитета не признают ни подсудимые, ни общество, ни, наконец, сам Синод. *«Только открытый гласный Малый Церковный Собор может успокоить страсти и выполнить канонические требования»*.

<sup>1</sup> Царю Небесному и Земному верный. Митрополит Макарий Московский, апостол Алтайский (Парвицкий — «Невский»). 1835–1926 гг., М., 1996. С. LXXVI–LXXVII.

<sup>2</sup> Епископ Арсений (Жадановский). Воспоминания. М., 1995. С. 87.

<sup>3</sup> Богословские труды. Сб. 33. С. 171.

почитания Имени Божия за Существо Его, так и почитания Имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожения самих букв и звуков и случайных мыслей о Боге”, — *содержатся данные к заключению, что в них нет основания к отступлению ради учения об Именах Божиих от Православной Церкви*. Синод вслед за Конторой признал «Заявление об отложении от Синода» афонских иноков *плодом недостаточного разумения ими своих деяний и намерений*.

Однако в «Заключении» Синадальной конторы и Указе Св. Синода есть существенное различие, которое свидетельствует о том, что предложения Конторы были приняты с большими оговорками. О главных лидерах афонского имяславия иеросхимонахе Антонии (Булатовиче), иеромонахе Варахии (Троянове) и монахе Манасии (Зенине) *Контора* выносит следующее решение: «Поручить всех названных афонских иноков <...> архипастырскому попечению преосвященного Модеста, епископа Верейского, с помещением их во вверенном ему, преосвященному, монастыре с *прекращением судебного о них производства*. О чем и представить на благоусмотрение Святейшего Правительствующего Синода». Синод определяет: «Возложить на преосвященного Модеста, епископа Верейского нравственное руководство и духовное смотрение... *предварительно* постановления (Синодом) окончательного решения» над имяславцами. Из общей группы выделяется о. Антоний (Булатович) и о. Давид для особого о них суждения. Синод не согласился также снять с «имябожников» запрещение приступать к Святым Таинствам и дозволил только ношение рясы в монастыре. Таким образом, *Синод отверг предложение Конторы о прекращении судебного производства над имяславцами и только отложил его на неопределенное время*. При этом Синод, «оказывая снисхождение к немощам заблуждающихся, не изменяет прежнего своего суждения о самом заблуждении»<sup>1</sup>. Важно отметить, что этот указ не был опубликован.

Между тем общественность была оповещена о другом раскладе событий. Сообщалось об отмене осуждения имяславия в целом. Об этом говорили не только афонцы, но и сами члены Синадальной конторы. По поручению Синадальной конторы, еще до вынесения ею своего заключения, епископ Верейский Модест (Никитин) посетил проживающих в Петербурге и вблизи станции Любань Новгородской губернии имяславцев, а также имел встречу с о. Антонием (Булатовичем). «Иноки-афонцы произвели на меня доброе впечатление, — сообщил он по возвращении в Москву сотруднику “Нового времени”. — Они несомненно дорожат догматами Православной Церкви, признают богоучрежденную иерархию. Особенность их мнения об Имени Иисуса объясняется тем, что они не знакомы с нашим общепринятым богословским языком и выражают

<sup>1</sup> Богословские труды. Сб. 33. С. 174–175.



свои мысли такими словами, которые у нас имеют несколько иной характер». О. Антоний (Булатович) произвел на епископа Модеста впечатление «очень интеллигентного человека, начитанного... Он совсем не такой, как о нем думают. Он не считает своего мнения об Имени Божиим догматом, не навязывает его другим, но хочет только, чтобы *будущий Собор высказался о нем и решил возникший богословский спор*». Имяславцы *согласны с догматами Православной Церкви*. В своем учении об Имени Иисуса они также православны, только «не умеют высказать мыслей нашим богословским языком... Вся душа их трепещет от той мысли, что их считают неправославными»<sup>1</sup>.

14 мая 1914 г. епископ Модест послал открытое письмо редактору «Дыма Отечества» А. Гарязину, который являлся одним из главных общественных защитников имяславцев. «Глубокоуважаемый Александр Львович. Благодарение Господу Богу, все иноки-имяславцы оказались истинными чадами Церкви. Благодарю Бога за это... О. Антоний и все виденные иноки афонские назначены в число братии Знаменского монастыря. Употреблю все усилия, чтобы они остались пребыванием в монастыре довольны. Будут жить, смотря по их склонностям, или в Знаменском монастыре в Москве, или вне Москвы на монастырской даче, о которой я вам говорил. Разность мнений не должна мешать единению и любви. Так было прежде (школы Антиохийская, Александрийская и др.), когда допускалось существование в Церкви мнений, которые потом Собором или объявлялись догматом, или отвергались. Когда Господь Бог вложит в Сердце Царево желание собрать очень нужный для Церкви Собор, Он Один ведает. До Собора же возможна литературная борьба, но хорошо было бы, если бы она не была остра»<sup>2</sup>.

Сами имяславцы, от которых, по утверждению о. Антония (Булатовича), «была скрыта неизвестно по каким причинам оговорка Св. Синода»<sup>3</sup>, посчитали неопубликованный и неизвестный им Указ № 4136 Св. Синода для себя оправдательным. Еще 18 мая они обращаются с заявлением к митрополиту Московскому Макарию, в котором пишут: «...Мы приносим глубочайшую благодарность за то, что Вы, Владыка святейший, с подведомственными Вам иерархами, не оставив вящшая закона справедливости милость и веру, сняли с нас несправедливо возведенное на нас тяжелое обвинение в ереси. Посему мы заявляем, что берем обратно поданное нами 11 апреля сего года в святейший Правительствующий Синод «Заявление» об отложении от него. Причины, вынудившие нас на сей шаг, ныне устранены, ибо ошибочно и соблазнительно выраженные в Синодальном Послании от 18 мая 1913 г. тезисы, как видно из дела, оставлены в стороне. Просим это наше заявление довести до сведения Св. Синода.

<sup>1</sup> Дым Отечества. 1914. № 19. С. 11.

<sup>2</sup> Дым Отечества. 1914. № 21. С. 7.

<sup>3</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. Афонская смута. С. 25.

Заявляем также, что мы со спокойной духовной совестью возвращаемся к послушанию Синодальной Иерархии и готовы вверить себя окормлению Вашего Высокопреосвященства<sup>1</sup>.

Слухи о благоприятном для имяславцев решении суда Московской Синодальной конторы быстро распространились по всей России и достигли Афона. 17 мая 1914 г. там принимается *«Акт русских насельников Святой Афонской Горы»*, подписанный настоятелями и старшей братией (администрацией) русских афонских обителей. В нем святогорцы пишут, что не желают «на будущее время иметь общение с бывшими нашими заблудшими собратиями, согласно наших горячих просьб удаленных с Афона пришедшим нам на помощь русским правительством». Авторы «Акта» заявляют, что они никогда не разделяли и не разделяют заблуждений Антония (Булатовича) и его сподвижников и просят не возвращать на «чистый Афон даже и раскаявшихся бывших наших собратий: ибо как зараженная и отсеченная рука не может пристать к живому телу, так и они не могут вновь слиться с афонским монашеством». Особенно афонцев возмущает то, что русская пресса близко приняла интересы Антония (Булатовича), который «в личных видах» использовал искренность и простоту русского монашества на Афоне. Его планы были следующими: 1. Уничтожить существующий строй управления в Пантелеимоновском монастыре и с почвы религиозной перейти на почву *революционную*, что привело бы к потере монастыря св. Пантелеимона для русских. 2. Изгнать из Андреевского скита архимандрита Иеронима и заменить его преданным себе лицом и со временем стать на его место. 3. Провести в Ильинском ските и в русских кельях *революционно-еретическую пропаганду*. Свое образование и военный опыт он направил на «явно преступные и революционные цели и для сего использовал несколько сот простецов иноков, теперь, быть может, и раскаявшихся в своих заблуждениях. Афониты опасаются возможного возвращения на Св. Гору имяславцев и смиренно молят «возлюбленного нашего Государя Императора и его правительство» не допустить этого. Имяславцы — никто иные, как «смутьяны-бунтовщики», и в отношении их, по мнению авторов «Акта», правительством были приняты *очень мягкие меры, «так как действия их на глазах всех нас носили явно революционный характер»*<sup>2</sup>.

Вскоре после появления Указа (он так и не был напечатан в «Церковных Ведомостях») имяславцам, поселившимся в Знаменском монастыре, было разрешено причастие Св. Тайн и священнослужение. Началась Первая мировая война, и о. Антоний (Булатович), а также некоторые другие иеромонахи-имяславцы обратились с прошением к епископу Модесту, а тот с свою очередь к обер-прокурору В. К. Саблеру с просьбой

<sup>1</sup> Итоги жизни. 1914. № 19. С. 1–7.

<sup>2</sup> Святое Православие и именовожническая ересь. С. 212–216.



командировать их в качестве священников в действующую армию или в один из госпиталей. Саблер не передал прошение о. Антония на официальное суждение Синода, но довел его до сведения первенствующего члена Св. Синода, митрополита Владимира. Владыка, со своей стороны, нашел возможным «удовлетворить упомянутое желание афонских иноков, разрешив священнослужение на все время военных действий тем из них, кои имеют священный сан». В своих телеграммах от 1 сентября Саблер просит митрополита Макария и епископа Модеста «преподать пребывающим как в Покровском монастыре, так и в иных местах афонским инокам, благословение на отбытие в действующую армию и разрешить священнослужение на все время военных действий»<sup>1</sup>. В соответствии с этой телеграммой, митрополит Макарий разрешил немедленно около 20 человек из желавших ехать в армию, а также архимандрита Давида и иеромонаха Пахомия даже без предлога отсылки их в действующую армию. Многие из афонцев-монахов также отправились на фронт в качестве санитаров. Епископ Модест ходатайствовал перед В. Саблером о разрешении *«всем афонцам-монахам (а не только находящимся в Московском Знаменском монастыре) причащаться Святым Христовым Таинам, так как их подвиг служения раненым воинам заслуживает того, чтобы церковная власть, снизойдя к их немощам, не лишила бы их святого причастия»*<sup>2</sup>.

В годы войны в Московской, Киевской, Смоленской епархиях афонцы-имяславцы имели право священнослужения и приобщения Святых Таин. Однако во многих других епархиях все было по-старому, и от «имябожников» требовали письменного отречения от ереси в соответствии с Определением Синода от 27 августа 1913 г., так как все последующие указы церковной власти не были обнародованы в официальных органах церковной печати.

Такое двусмысленное положение сохранялось до 1916 г., когда имяславцы во главе с архимандритом Давидом вновь обратились к императору Николаю II с прошением о даровании им полного освобождения от всех церковных прещений. Они просили об официальном опубликовании в «Церковных Ведомостях» данного уже почти 2 года тому назад синодального распоряжения, «дабы не было препятствия совершать священнослужение тем из нас, приехавшим с Афона монахам, кто имеет священный сан, и всем нам, монахам, приобщаться Святых Христовых Таин». Иноки пишут об отсутствии общего для всех епархий распоряжения, потому епископы большинства из них не допускают имяславцев к священнослужению и причастию. В результате чего один из монахов, Севастиан, умер без христианского погребения. Ситуацию, в которой они находятся, имяславцы называют «духовно-нравственным бедствием». Осо-

<sup>1</sup> Богословские труды. Сб. 33. С. 178.

<sup>2</sup> Там же. С. 179.

бо просят они разрешения быть погребаемыми по обряду монашескому, а не мирскому, случаи чего уже имели место. Император собственноручно написал резолюцию: «Следует удовлетворить»<sup>1</sup>.

В результате появляется *Определение Св. Синода № 2670 от 10 марта 1916 г.*<sup>2</sup> Резолютивная часть Определения гласит: «По рассмотрении дела, принимая во внимание, 1) что некоторые из афонских иноков, причастных имябожническому учению, привлеченные к суду Московской Святейшего Синода канторой, по надлежащем испытании верования их приняты Московскою Святейшего Синода канторой в церковное общение с прекращением о них судебного дела и разрешением священнослужения тем из них, которые находились в священном сане, 2) что некоторые афонские иноки, удаленные с Афона в связи с имябожническим лжеучением, не предававшиеся суду Московской Синодальной канторы, по засвидетельствовании ими о своей преданности Православной Церкви, приняты в церковное общение теми преосвященными, в епархиях которых они проживали, и 3) что Святейший Синод при рассмотрении постановлений Московской Синодальной канторы по делу об афонских иноках признал возможным не требовать от иноков-имябожников какого-либо письменного акта, допуская и устное их засвидетельствование о своей преданности Православной Церкви, точном следовании ее догматам и учению, отречении от имябожнического лжеучения и послушании богоустановленной иерархии, с целованием Святого Креста и Евангелия, Святейший Синод определяет: 1) уведомить преосвященных, что афонские иноки, не принятые еще в общение с Церковью, могут быть принимаемы в таковое общение по надлежащем испытании их в верованиях и по засвидетельствовании ими о своей преданности Православной Церкви, точном следовании ее догматам и учению, отречении от имябожнического лжеучения и послушании богоустановленной иерархии, с целованием Святого Креста и Евангелия, без требования от них какого-либо письменного акта, и за сим, как принятые в общение с Церковью, они подлежат допущению к святому причастию и погребению по правилам Православной Церкви, о чем, для исполнения настоящего определения, напечатать в «Церковных ведомостях» и 2) предоставить синодальному обер-прокурору о настоящем определении Святейшего Синода, предварительно его исполнения, всеподданнейше представить Его Императорскому Величеству на Высочайшее благовоззрение».

Переданное обер-прокурору (в то время А. Волжину) Определение было приказано *отложить*. Оно не было утверждено, опубликовано и, соответственно, не имело последствий. Однако, как видим, синодальная позиция является значительно более сдержанной, чем императорская резолюция. Синод признает состоявшимся прекращение судебного дела

<sup>1</sup> Богословские труды. Сб. 33. С. 180.

<sup>2</sup> Там же. С. 181.



Московской Синодальной канторой лишь над некоторыми имяславцами, что не изменяет точки зрения Синода по существу. Суд над оставшимися «имябожниками» обязателен, как обязательно отречение от «лжеучения» в устном виде, что повторяет Определение Синода от 10 мая 1914 г.

До Поместного собора 1917–1918 гг. и догматическое, и каноническое положение имяславцев было крайне двусмысленно. В одних епархиях они беспрепятственно совершали богослужения, причащались, издавали книги, в других — умирали без христианского напутствия, как еретики. Ни разу с 1913 г. Синод не вошел в рассмотрение догматического существа вопроса и не допустил свободного обсуждения этой крупнейшей богословской темы. Имяславцы уповали на Собор, возвращающий Русскую Церковь в русло ее канонического бытия, как на высший орган церковной власти, способный окончательно разрешить затаившуюся неопределенность. Потому уже во время работы Предсоборного Совета имяславцы обращались к Собору с многочисленными письмами в разной степени подробно излагавшими догматическую и историческую суть вопроса<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Одно из писем, названное «Обращение исповедников Имени Господня к суду Священного Собора», гласит: «Ныне наступает давно ожидавшийся час соборного рассмотрения происшедшего на Св. Горе спора об Имени Господнем, и от Священного собора ожидается решение:

I. Подобаает ли Имени Божию воздавать *боголепное* почитание или, как выразился святитель Тихон Задонский, «отдавать всякое почтение как *Самому Богу*», не отделяя в сознании своем Имя Божие от Бога, или же только *относительное*, как того требует от нас Святейший Синод...

II. Подобаает ли Имя Божие почитать за *Божественное Откровение*, и в этом смысле за *Божественную энергию и Божество*, или довлеет его считать только словесным *символом* тварного происхождения, и только напоминающим об Боге.

III. Подобаает ли верить в *действенную силу* Имени Господня в таинствах, в чудесах и в молитве или видеть в нем *простое человеческое слово*, никакой Божественной *силы в себе не имеющее* и не дающее именуемому реального соприкосновения с Самим Богом».

Имяславцы утверждают, что они никогда не обожествляли самое тварное имя по внешней его стороне, никогда не выражались, что «самое имя — Бог», но верили в неотделимое присутствие Бога в Своем Имени. Никогда они не учили об «ипостасном отождествлении Самого Имени Иисус с Самим Иисусом». Не приписывали Имени Божию магической силы, не считали, что эта сила кроется в произношении самого звукового сочетания.

Имя Божие дано Богу не людьми, но Он Сам открыл его о Себе людям, оно есть «Его личная принадлежность в мире, Его достойное, присно признаваемое Им Самим, и Он... присно слышит всякое произношение Его Имени...» Имяславцы не смешивают понятий «именование» и «произношение». Первое есть сознательное действие сознательного человека, требующее сознательного отношения к именуемому, а второе может быть и совершенно бессознательным действием. «Именованье Бога может только живое сознательное существо, а произнести Имя Его может и фонограф».

Собор включил вопрос об Имени Божиим в перечень рассматриваемых тем. Он был передан Отделу о внутренней и внешней миссии, в котором выделился особый подотдел, председателем которого стал *епископ Феофан (Быстров)*<sup>1</sup>. В состав подотдела, кроме епископа Феофана, вошли В. И. Зеленцов — секретарь (будущий епископ Прилуцкий Василий), епископ Павел (Ивановский), архимандрит Гурий (Егоров), архимандрит Александр, архимандрит Моисей, прот. Ф. С. Воловей, проф. князь Е. Н. Трубецкой, прот. Д. В. Рождественский, Д. В. Прилуцкий, крупные патрологи

Имя является живым и вечным откровением Божиим, а следовательно — *Его энергией*. Тогда оно дано нам как средство для реального соприкосновения в молитве с *Самим Богом*, как луч Его Божественного света для озарения нашей души. Невозможно допустить приравнивание Имени Господня к священному словесному символу, от которого тайна нашего богообщения существенно зависит не может, как это делают имяборцы. Имя Божие есть «необходимейшее и реальное Божественное звено, служащее для нашего соединения с Богом, реальный и Божественный луч Его откровенного света, в котором мы можем созерцать, по мере чистоты нашего сердечного ока, и трисолнечное Солнце-Бог».

Свое обращение имяславцы заканчивают так: «Разбор богословской стороны спора может дать повод к перенесению суждения в самые присно пререкаемые глубины философии, психологии, онтологии, гносеологии и пр., однако при всем этом да не будут забыты слова великого церковного тайноводителя Иоанна Златоуста, которой говорит, что Имя Господне *«само требует веры, и (ибо) ничего из этого нельзя постигнуть разумом»* (Богословские труды, сб. 33, стр. 156–159).

<sup>1</sup> Епископ Феофан (Быстров Василий Дмитриевич, 31.12.1873 (12.1.1874). с. Подмошье Новгородской губ. — 6 (19).2.1940, г. Лимере, Франция) в 1896 окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию и стал доцентом. Защитил магистерскую диссертацию на тему «Тетраграмма или ветхозаветное Божественное Имя (Пегова или Яхве)» (опубликована в 1905 г.) В 1898 г. пострижен в монахи. С 1901 г. архимандрит и инспектор Санкт-Петербургской Духовной академии, а с 1.12.1909 — ректор. 13 (26).11.1905 принят царем и вскоре стал духовником царской семьи. Он часто ездил в Гефсиманский скит Троице-Сергиевой лавры к старцам Псидору и Варнаве. 22.2.1909 — хиротонисан во еп. Ямбургского. В 1910 г. по состоянию здоровья был назначен еп. Симферопольским и Таврическим и жил в Крыму. Сначала был благорасположен к Распутину, но в начале 1911 г. выступил перед Св. Синодом «с предложением официально выразить императрице неудовольствие в связи с поведением Распутина» (*Бэттс Ричард (Фома) и Марченко Вячеслав*. Духовник царской семьи. Святитель Феофан Полтавский (1874–1940). М., 1994. С. 45). Предложение было отклонено. Осенью 1911 г. состоялся разговор с государыней, которая была «очень обижена» (Там же). Осенью 1912 г. еп. Феофан был переведен из Крыма в Астрахань. В 1913 г. он стал архиеп. Полтавским и Переяславским. В 1917–1918 гг. член Поместного собора Всероссийской Православной Церкви. Путь его в эмиграции: Константинополь—Сербия—София—Париж. Архиеп. Феофан выступил с протестом против толкования догмата Искупления митр. Антонием (Храповицким) и против решения Синода Российской Зарубежной Православной Церкви, искажающего догмат. Критиковал он и софиологию о. Сергия (Булгакова).



И. В. Попов и Л. И. Писарев, С. Н. Булгаков, Г. Н. Трубецкой, И. И. Соколов, И. А. Карабинов, П. Н. Апраксин, Л. З. Кунцевич. В работе Отдела принимал участие П. Б. Мансуров. Состоялось 3 заседания: 1 и 14 декабря 1917 г. и 26 марта 1918 г., на которых был заслушан доклад П. Б. Мансурова о поездке на Афон 1912 г. и составлен подробный план работы. Должны были быть подготовлены доклады по следующим темам:

1. История афонского движения (докладчик В. И. Зеленцов).
2. История отношения церковной власти к этому движению (докладчик В. И. Зеленцов).
3. Рассмотрение синодального послания, изданного по поводу «имябожнической» смуты, а также и рассмотрение тех докладов, с которыми это послание имеет тесную связь (докладчик В. И. Зеленцов).
4. Общее философско-религиозное введение к вопросу о почитании Имени Божия (докладчик С. Н. Булгаков).
5. Историко-патрологическое освещение вопроса о почитании Имени Божия (докладчики И. В. Попов и Л. И. Писарев).
6. Изложение библейского учения о почитании Имени Божия (докладчик В. А. Рождественский).
7. Мистико-аскетическое освещение этого предмета (докладчик епископ Феофан (Быстров)).

В результате работы Отдела должны были быть выработаны соборное определение и развернутая объяснительная записка. Дальше подготовительного сбора материалов подраздел продвинуться не успел, даже предварительные решения выработаны не были. Имеющиеся документы работы подразделения прямо противоположны по своей направленности: если для В. И. Зеленцова имяславцы — «имябожники», опасные еретики, облегчение участи которых является результатом противозаконного давления бывшего императора Николая II и вообще гражданской власти, то для С. Н. Булгакова и епископа Феофана (Быстрова) имяславие является великой богословско-философской темой современности и «священной тайной Церкви». Однако о господствующем настроении в работе Подотдела можно приблизительно судить по заметке в письме того же С. Н. Булгакова о П. Флоренскому: «Собор очень малочислен, преосв. Феофан, председатель подотдела об Имени Божием, еще отсутствует, и отдел не может собраться. Впрочем, в теперешней атмосфере большевистского разбоя и угрозы разгона работа была бы все равно невозможна, так что *анафематствование пошлости* (т. е. «психологизм» И. В. Попова...) может быть и отсрочено»<sup>1</sup>. Однако Собор так и не смог выработать никакого определения относительно афонских споров и повлиять на дальнейшую судьбу имяславия.

<sup>1</sup> Начала. 1993. № 4. С. 86.

Следующий и, быть может, самый драматический этап в истории имяславского движения начинается именно с 1918 г. Возрождение патриаршества в России и глобальное изменение политического строя страны поставили имяславцев перед совершенно иной реальностью. Месяцы работы Поместного собора ничего не проясняли в судьбах афонского движения. Двусмысленность положения имяславцев сохранялась и была очевидной не только для них, но и для церковных властей. В феврале 1918 г. о. Антоний (Булатович) обращался к святейшему Патриарху Тихону с обширным письмом, в котором изложил историю имяславия и просил окончательно разрешить вопрос. Вместо этого он получил разрешение поселиться в Покровском монастыре *без разрешения священнослужения*. Причиной этого, по свидетельству самого о. Антония, было «недоумение челнов Св. Синода относительно тех оснований, на которых я был разрешен в 1914 г.». Многие считали, что митрополит Макарий (в марте 1917 г. «за преклонностью лет», а фактически как архиерей консервативных монархических взглядов, он был уволен на покой), уступая давлению светской власти, превысил свои полномочия, разрешая священнослужение и освобождая от всех церковных наказаний имябожников, и воспринимали этот факт как митрополичье «самочиние», не имеющее канонического основания.

Многочисленные обращения о. Антония к патриарху и в Св. Синод оставались без ответа. В них глава афонского движения писал, что если Синод имеет сомнение в православности его упования, «он может убедиться в совершенной православности моего боголепного почитания Имени Господня и в совершенном моем единомыслии с учением Св. Отцов и Св. Писания о сем, исповедовав меня».

Особенно судьба имяславцев усложнилась после ликвидации Покровского монастыря, где многие из них, в соответствии с решением Св. Синода от 10 мая 1914 г., нашли приют. Монахов изгнали из келий, кухня прекратила свое существование, хлеб выдавался редко.

Наконец, 8/21 октября 1918 г. появляется *Постановление Святейшего Патриарха и Священного Синода Российской церкви*<sup>1</sup>, которое вынесло окончательное для того времени решение. В нем утверждается, что: 1. Постановление Московской Синодальной конторы от 7 мая 1914 г. не является оправдательным для самого учения имябожников, как это кажется иеросхимонаху Антонию (Булатовичу). Оно лишь разрешает принять в общение некоторых поименованных в этом Постановлении иноков-имябожников и прекращает в отношении только этих поименованных судебное дело. 2. Учение имябожников осуждено св. Патриархом и Синодом Константинопольской церкви и Св. Синодом Церкви Российской. Это суждение о заблуждении и сейчас остается неизменным. Прекращение церковного суда было лишь оказанием снисхождения к немощам

<sup>1</sup> Хроника Афонского дела // Начала. 1993. № 4. С. 32–33.



завлуждающихся. 3. Отмена церковного суда в отношении некоторых имябожников ни в каком случае не отменила общего правила, согласно которому имябожники, осужденные церковной властью, могут быть принимаемы в церковное общение лишь по отречении от имябожничества.

В связи с этим Патриарх и Синод постановляют: «I. Данное митрополитом Макарием, б. Московским, разрешение в священнослужении на время войны афонским инокам: архимандриту Давиду, иеросхимонаху Антонию, Силе, Варахии, Николаю, Гиацинту, Федиму, Филарету, Сергию, Илиодору, Викентию, Онуфрию, Пахомию и Макарию считать прекратившим свое действие.

II. Прощение иеросхимонаха Антония о разрешении ему священнослужения признать не заслуживающим удовлетворения, доколе он продолжает оказывать непослушание церковной власти и распространять свои, осуждаемые церковной иерархией, уместования к соблазну Церкви, и

III. Разъяснить иеросхимонаху Антонию, что дело об учении имябожников передано российской церковной властью Священному Собору, от которого и будет зависеть разрешение всего дела по существу, — о чем и послать преосвященному архиепископу Коломенскому указ, и

IV. Вместе с тем, во избежание могущих встретиться недоразумений и для руководства по вопросу об отношении к афонским инокам имябожникам сообщить настоящее постановление епархиальным преосвященным циркулярными указами».

Подписали: Патриарх Тихон, митрополит Агафангел, митрополит Арсений, Сергейя, митрополит Владимирский, архиепископ Евсевий, архиепископ Михаил.

Постановление является последним официальным документом, определяющим канонический статус имяславия, зафиксировавшим его положение на тот момент и действующим, таким образом, до настоящего времени.

К моменту выхода Постановления среди самих афонских имяславцев, вероятно, уже не было единства взглядов и действий. О. Антоний (Булатович) и значительная часть афонцев к этому времени заняли крайне непримиримую и вызывающую позицию. В догматическом отношении они считали свои формулировки об Имени Божием окончательными и единственно верными. 8 ноября 1918 г. из своего бывшего имения Луцыковки о. Антоний пишет в Синод обращение, которое, описав «историю своих бедствий», завершает: «Все это вышеизложенное мною вынуждает меня с великой скорбью возвратиться в свою очередь к тому заявлению, которое мы подали 11 апреля в Святейший Синод в 1914 г., и снова заявить церковной власти, что я исповедую боголепное исповедание имени Господня и, не соглашаясь почитать его только относительно, как от меня ныне

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

*требует церковная власть, отлагаюсь от всякого духовного общения с нею, впредь до разбора дела по существу Священным Собором»<sup>1</sup>.*

Другие заявления о. Антония (Булатовича) более позднего периода нам неизвестны. В ночь с 5 на 6 декабря 1919 г. он был убит грабителями в своем имении.

Близкие по духу к о. Антонию имяславцы, не смирившись с молчанием Поместного собора и Постановлением Патриаршего Синода от 8/21 октября 1918 г., также отложились от церковной власти и удалились на Кавказ. Там они поселились в уединенных горных долинах, в том числе, в долине Псоу в Абхазии в 80 км от Сухуми. До 1930 г. там существовала община имяславцев, занимавшая антисоветскую позицию. К 1930 г. на Псху было 100 монахов, 12 священников, 8 молитвенных домов, кельи были разбросаны по всей долине. Через год их количество увеличилось более чем вдвое. В 1931 г. община была ликвидирована в соответствии с сфабрикованным делом «Монархической повстанческой организации, действовавшей в 1927–1930 гг. в долине Псоу и на озере Рица» по статье 58 пп. 10–11 УК РСФСР (контрреволюционная пропаганда и организация деятельности, направленной на подготовку и совершение контрреволюционных преступлений), часть арестованных была приговорена к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение 26 октября в Новороссийске<sup>1</sup>. Важно отметить, что к этому времени движение отложившихся имяславцев все более приобретало черты обособленной секты.

Другая часть афонцев, во главе которых стоял архимандрит Давид (Мухранов), более всего стремилась к церковному миру и к тому, чтобы с них было снято клеймо еретиков. Многие из них остались в Москве в надежде, что, когда спадет пыл борьбы, если не судьба имяславия, то хотя бы их участь может быть пересмотрена. Действительно, имеются косвенные свидетельства того, что Патриарх Тихон отошел от последовательного исполнения Постановления 8/21 октября 1918 г. Известно письмо епископа Тульского и Одоевского Ювеналия<sup>2</sup> Святейшему Пат-

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. С. 238–240

<sup>2</sup> Ювеналий, архиепископ (Масловский Евгений Александрович) (1878–1937). Родился в г. Ливны Орловской губернии (земляк прот. С. Булгакова). В 1901 г. ректором Казанской Духовной академии еп. Антонием (Храповицким) пострижен в монашество. В 1903 г. окончил Казанскую Духовную академию со степенью кандидата богословия. До 1906 г. преподаватель Псковской семинарии. До 1910 г. — настоятель Спасо-Елиазарова монастыря Псковской епархии. До 1914 г. — настоятель Новгородского Юрьевского монастыря. В 1914 г. хиротонисан во епископа Кашинского, викария Тульской епархии. Участник Поместного собора 1917–1918 гг. До 1920 г. епископ Тульский и Одоевский. До 1923 г. — архиепископ Курский. В 1925–1928 гг. — в ссылке на Соловках. В 1928–1936 гг. — архиепископ Рязанский и Шатский. В 1936 г. арестован, приговорен к 5 годам лагерей. В 1937 г. расстрелян. Архиерейским Собором 2000 года был причислен к лику святых.



патриарху Тихону от 6 ноября 1920 г., в котором он свидетельствует о православности архимандрита Давида и других имяславцев. В нем епископ Ювеналий указывает на бедственное положение афонских монахов-имяславцев, находящихся в пределах России, которые уже в течение 7 лет умирают без напутствия и церковного погребения. Многие из них страдают совершенно невинно, находясь под церковным запрещением, не будучи испытаны в истине Православия. После знакомства с проживающими в Москве арх. Давидом, монахами Иринеем, Петром и Манасием и общения с ними на протяжении более пяти месяцев владыка пишет: «Я вполне убедился, что они православные, и чего-либо еретического в их суждениях мною не было замечено». По направлению епископа Ювеналия состоялась личная беседа Патриарха Тихона с монахом Иринеем (Суриковым). Святейший Патриарх также не нашел ничего еретического в образе мыслей инока-имяславца.

«На основании вышеизложенного, — завершает свое письмо епископ Ювеналий, — и по личной просьбе сих афонских иноков, приемлю смелость покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство о *снятии церковного запрещения*, наложенного на архимандрита Давида» и других имяславцев, проживавших в пределах Московской епархии<sup>1</sup>.

Как косвенное доказательство того, что это ходатайство было удовлетворено, можно воспринимать сообщение о том, что в начале 20-х гг. архимандрит Давид неоднократно сослужил Патриарху Тихону.

Однако, вне сомнения, подобное свидетельство может считаться лишь частным решением вопроса, до сих пор не имеющего канонического определения.

После появления Декларации 1927 г. большинство имяславцев отложилось от митр. Сергия, помня о том, что именно он был составителем Синодального Послания 1913 г.

На основании вышерассмотренных документов можно выяснить церковно-правовой статус имяславия на период с 1918 г. и по настоящее время.

1. Их учение об Имени Божием без достаточно глубокого рассмотрения признано неправославным константинопольскими Патриархами Иоакимом III в 1912 г. и Германом V в 1913 г. Российский Святейший Синод на основании докладов арх. Антония (Храповицкого), арх. Никона (Рождественского) и С. В. Троицкого в своем Послании от 18 марта 1913 г. определил учение как «имябожническое» и признал его еретическим.

<sup>1</sup> *Игумен Андроник (Трубачев)*. Афонский спор об Имени Божием и его последующая судьба // Доклад на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия». М., 2000. С. 266–267.

2. Все имяславцы, вывезенные в Россию с Афона, согласно Патриаршему Посланию Германа V Русскому Синоду от 11 декабря 1913 г. подлежали канонической юрисдикции русской церковной власти.

3. Российская церковная власть ни в лице Св. Синода и св. Патриарха, ни в течение работы Поместного собора 1917–1918 гг., являющегося высшим органом управления Русской Церкви, не вынесла окончательного суждения над имяславцами.

4. Таким образом, имяславцы, включая и тех, над которыми был прекращен церковный суд решением Московской Синодальной конторы от 8 мая 1914 г., после Постановления св. Патриарха и Св. Синода Российской Церкви от 8/21 октября 1918 г., находились под малым церковным отлучением до принесения покаяния (в письменной либо в устной форме), а именно отлучены от совершения церковных таинств, но имели права присутствия при церковных богослужениях и рясоношения. Во всей полноте это отлучение вступило в силу по окончании I мировой войны, так как прекратило действие разрешение митрополита Владимира и митрополита Макария, санкционированное обер-прокурором В. К. Саблером, на священнослужение во время военных действий. Последовавшее после 1918 г. смягчение участи имяславцев носило частный характер и не было подтверждено официальными решениями Русской Православной Церкви.







## Глава III

### «Имяборческая реакция»

#### Богословско-философские воззрения представителей официальной точки зрения

Все обилие антиимяславческой литературы объединяет одна общая черта: нежелание воспринять возникшие догматические споры как серьезное явление в жизни Церкви и «академическая» (для того времени — рационалистическая) оценка мистического движения. Во всех работах «имяборцев» (термин введен о. Антонием (Булатовичем) по аналогии с иконоборцами VIII–IX вв.) мы находим общую тенденцию увидеть в имяславском учении нечто абсолютно новое, не имеющее традиции и связи с православными догматическими спорами предшествующих веков.

Поднятые имяславцами глубинные вопросы о соотношении Сущности и энергий Божиих, о наполненности слова, исходящего от Христа, чем-то большим, чем самоочевидным смыслом, вопрос об Имени Божиим как иместилище Божественных действий, вопрос о реальности или номинальности духовных переживаний творца «умной молитвы», о возможности и границах богопознания естественного и сверхъестественного; наконец, философские вопросы о значении символа, соотношении именования (называния) предмета и его познания, формы и содержания, степени достоверности мировосприятия человека, его адекватности бытию *in ipse*, вопрос об имени и вещи во всей своей широте — этот самый сложный комплекс проблем, неизбежно вырастающий из возникших афонских споров, оказался не только фактически не замеченным представителями «официального» богословия, но и сознательно проигнорирован. До конца глубина вопроса, его знаменательность для России и Православия не была воспринята никем из ведущих имяборцев.

Их научная, богословская область интересов принадлежала к иной сфере, и сокровенные мистические переживания «практиков» «умной молитвы» и догматические области, раскрывающиеся перед этими «сердечными богословами», были чужды академическим трибунам.

Существенно и то, что сами главные представители имяборческого крыла рвались из пут богословского рационализма, но избирали для этой борьбы иные пути, имевшие больше оснований в психологии, этической стороне христианства, чем в «святая святых» православной ве-

ры — в его святоотеческом богословии. Борьба с католическим юризмом и учение об искуплении митрополита Антония (Храповицкого), книга о спасении архиепископа Сергия (Страгородского)<sup>1</sup>, изобильное количество «антиимяславских» статей С. В. Троицкого свидетельствуют больше о *разномыслии* спорящих, об отсутствии у них одной традиции, как это ни скорбно признавать в границах единой Церкви, и даже языка, на котором велась дискуссия. Трагический разрыв между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, упомянутый прот. Г. Флоровским, был здесь вопиюще нагляден.

Без сомнения, все главные деятели «имяборческой» реакции были значительными лицами в церковной жизни России начала XX в., имели большой авторитет и заслуги перед Церковью. Но все они — явление своего времени, сама их реакция на «Афонскую смуту» крайне поучительна и характерна для церковной жизни той эпохи. И архиепископ Антоний, и архиепископ Никон (Рождественский), и архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский) были больше влиятельными церковно-политическими деятелями, чем богословами; больше — церковными «публицистами» определенной выучки, чем самобытными православными мыслителями (исключение может составлять Антоний (Храповицкий), которого его увлечение «психологизмом» довело уже не до мнимой, а до настоящей ереси). Потому в своей оценке споров, не вмешавшихся в область их деятельности, они не смогли выразить мнение Церкви, на что притязали, и пренебрежительной однозначностью своих суждений довели волнения до страшного противостояния, ввергшего имяславцев в пагубный разрыв с Матерью-Церковью.

Говоря об общих богословских основаниях имяборчества, нельзя не указать на их общий «антипаламизм». Несмотря на их обращение (особенно С. Троицкого) к наследию св. Григория Паламы, их учение абсолютно чуждо энергийному богословию. Наиболее наглядно это подтверждает неправильное понимание термина Θεότης (точный русский перевод — «божественность», общепринятый славянский перевод — «Божество») со стороны имяборцев. Изначально имяславцы истолковали свою формулу «Имя Божие есть Бог» в смысле присутствия энергий Божиих, которые суть Бог, в Имени Божием. Имя Божие не может быть Богом по своим звукам или буквам, но является Богом по энергии. Потому обвинение имяборцев, приписывающее имяславцам обожествление звуковой и грамматической стороны имени (фонемы), то есть «обоожествление твари» (пантеизм), несправедливо и некорректно.

Примечательно в данной связи расхождение самих имяславцев в вопросе о равной или разной степени присутствия Божества в имени и иконе. Параллель между спорами об Имени Божием и иконоборчеством

<sup>1</sup> Сергей (Страгородский), архиепископ. Православное учение о спасении. Казань, 1898. Репр. М., 1991.



VIII–IX вв. далеко не случайна. Для имяславцев она была исключительно важна, так как вопрос о божественности иконы был во многом тождествен с вопросом о божественности Имени Божия. Здесь важно напомнить о различии в понимании присутствия божественной реальности в иконе между католическим Западом (а традиция эта в XVIII — начале XX в. доминировала в русских духовных школах и была достоверной для имяборцев) и православным Востоком. Согласно латинскому учению, икона *счита лишь по своему отношению к изображаемой реальности, сама же божественная реальность в иконе не присутствует*, что противоречит определениям VII Вселенского собора. Всеобщее признание VII Вселенского собора утвердилось, однако на Западе к принятию православного догмата о иконопочитании это не привело. Произошла мутация, вызвавшая к жизни доктрину схоластов и Тридентского собора о почитании икон, *несмотря на заведомое отсутствие в них Божества*.<sup>1</sup> Православное учение (в рамках общего учения о священных символах, сформулированное автором «Ареопагитик» и преп. Максимом — Максимом Исповедником, а относительно икон — главным богословом — защитником иконопочитания, святым Иоанном Дамаскиным) определяет святость иконы присутствием в ней нетварных Божественных энергий, т. е. самой реальности Божества. Для св. Иоанна Дамаскина и преп. Феодора Студита большое значение имеет *надписание* иконы, без которого, согласно VII Вселенскому собору, икона не считается освященной. Имя Божие и есть наиболее первичный тип иконы. «Если бы было принято во внимание учение об этом св. Дионисия Ареопагита... и св. Максима Исповедника... то, вероятно, задача русских имяславцев в спорах 1913–1918 гг. была бы существенно упрощена»<sup>2</sup>.

В связи с вышеказанным становится очевидной схожесть для имяславцев имяборческого и иконоборческого движения и чуждость этой параллели для противоположной партии, считавшей католический взгляд на икону (отсутствие в ней Божественных действий) вполне православным.

Однако главное обвинение имяборцев, выдвинутое иеросхимонахом Антонием (Булатовичем), было именно обвинением в «антипаламизме», т. е. в ереси Варлаама и Акиндина. Впоследствии С. Троицкий предпринял казуистическую попытку обнаружить это лжеучение, а также евномианство в книгах самих имяславцев<sup>3</sup>, но она явилась не чем иным, как серией натяжек позитивистского толка.

<sup>1</sup> Комментарии В. М. Лурье к книге прот. Иоанна Мейендорфа «Жизнь и труды святителя Григория Паламы». СПб., 1997. С. 382.

<sup>2</sup> Там же. С. 394.

<sup>3</sup> Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники // Православные церковные ведомости, 1913–1914 гг.

Все апологеты имяборчества строят свое «оправдание» от обвинения в ереси варлаамитов относительно схоже. Имя Божие не может быть энергией Божией (хотя к этой точке зрения склонялся С. Троицкий), — говорит Синодальное Послание 1913 г., — но является лишь «плодом действия энергий в тварном мире, как и любое священное слово». Таким образом, имяборцы все же допускают, что в Имени присутствуют энергии Божии, которые можно именовать *Θεότης*. Но для имяборцев энергии вовсе не являются Богом, вопреки учению св. Григория Паламы. «Нигде святитель Григорий Палама, — свидетельствует Послание, — не называет энергии Богом, а только Божеством... А это далеко не одно и то же. “Бог” указывает на личность, а “Божество” — на свойства, качества, природу».

Ниже мы приведем соображения главных имяборцев в отдельности по этому поводу, однако не вызывает сомнения, что они представляли себе Божественные энергии чем-то отличным от Бога (не-Богом), хотя и давали им имя (в этом их разность с Варлаамом и Акиндином, отказывавшимися именовать этим словом «тварный», по их мнению, Фаворский свет). «По сути такая позиция не отличается от латинского учения о *тварной благодати*, которое именно на фоне исихастских споров было осознано как важнейшее догматическое заблуждение. Таким образом, попытка имяборцев снять с себя обвинение в ереси Варлаама и Акиндина привела только к окончательному удостоверению его справедливости»<sup>1</sup>.

Нужно отметить, что имяборческая концепция не представляла единой точки зрения и тем более «гласа полноты церковной». Несогласованность позиций видна даже в трех докладах, на основании которых составлялось Синодальное Послание. Наиболее известным примером этих явных противоречий является утверждение С. Троицкого, что Имя Божие «может быть названо энергией Божией», и уже цитировавшееся выше заявление Послания, что Имя Божие «не может быть признано ни Богом, ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия». Наличие столь существенного расхождения в фундаментальном для выяснения природы Имени Божия вопросе в имяборческих текстах — свидетельство непродуманности и субъективности имяборческой концепции 1913 г.

Наконец, нельзя умолчать и об общей тенденции имяборцев разделить спорящих на два лагеря: лагерь «темных простецов», к которому отнеслись все защитники возникшего «еретического» учения, и просвещенных борцов с «новоявленным суесловием», что так затруднило разбор вопроса по существу.

В обилии имяборческой литературы наиболее важными и характерными в богословско-философском отношении представляются статьи арх. Антония (Храповицкого), арх. Никона (Рождественского), афонского

<sup>1</sup> Лурье В. М. Комментарии... С. 395.



пока Хрисанфа (Минаева), свящ. Х. Григоровича, С. В. Троицкого, разбору которых будет посвящена данная глава.

\* \* \*

«Сегодня есть все основания полагать, что истинной, хотя и тайной пружиной имяборческого вдохновения были неправославные воззрения архиепископа Антония (Храповицкого)»<sup>1</sup>. Действительно, официальная позиция Св. Синода 1913–1917 гг., а также затягивание рассмотрения вопроса об Имени Божием на Поместном соборе 1917–1918 гг. одной из основных причин имели имяборческую деятельность этого виднейшего иерарха дореволюционной России, бывшего в годы «Афонской смуты» последовательно архиепископом Житомирским и Волынским, Харьковским и Ахтырским, митрополитом Киевским и Галицким, а с 1922 г. — главой Синода Русской Православной Церкви за границей. (В 1934 г. своим учеником, заместителем местоблюстителя Патриаршего престола митрополитом Сергием (Страгородским), в прошлом также имяборцем, запрещен в священнослужении.)

<sup>1</sup> Лурье В. М. Комментарии... С. 341–342.

Антоний (Храповицкий Алексей Павлович), митрополит Киевский и Галицкий. Родился в 1863 г. в дворянской семье. Учился в гимназии, затем в Санкт-Петербургской Духовной академии, по окончании которой в 1885 г. принял монашество и священный сан. В 1889 г. стал архимандритом и ректором Санкт-Петербургской Духовной семинарии; через несколько месяцев назначен ректором Московской Духовной академии, которую возглавлял в течение пяти лет. В 1895 г. переведен ректором в Казанскую Духовную академию. В 1897 г. рукоположен в епископа Чигиринского, викария Казанской епархии, с сохранением должности ректора, в 1900 стал епископом Уфимским, а в 1902 — Волынским и Житомирским. В 1906–1907 годах был членом Государственного Совета, с 1909 года заседал в Святейшем Синоде. В 1914 г., накануне Второй мировой войны, назначен на Харьковскую кафедру. В 1917–1918 гг. принимал активное участие в работе Поместного собора Российской Церкви; был первым по числу голосов из трех кандидатов на Патриарший престол, избранных Собором. В 1918 г. избран митрополитом Киевским и Галицким. С 1919 г. связал свою судьбу с Белым движением; с декабря 1919 года возглавил Высшее Церковное Управление Юга России. С 1920 г. митрополит Антоний проживал в Сербии. В 1922 г. возглавляемое митрополитом Антонием Высшее Церковное Управление было упразднено святейшим патриархом Тихоном. Не подчинившись указу патриарха, митрополит Антоний продолжал оставаться во главе так называемого Архиерейского Синода Русской православной церкви за границей с титулом Блаженнейшего митрополита Киевского и Галицкого. В окружных посланиях Антоний называл себя «преемником Киевских и всея Руси митрополитов св. Петра, Алексия, Ионы, Фотия и Киприана». В 1934 г. был запрещен в священнослужении местоблюстителем Патриаршего престола митрополитом Сергием (Страгородским), однако законным запрещение не признал. Умер в 1936 г. вне канонического общения с Московским патриархатом.

С 1912 года архиепископ Антоний становится вдохновителем самой крайней борьбы с «афонской ересью». Его выступления в «Русском иноке»<sup>1</sup> и вся последовавшая затем антиимяславская деятельность высокопреосвященного владыки вызвали гул возмущения в русских монастырях Св. Горы.

Вообще, роль этого выдающегося церковного деятеля в истории имяславия трудно переоценить. Талантливый богослов и публицист, ректор Московской и Казанской Духовных академий, один из популярнейших архипастырей и учитель многих церковных иерархов, «властное в духовном мире лицо, которого тогда прочили чуть ли не в российские патриархи»<sup>2</sup>, — он очень резко и оскорбительно осудил имяславие, способствуя возникновению нездоровой, повышенно напряженной обстановки вокруг споров об Имени Божиим. О. Антоний (Булатович) свидетельствует, что особо острый характер волнения на Афоне приняли после того, как «интеллигентных и полунинтеллигентных афонских иноков — хулителей Имени Божия взял под свое покровительство архиепископ Антоний и стал печатать их хулы в своем журнале «Русский инок» и к хулениям сих обезверившихся интеллигентов присовокупил и свои хулы на Имя Господне»<sup>3</sup>.

Арх. Антоний был знаменем «просвещенного монашества», признанным богословом, крупным общественным деятелем (широко известны его этюды о русской литературе: Пушкине, Достоевском, Толстом), одним из влиятельных членов Св. Синода, — потому мнение его стало сразу же предметом обсуждения всей читающей православной России.

Имяславцы обвинили арх. Антония в порождении «Афонской смуты», к этому утверждению присоединились многие богословы и философы. По крайней мере, позиция этого влиятельного архипастыря была очень значительна для решения афонского вопроса. Арх. Антоний не ограничился чисто богословским анализом имяславия. Видя в нем современную ересь, он деятельно участвовал в распространении этого убеждения во всех слоях русского и вообще православного общества. По свидетельству о. Антония (Булатовича), одной из главных причин того, что начинавшие духовные лица обителей на Афоне почти все стали на сторону имяборцев, было вмешательство в спор «столь властного в российских синодальных сферах арх. Антония (Храповицкого)». Тем же он объясняет грубое попрание внутренней автономии Андреевского скита послом Гирсом: конфискацию денег, закрытие почты, запрет на разгрузку судов с продовольствием из России, — конечно, сужая политическую перспективу

<sup>1</sup> Антоний (Храповицкий), арх. Еще о книге схим. Илариона «На горах Кавказа» // Русский инок. 1912. № 10. С. 62–63. Письмо в редакцию «Русского инока» // Русский инок. 1912. № 15. С. 60–62.

<sup>2</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. Афонское дело. Пг.: Исповедник, 1917. С. 1.

<sup>3</sup> Там же. С. 2.



споров. «Благодаря тем же интересам этого российского “кардинала” против имяславцев вооружилась и греческая патриаршая власть, которой, притом, было весьма на руку междоусобие и самоистребление русских на Афоне. Плодом интриг того же “кардинала” — арх. Антония (Храповицкого) явилась и посылка на Афон арх. Никона, якобы для умиротворения, на самом же деле ради экзекуции». Арх. Антоний еще в январе 1913 г. писал на Афон, угрожая андреевской братии «тремя ротами солдат», которых якобы достаточно для того, чтобы усмирить и «заковать бесчинников»<sup>1</sup>.

Рассмотрение отношения арх. Антония (Храповицкого) к имяславцу не должно ограничиваться изучением его конкретных, довольно немногочисленных высказываний по поводу «Афонской смуты»: он являлся одним из главных представителей так называемого «нового богословия», столь характерного для Серебряного века русской культуры, и его имяборчество, на наш взгляд, является лишь конкретным следствием развития собственной богословско-философской системы. Потому данные выступления владыки Антония нельзя рассматривать вне хотя бы краткого знакомства с его учением.

Арх. Антоний (Храповицкий) пришел в Духовную академию из светской школы: религиозные воззрения славянофилов и Ф. М. Достоевского полили на все его мировоззрение, видимо, больше, чем писания Св. Отцов. Свою задачу он видел в синтезе веры и философии.

Многими отмечена чрезмерная доля морализма в его богословской системе: прот. Г. Флоровский называет ее «*моралистическим психологизмом*»<sup>2</sup> и подчеркивает, что арх. Антоний был равнодушен к sacramentalной жизни Церкви. Известна его критика В. С. Соловьева за «чрезмерное» внимание к мистической жизни Церкви, этому «священному волшебству». Архипастырь осуждает философа за то, что «любимая его речь — о таинствах как материальных средствах благодати, о духовномистическом теле Церкви и т. п.» и не замечает, что упрекает не только Соловьева, но и весь сонм Святых Отцов. Несмотря на свою непримиримую позицию по отношению к католицизму, в системе арх. Антония слишком много западного: гуманистический идеал «общественного служения» — его пастырское богословие; «догматизм» богослужебного чина он считает низшей ступенью по сравнению с целостным вдохновением первых веков христианства. К византизму арх. Антоний относится сурово и жалеет, что «наше религиозное сознание воспитано совершенно в направлении этого исключительно отрицательного склада духовного саморазвития, исчерпывающегося в одной борьбе со страстями и мало знающего... о жизни радостной любви к людям»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 7.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 443.

<sup>3</sup> Там же. С. 440.

Его не удовлетворяла схоластика. Выход он увидел в нравственном истолковании догматов, как наиболее значимом моменте богословия. Вся недостаточность этого подхода резко открывается в учении арх. Антония об искуплении, которое изложено в книге «Догмат искупления», напечатанной в 1917 г., сразу после отмены духовной цензуры.<sup>1</sup> По сути, это учение отрицает всякую возможность «обожения» человека, выхода из себя через мистическое единение со Христом. Единственный плод общения с Богом — нравственное возвышение христианина. Отрицая католическое учение о спасении, проникнутое духом юрицизма, он отступает от общецерковного Предания о Христе — Агнце, «закалаемом за грехи мира». Само понятие *жертвы* он находит неуместным, объясняя апостольские тексты в переносном и описательном смысле. В своем истолковании смысла крестного подвига Спасителя он впадает в «нестерпимый импрессионизм».<sup>2</sup> «Телесные муки и телесная смерть Христовы нужны, прежде всего, для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели телесные муки Его». Очистительная кровь, спасительный крест, живоносный гроб — все это только литургические образы, означающие «общее понятие» искупительной страсти: здесь берутся наиболее впечатлительные для нас моменты Его подвига. Для спасаемого важнее всего именно это *впечатление* и чувство *умиления*, которое в нем вызывают распятие и крест.

Арх. Антоний приходит к отрицанию первородного греха, истолковывая грехопадение в духе некоего материалистического фатализма: «Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и если бы мы не были его сынами, то все равно согрешили бы». Во всяком случае, рождение человека от грешных предков — вовсе не единственная причина нашего греховного состояния. Каждый человек, рождаясь, как Адам, способен либо вкусить, либо не вкусить запретный плод (что напоминает уже пелагианство). Но Бог знает заранее, что всякий возымеет Адамово своеволие, потому и облагает человека смертной и падшей природой, наделенной греховными склонностями, чтобы тот смирялся.

Свое учение арх. Антоний характеризует как «обращение всего богословия в нравственный монизм». Его занимает вопрос, почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение, как усвоится человеком Его жизнь, святость и победа. Лишь «нравственный монизм», по его мнению, отвечает на этот вопрос. Наше спасение есть возрождение. Возрождает нас «сострадательная любовь, принимающая падения ближнего как свои собственные, с великой скорбью; готовность страдать за другого. В Гефсиманскую ночь Спаситель объял Своей мыслью

<sup>1</sup> *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917.

<sup>2</sup> *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 434.



и чувством всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакал любовной скорбью каждого в отдельности. В этом и состояло наше искупление»<sup>1</sup>.

Богословские воззрения арх. Антония проясняют его непримиримую позицию по отношению к «сугубо мистическому» афонскому богомыслию, где главное — именно обожение, приобщение к Богу через нетварные Его энергии, через Имя Божие.

Первым печатным выступлением архипастыря против имяславцев стало его письмо в редакцию журнала «Русский инок» *«Еще о книге схимника Илариона "На горах Кавказа"»*<sup>2</sup>, хотя и ранее позиция арх. Антония была ясна, так как именно в этом подведомственном ему издании появились до того рецензии инока Хрисанфа.

Письмо, как впрочем, и остальные работы арх. Антония об имяславии, написано вовсе не в сдержанной и вдумчивой форме, на что можно было бы надеяться, судя по сложности вопроса. Но и самого вопроса для арх. Антония нет. Имяславское движение — сумасшествие впавших в прелесть мужиков. С высоты своей докторской трибуны арх. Антоний нападает учение о. Илариона, изложенное в книге «На горах Кавказа», «прелестью, весьма сродной с хлыстовщиной, которая, как пожар, захватывает теперь всю Россию». *Сущность* этой хлыстовской прелести (то есть имяславия!) заключается ни больше, ни меньше, чем в том, что какого-нибудь мужика, хитрого и чувственного, назовут воплотившимся Христом и какую-нибудь скверную бабу Богородицей, и им поклоняются вместо Бога. А затем предаются свальному греху». Именно к этому заблуждению и направляет своих последователей о. Иларион («видимо, не сознавая того», — делает оговорку арх. Антоний).

В чем же общность хлыстовства и учения о. Илариона? Она в том, что доказательство «будто в Имени Иисус сам Бог, и Имя это и есть Сам Бог» особенно на руку хлыстам: они назовут мужика Христом, а затем на основании неразумных рассуждений впавшего в прелесть о. Илариона будут уверять всех, что этот мужик и есть Бог.

Более того, книга о. Илариона вполне может стать *догматическим основанием* хлыстовства: «Если мужики и бабы носят имя Иисус, Богородица, Архангел, значит, они и суть таковые небожители, сошедшие на землю, чтобы дурачить и обирать честной народ».

Итак, полное название учения о. Илариона и всего имяславского движения на Афоне у арх. Антония следующее: «хлыстовская ересь о богопоклонении именам, то есть звукам» (sic!). Возмущает арх. Антония и то, что хлыстовцы — имяславцы поддерживают свои вымыслы выписками из Священного Писания и Святых Отцов. Конечно, все эти выписки *к делу не идут* (в другом месте владыка сообщает, что вообще таких

<sup>1</sup> Там же. С. 435–436.

<sup>2</sup> Русский инок. 1912. № 10. С. 62–63.

глупостей, о которых пишут имяславцы, Святые Отцы говорить не могли), но где это понять афонским монахам — людям простым (то есть необразованным и невежественным) и ожесточившимся.

Сам о. Иларион признает свое учение «новоизмышленным» и «ни в каком Писании не имеющимся», — делает вывод арх. Антоний из опубликованного в том же номере письма к духовнику — иеросхимонаху о. Н. О. Иларион, по утверждению арх. Антония, справедливо замечает, что Святые Отцы ни единым словом «не упоминают об исключительной божественности имени Иисус, предпочтительной перед прочими именами Божиими и Спасителя нашего: имя Иисус так же свято, как Христос, Сын Божий, Спаситель, Эммануил» — забывая, что этого не утверждает также и о. Иларион.

В заключение письма арх. Антоний печалится, что «враг спасения заразил гордынею и упрямством афонских подвижников и некоторых из них подвиг более верить *самочинному* (?) пустынноiku Илариону, чем Святой Церкви». Он приводит слова апостола Павла: «...Кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема» (Гал. 1:7–9). «Вот эта-то анафема и падает на схимонаха Илариона», — завершает свое «исследование» арх. Антоний.

Подобное отношение, лишенное всякой богословской перспективы и нехристианское по своему существу, не могло не вызвать возмущения афонских иноков. Письма также говорят о полной неознакомленности автора с критикуемой книгой, в чем сознался и сам арх. Антоний в беседе с великой княгиней Елизаветой Федоровной. «Однажды, когда митрополит Антоний был уже митрополитом Киевским, с ним на обеде начала разговор Елизавета Федоровна: почему он так сильно возстал против этой книги; а она была издана на ее средства и после одобрения сведущими лицами. Митрополит Антоний, к великому удивлению и тяжкому смущению Елизаветы Федоровны, ответил ей, что он сам-то не читал этой книги, а ему докладывал миссионер!»<sup>1</sup> Митрополит Антоний как главный противник этого учения «известен был не только резкостью и легкомыслием (его доклад в Синоде был недопустимым, невозможным, бранчливым), но и склонностью допускать в своих воззрениях и объяснениях *человеческую мысль*, так называемую «нравственно-психологическую» концепцию. И нередко он переходил религиозные границы, увлекаемый оригинальностью своих домыслов. Таков он был в отношении вообще догматов; в особенности же — в ложном, человеческом истолковании искупления», — пишет митрополит Вениамин (Федченков)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Вениамин (Федченков), митрополит. Отец Иоанн Кронштадтский. С. 696–697.

<sup>2</sup> Там же. С. 710.



Арх. Антоний (Храповицкий) стал одним из деятельных участников синодских слушаний по делу имяславцев в мае 1913 г., на которых он прочитал доклад «О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об „Апологии“ Антония (Булатовича)»<sup>1</sup>, где в более «научной» форме выражено то же неприятие и нечувствие главной сути имяславских толкований.

Официальный доклад арх. Антония написан в более спокойном тоне, чем его письма. Однако подлинного богословского анализа поставленного вопроса не находим мы и в нем: владыка ограничивается названием учения имяславцев невежественным, суеверным и бессмысленным делом. Характерно, что книгу о. Антония (Булатовича) он оценил выше труда о. Илариона: в ней меньше сознательной лжи, хотя и она свидетельствует о полной богословской, философской и филологической безграмотности автора. В целом владыка подтверждает свое мнение, что «именославие» (невежество Булатовича проявляется, по мнению арх. Антония, и в том, что вместо родительного он использовал именительный падеж слова «имя») в сущности совпадает с хлыстовством, ибо учит экстатическому поклонению имени, пренебрегающему церковной службой, чтением Псалтири и пр. Общеправославное учение, излагаемое в книге о. Илариона, об умолкании молитвы на высших ступенях вознесенности к Богу он истолковывает как ненужность молитвы у «озаренных» отцов, прислушивающихся отныне только к своему сердцу, в котором в имени Иисус живет Бог. А дух, живущий в сердце, может призвать и к блуду, и к прочим грехам. Вот в чем внутреннее единство «именославия» с хлыстовством.

Арх. Антоний справедливо говорит о прекращении эры рационализма и нездоровом мистицизме наступившего века. Если раньше многих людей, почитавших нравственное учение христианства, смущало упоминание в Евангелии чудес, теперь — напротив, многие готовы верить *всяким* чудесам. Говорит арх. Антоний и о болезни «старчества», когда инок стремится любым способом увековечить свою память и прослыть учителем — такой болезнью заражен о. Иларион.

Утверждение, что имя Иисус есть Бог, арх. Антоний называет *неаппетностью, которую невозможно признать, не отказавшись от христианства и от разума*. Имя Христово священо, наречено и возведено ангелом и дано Богочеловеку по его вочеловечению, но вовсе не сам Бог.

Арх. Антоний упоминает о психологическом прессинге со стороны о. Антония (Булатовича), который безграмотных русских иноков запугивает ересями имяборцев (их непочитанием Иисусовой молитвы, ариством, несторианством и пр.), выставя себя в образе защитника православных святынь. Однако русские иноки мало привыкли вникать

<sup>1</sup> Прибавление к «Церковным ведомостям». СПб. 1913. № 20. С. 868–882.

в учение веры (интересно замечание архипастыря, который говорит о своем почитании старцев Валаама, Оптиной и Седмиезерной пустыни) и будут почитать еретиками тех, на кого раньше удастся набросить такую кличку, тем более, если сделать это смело и под видом ревности о вере. Так же благочестивому сознанию свойственно принимать даже нелепую ересь, если она имеет видимость, будто умножает величие Божие (монашеский Египет уклонился в монофизитство; австрийские старообрядцы приняли католический догмат о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы).

Далее арх. Антоний говорит о недобросовестном использовании о. Антонием источников, где он многое извращает, приписывает от себя, толкует в нужном ему духе и даже просто занимается подлогом (в случае с преп. Симеоном Новым Богословом). Арх. Антоний иногда переставляет места имяславских формулировок и приписывает афонцам утверждение, что *Сын Божий есть Имя*, хотя они никогда этого не говорили. (Вспомним известное высказывание о. П. Флоренского: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Имя».) Предание имяславцами особого значения слову «Имя» в Ветхом и Новом Завете (этому «описательному выражению» в Библии) есть тоже еретическое заблуждение, в которое в другие времена впали гностики, наделяя слова «веки, веки веков, во вся веки» особым смыслом, которого они не имели, и измыслили целую повесть о веках (эонах), почитая их за одушевленные существа. Книга о. Булатовича фальшива, исполнена «явных извращений святых отцов и заведомо ложных толкований на оные».

Наконец, арх. Антоний касается некоторых догматических сторон имяславского учения: оно говорит, что «в Боге божественно не только существо Его, но и энергии. Энергия есть всякое слово Божие и всякое действие. Слово Божие не только Божественно, но и Сам Бог». Попутно он замечает, что о. Булатович искреннее о. Илариона хотя бы потому, что имя Иисус считает божественным, как и прочие Божественные имена. О. Иларион же называет имя Иисуса самым спасительным и высоким Именем Божиим. Однако о. Булатович превосходит о. Илариона «хитростью, наглостью, умением прельстить и запугать простодушных русских иноков». Арх. Антоний четко разграничивает понятия Бога и Божества (Θεότης) и в этом ключе совершенно произвольно и даже в корне ошибочно толкует анафематствование варлаамитов: там проклинается *смешивающий Бога и Божество и поклоняющийся Божеству как Богу*. Вслед за ним так же истолковал Пятое анафематствование и архиепископ Никон (Рождественский).

Божии слова не являются ни Богом, ни Божественной энергией (деятельностью), а суть *произведения этой божественной деятельности*. Энергия есть вовсе не то, что Господь делал и вовсе не слова, которые Он произнес. *Энергия и воля Божества имеют Божественность (?)*, но тоже не Бог. Евангельские слова не могут именоваться ни тем, ни



другим, иначе это ведет ко всеобщему обожению (всякое слово, реченное Богом, и всякое действие есть Сам Бог), то есть пантеизму.

Таким образом, арх. Антоний ответственно заявляет, что даже энергии Божии не могут именоваться Богом. Здесь мы находим полное смешение понятий и оторванность от святоотеческой традиции у автора доклада.

Невежественный о. Булатович не смог усмотреть (или по своему лукавству не пожелал) различие между *деятельностью* Бога и *произведениями* этой божественной деятельности, которыми являются и творение мира, и Божии слова. Неужели и слово Спасителя к фарисеям «порождения ехиднины», — спрашивает арх. Антоний. Приведя некоторые «некорректные», по его мнению, толкования о. Булатовичем святоотеческих текстов, оладыка останавливается на особо значимых для последнего высказываниях отцов. Некоторые из них он называет поэтическими выражениями, другие — неправильным переводом, третьи — вырванными из контекста словами. Тем самым арх. Антоний победоносно «растерзывает, яко паутина, ложь булатовичевских ухищрений, который так же мало послужил своим лукавством славе имени Иисуса, как *иезуиты*, принявшие на себя Его наименование с лукавством, с посторонними земными целями».

Арх. Антоний не изменил своего отношения к имяславью и позже, о чем свидетельствует его *письмо «боголюбивым издателям православного сборника против именовбожнической ереси»*,<sup>1</sup> написанное в 1916 г. Вновь он называет о. Булатовича изолгавшимся человеком, учение его — злобным соединением интриги и невежества, бессмыслицей, защищаемой клеветами и извращениями, а новые его книги — «словоизвержениями». Впрочем, чувствуется, что арх. Антоний уязвлен поддержкой имяславцев многими публицистами, философами и властью имущими. Потому он предпочитает больше «никогда не писать и не говорить об имяславцах, так как они лишены всякой искренности и лгут в каждом слове». Арх. Антоний сообщает, что ложью является утверждение о. Булатовича, что имяславское учение признано Московской Синодальной конторой истинным, а бывшим под запрещением имяславцам разрешено священнослужение и причащение Святых Таин. «Синодальная контора не имела поручения от Св. Синода обсуждать его определение о ереси и самую ересь именовбожников, а только произнести суждение об определенных лицах, обвиненных в сей ереси, и притом по степени их раскаяния. Суждение конторы Св. Синодом *не рассмотрено, не утверждено, и причащение, и священнослужение именовбожникам не было разрешено* ни ею, ни тем менее Св. Синодом, а дерзали они это сделать самовольно, при снисходительном долготерпении прикосновенных лиц, пока Св. Синод вновь не приостановил (ныне летом) это самочиние».

О божественной энергии арх. Антоний говорит как о действии и поле, а не имени. Имя не может быть божественной энергией, ибо это

<sup>1</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. С. 261–266.

самоочевидная бессмыслица. Именованье есть результат *человеческой* воли, энергии, а не сама энергия. «Нужно бы прежде Булатовичу научиться говорить по-русски, а потом философствовать».

Вслед за С. Троицким он считает позицию о. Булатовича существенно изменившейся после послания Св. Синода и говорит даже, что тот «отрекся от главного догмата своей ереси». Впрочем, арх. Антоний не верит ни одному слову главы имяславцев, считает, что общество склонно охотнее внимать всякой бессмыслице, лжи и невежеству, что пресса и трибуна берут под свою защиту все, разрушающее Церковь и Россию: хлыстов, баптистов, именовбожников — ибо наступили времена лютые для истины Божией. Арх. Антоний считает, что о. Булатович вступил на путь сектантства и раскола и кончит, вероятнее всего, тем, «чем Илиодор, то есть открытым переходом в лагерь неверующих».

\* \* \*

Первыми по хронологии имяборческими выступлениями стали две статьи инока *Ильинского скита на Афоне Хрисанфа (Минаева)*, опубликованные «Русским иноком» в 1912 г. Афонский инок Хрисанф до конца своей печатной деятельности оставался последовательным имяборцем, порою в резких и самых крайних формах отстаивающим свою позицию. Нам известны три его печатных выступления:

1. Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона, называемая «На горах Кавказа» (Русский инок. 1912. № 2–3.)

2. Отзыв о статье Святогорца «О почитании имени Божия» (Русский инок. 1912. № 17.)

3. О новоявленной ереси имябожников и ее распространении на Афонской горе (Русский инок. 1914. № 3, 4.)

Труды главных имяславцев инок Хрисанф оценивает следующим образом: кавказский пустынножитель Иларион в книге «На горах Кавказа» изложил учение о неразделимости Имени Божия от Бога, которое объявил новым догматом и голословно утверждал, что в пользу этого учения существует много свидетельств в Священном Писании и святоотеческих творениях. На это он не имел никакого права, так как 64-м правилом VI Вселенского собора и 19 правилом Халкидонского собора *воспрещено всем, кроме архиереев, рассуждать о догматах (sic!)<sup>1</sup>*. О. Иларион отождествил Имя Христово Иисус с Самим Существом Божиим, через что впал в пантеизм, то есть слил существо живого Бога с тем, что находится в видимых или ощущаемых явлениях или движениях. Учение

<sup>1</sup> В действительности в этих правилах речь идет о произнесении публичных проповедей догматического содержания епископами и священниками. См. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1. С. 552–553.



о. Илариона не что иное, как *безумие*, в которое его ввергло самочинное удаление из Ново-Афонского монастыря в Абхазии на пустынное житие в Кавказских горах и руководство собственным мнением, приводящим обычно к прелести<sup>1</sup>.

Но еще большим лжеумствованием это учение наполнил иеросхимонах Андреевского скита на Афоне Антоний (Булатович) в книге «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус», в которой он приводит тексты Св. Писания и Святых Отцов «с извращенным толкованием и часто сам противоречит словам своим»<sup>2</sup>. В этой книге много разных противоречий, несообразностей и даже незнания святоотеческих писаний и богословской науки.

Рецензия инока Хрисанфа на книгу «На горах Кавказа» произвела разрушительное действие в духовной жизни афонитов и послужила формальным поводом к началу смуты. Характерно уже ее начало, которое как бы предвозвещает весь непримиримый характер разгорающихся споров. «В предисловии этой книги ("На горах Кавказа". — Д. Л.) о. Иларион выставил одно только многоглаголанье и фразерство, с разными извращениями Св. Писания и изречений Св. Отцов, делая это с единственной целью, чтобы доказать, будто бы в Иисусовой молитве "в имени Иисус Сам Спаситель находится"»<sup>3</sup>.

Православное учение об Имени Божиим инок Хрисанф излагает «ничтоже сумняшеся» следующим образом. Когда мы произносим личное имя, то в мыслях своих разумеем, что оно есть условный знак, облекаемый в звуки или умопредставляемый, но в действительности вне нашего ума не существующий. Само по себе имя не существует, но является средством представления или напоминания нам о реальном предмете. Так же и Имя Божие нельзя отождествлять с Самим Богом. Упомянув его, христианин представляет существо Божие, но имя с ним не сливается. Если же встать на точку зрения о. Илариона и Булатовича, то Имя Божие «отделяется в особую от Бога личность, что ведет к умозаключению о каком-то *двоебожии*, т. е. будто в одном лице Сына Божия два Бога» (sic!)<sup>4</sup>.

Имя Иисус — это человеческое имя, которое никоим образом нельзя сливать с Божеством. Оно было наречено Сыну Божию напоследок при воплощении его на земле. У Бога в Себе нет никакого имени. Ересь о. Илариона и состоит в том, что он «номинальное, невещественное "имя Иисус" олицетворяет в живое и самовысочайшее существо Бога». Имябожникам Господь может сказать: «Так как сказанное вами (то есть все прославления Имени Божия о. Иларионом и о. Антонием) вы относили к Моему имени, а не ко Мне Самому, значит, вы не знали Меня, а знали

<sup>1</sup> Русский инок. 1914. № 3. С. 165.

<sup>2</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. С. 1.

<sup>3</sup> Русский инок. 1914. № 3. С. 167.

<sup>4</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. С. 5.

только имя Мое, то и Я вас не знаю. Отыдите от Мене, делающие беззаконие»<sup>1</sup>.

Таким образом, о. Хрисанф последовательно отделяет Имя Божие от Существа и не допускает никакой реальности первого. Многочисленные свидетельства Св. Писания и творений Св. Отцов, приводимые о. Иларионом, он истолковывает следующим образом: «Чтобы постигнуть верою текст Св. Писания, должно вникать в глубокий смысл его, а не на одних словах его основываться поверхностно...» Все формы «во Имя Божие», «Именем Божиим» и др., которыми изобилуют православные молитвы и святоотеческие тексты, нужно относить к «Самому Господу Иисусу как Живому Подателю нам благ, а не к имени Его». Имена Божии суть посредствующие ума и сердца нашего к Самому Богу.

Существо Божие необъятно и несообщимо, сообщима только благодать Божия и деятельность (энергия). Имябожники признают существо и благодатное действие в Боге за одно и то же и не допускают между ними никакого различия<sup>2</sup>. Такое утверждение о. Хрисанфа совершенно противоречит объективному учению имяславцев, которые как раз последовательно развивали учение о сущности и энергиях Божиих.

Доказательством номинальности Имени Божия является само состояние молящихся на высших ступенях сердечной молитвы. Достигшие чистой молитвы «руководятся одною только силою из *Сущности Самого Бога*», утверждает, совершенно противореча паламитскому энергетизму, инок Хрисанф. При такой молитве имя Иисус пребывает *без действия*, почему и нельзя придавать ему при совершении молитвы обоготворяющее значение, сливать его с Божеством и делать равносильным самому Богу. Имя Иисус — это человеческое имя, многократно возвращается к своему утверждению о. Хрисанф, а приписывать человеческому божественную природу — верх безумия и нечестия.

Обе свои рецензии инок Хрисанф завершает откровенной руганью лидеров имяславского движения и внимающих им афонских иноков. Учение о. Илариона и о. Антония — это новшество, ибо никто из Святых Отцов и учителей Церкви «со времен апостольских и до сего времени не приводил такого учения». Все святоотеческие высказывания, находящиеся в книгах имяславцев, дурной перевод и извращения. Своим условным новшеством о. Иларион «волнует и завлекает некоторых других малодушных иноков, не сведущих в понимании высоких христианских догматов и истин»<sup>3</sup>. О. Антоний — самочинный истолкователь изречений Св. Писания, понимаемых им вопреки святоотеческому учению. Он ничего не знает об аллегорическом методе и «при своем недомыслии и непросвещении духовном основывается только на буквальном понимании их»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Святое Православие и именовбожническая ересь. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

<sup>4</sup> Там же. С. 24.



Тот буквализм напоминает иудейских фарисеев и книжников, «этих жадных учителей своего народа, почивавших только на букве закона, но всецело чуждых духа его».

Так, не углубляясь в существо имяславского учения, не разбирая его систему доказательств, базирующуюся на Св. Писании и Предании, о. Хрисанф полностью отвергает даже возможную правоту «имябожников», считая их только извратителями учения Церкви, безграмотными буквалистами, не видящими за формой святоотеческих изречений внутреннего содержания и относящих к имени Иисус то, что принадлежит божественной силе Самого Господа Иисуса Христа.

\* \* \*

Одной из первых попыток богословско-философского обоснования имяборческой позиции является работа *свщ. Хрисанфа Григоровича «Имя Божие (По поводу современных афонских споров)»*, опубликованная в «Миссионерском обозрении» и в более сокращенном варианте в «Русском иноке» в 1913 г.<sup>1</sup> В этой статье, по справедливому замечанию епископа Илариона (Алфеева), «были озвучены многие положения, которые лягут позже в основу официальной позиции Святейшего Синода по вопросу о почитании имени Божия»<sup>2</sup>. Свщ. Х. Григорович — брат известного афонского имяславца, сподвижника о. Антония (Булатовича) о. Павла (Григоровича) и тот «академик», о котором упоминает в своих письмах о. Иларион. Причину, побудившую его писать на эту сложнейшую тему, стали просьбы его «любимого брата-афонца и других близких лиц», прежде всего иноков Оптиной пустыни.

Общий тон работы значительно более спокоен и «умозрителен» по сравнению со статьями архиепископа Антония и о. Хрисанфа (Минаева), однако выводы ее крайней формой имяборчества. Статья начинается воспоминанием свщ. Х. Григоровича о том, что к нему в 1906 г. обратился о. Иларион с просьбой просмотреть рукопись «На горах Кавказа», однако лишь с точки зрения стилистики и художественного совершенства. Х. Григоровича же заняли прежде всего «принципиальные вопросы, затронутые в произведении». Он отмечает, что книгой действительно были подняты весьма важные темы: о взаимоотношении ума и сердца в молитве, о значении слова «дух» в святоотеческой аскетической терминологии, об образе молитвы и др. По мысли свщ. Х. Григоровича, для решения этих вопросов необходимо было привлечь психологию, но о. Иларион отклонил

<sup>1</sup> Григорович Х., свщ. Имя Божие (По поводу современных афонских споров) // Миссионерское обозрение. 1913. № 2–3; Слово любви братской (По поводу споров об имени Иисус) // Русский иннок. 1913. № 12.

<sup>2</sup> Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. М., 2001. С. 480.

это предложение, пользуясь в качестве источника по этим вопросам исключительно произведениями свят. Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника<sup>1</sup>. Из-за этого и возникли все позднейшие недоразумения. Автор не имел возможности (конечно, в силу своей необразованности) воспользоваться научными средствами ни для решения, ни даже для освещения этих важных, но и труднейших вопросов, но ограничился *догматическим* отношением к своим авторитетным источникам — сочинениям о. Иоанна Кронштадтского, еп. Феофана и еп. Игнатия. «Что находил в них, то без дальнейших рассуждений принимал за непреложную истину в буквальном смысле». Однако все знакомые с историей науки вообще и с историей догматов в частности знают, что «принципиальные научные положения, а также и христианские догматы выяснялись не сразу, а лишь постепенно, иногда в течение веков, усилиями целых поколений ученых и богословов». Да и источники о. Илариона, по мнению просвещенного догматической наукой свящ. Х. Григоровича, не так уж безупречны. Так, он приводит в пример такое авторитетное исследование по аскетизму, как диссертация инспектора Петербургской академии С. Зарина<sup>2</sup>, в которой указывается, например, на отсутствие у преосвященного Феофана, с одной стороны — точного анализа аскетических терминов, с другой — единства принципа.

Таким образом, свящ. Х. Григорович выдвигает о. Илариону иное, чем о. Хрисанф, обвинение: не извращение святых отцов, но буквальное и догматичное понимание их творений.

С самого начала свящ. Х. Григорович «прямо и категорически заявлял», что выражение «Имя Божие есть Сам Бог» некорректно: если воспринимать его буквально, то нелепость его очевидна даже для малограмотного, поскольку существует различие между самим предметом и его названием; если же понимать его в переносном смысле, то необходимы более подходящие выражения, чтобы устранить возникающие недоразумения. О. Иларион, по ценному замечанию Х. Григоровича, обращался ко многим весьма авторитетным и богословски образованным лицам (например, ректору Ставропольской Духовной семинарии) с просьбой сделать замечания по поводу его взглядов, но от большинства не получил никакого ответа, а ответившие «не признали себя достаточно компетентными для критики затронутых вопросов». Это навело о. Илариона на мысль, что его взгляды не содержат в себе прегрешения против истины, и на замечания о. Х. Григоровича и еще одного академика (иеродиакона Вени-

<sup>1</sup> Интересно упоминание книг еп. Феофана Затворника как авторитетного источника о. Илариона. Обычно имяславцев, и прежде всего о. Антония (Булатовича) обвиняли именно в пренебрежении к творениям этого духовного писателя.

<sup>2</sup> Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. СПб, 1907.



нина, студента III курса Киевской Духовной академии) он «не обратил ровно никакого внимания».

Свое понимание природы Имени Божия о. Х. Григорович пытается обосновать строго рационалистически, принимая для догматики те же критерии истинности (непротиворечивость, логическая последовательность и пр.), как и для всех точных наук. Человеческая деятельность, говорит о. Х. Григорович, распадается на теоретическую (познавательную) и практическую (деятельную) области. Так же дело обстоит и с духовной, в том числе и аскетической жизнью. В зависимости от природных наклонностей, одни подвижники совершенствуют свою познавательную деятельность (видение), другие — практическую (деяние). К первым принадлежат преп. Исаак Сирий и св. Григорий Богослов, а ко вторым — преп. Павел Препростый, Марко Фраческий и др. Их духовное видение существенно различается между собой: у «теоретиков» оно носит абстрактный, отвлеченный характер, а у «практиков» — конкретный, образный. Объясняется это противоположностью основных направлений двух областей деятельности: для первой важен анализ, а для второй — синтез. Но анализ губителен для чувства, он необходим для понимания, но если мы хотим возбудить в себе энергию к совершению поступка — анализ не нужен, достаточен конкретный пример. Весьма редко встречаются люди, соединяющие в себе отчетливость теоретического знания и высокий подъем энергии для практической деятельности (таким, например, был апостол Павел). Поэтому, несмотря на высокую духовность «практиков», на то, что они сподоблялись видений мира горнего в большей степени, чем «теоретики», у них нередко были догматические, исторические и другие ошибки. Так, о. Хрисанф вспоминает рассказ из «Древнего Патерика» о том, что один высокодуховный старец представлял себе Бога антропоморфным, а когда его разубедили в этом, воскликнул: «Вы отняли у меня Бога моего!» А Павел Препростый, превзошедший чудотворениями своего учителя Антония Великого, считал, что Христос жил раньше, чем Мельхиседек. Объясняется это тем, что в своей практической духовной жизни подвижник не имеет строгого разделения понятий, что не мешает ему совершенствоваться.

Вопрос об Имени Божием является исключительно сложным, поэтому мы и не имеем вполне отчетливого его понимания у святых подвижников. Догматы устанавливают не пустынные, хотя бы и святые, а святители, чаще всего получившие высшее по своему времени образование, усвоившие и светскую философию, которая помогает уяснению вероучения». Свящ. Х. Григорович сознает «общую немощь человеческого естества и собственное свое скудоумие», но, уступая просьбам близких ему людей, решается на изложение своего понимания вопроса об Имени Божием.

Оно состоит в следующем. Прежде всего автор критикует «метод» о. Антония (Булатовича): берутся десятки текстов, из них составляется «винегрет» и подносится читателям с воззваниями: «Слышите, имяборцы!

Слышите исповедание православное Имени Иисуса Христа?! Видите, как ваше мерзкое бесовское учение противно учению Св. Церкви? Это раскольнический и сектантский метод, который рассчитан на запугивание, а не на спокойное исследование сложных понятий. Анализ вопроса принадлежит богословию и философии, не столько области чистой метафизики, сколько теории познания (трансцендентальной логики) и психологии. При решении его необходимо иметь ясное и отчетливое понимание некоторых понятий из области этих наук: таких, как предмет, существо (одушевленный конкретный предмет), качество (абстрактный элемент действительности, связанный с конкретным предметом), атрибут (устойчивое качество), состояние (не отличающееся устойчивостью качество) и др.

Думая, что передает строго достоверные научные определения понятий, свящ. Х. Григорович не замечает, что пользуется сугубо номиналистическими источниками. Он, как и епископ Никон, не видит в науке борьбы разнородных теорий и концепций, имеющих под собой различные мировоззренческие основания (материализм, позитивизм, объективный идеализм, кантианство и др.), но наивно полагает, что она есть цельный монолит, руководствоваться утверждениями которого — строгая необходимость для всякого добропорядочного человека.

Интересно в этой связи определение, которое дает свящ. Х. Григорович *слову*. Это звуковое ощущение для *передающего*, а для воспринимающего — знак (символ), указание на то, что в душе передающего одновременно с произнесением слова возникла известная мысль. Благодаря постоянному употреблению слов между словом и мыслью устанавливается тесная связь (ассоциация), которая и является средством вызова соответствующих мыслей путем произнесения определенных слов. Таким образом, слова — это некие железнодорожные или военные сигналы, которые указывают на какую-либо мысль.

Существо не может быть действием (состоянием), таков закон логики, а поэтому и не может называться одним словом, так как иначе возникает невообразимая путаница понятий. Одним словом можно обозначать только *совершенно тождественные понятия*, говорит автор, забыв даже об элементарных языковых категориях, например омонимах.

Нарушая неумолимые законы логики, «святогорец» о. Антоний (Булатович) допускает ошибку, говоря, что «всякая деятельность Божия есть Сам Бог», подчеркивая, что он не сливает сущность и действие Божии. Для чего признаваемое различным называть одним и тем же словом? Слыша слово Бог, мы думаем о *существо* Божием, «как это вообще всеми принято», а вовсе не об *энергиях*, как это делает Булатович.

Анафематствование Варлаама свящ. Х. Григорович понимает также в антипаламитском духе. Если энергии Божества не суть тварь, это не значит, что они суть Сам Бог, но то, что они всецело должны быть приписаны самому Божеству, но не суть само Божество.



Еще важнее определение свящ. Х. Григоровичем *Имени*. Имя — слово, которому соответствует мысль о единичном, конкретном существе. Это слово (звуковое ощущение или представление в уме этого ощущения) — одно из психических состояний произносящего или слышащего.

Из определения имени вообще вытекает понимание и Имени Божия. Оно имеет тройкий смысл:

1. Имена Божии суть активные состояния Самого Бога, так как открыты они человеку Им Самим. Но таковыми они бывают лишь в момент откровения, т. е. Имя Божие в смысле активного состояния (действия), явление единократное и неповторяемое.

2. Имя Божие является также пассивным состоянием пророка, принимающего откровение (действие), например Моисея при Купине. Это благодатное состояние, вызванное Богом, опять является единократным, ибо такое непосредственное действие Имени Божия на душу возможно лишь в момент откровения Имени пророку. Остальные же люди узнают Имя Божие не от Бога непосредственно, а через проповеди или книгу. Богооткровенность Имени Божия никто не отрицает, но нельзя смешивать вопрос об Имени Божиим с вопросом о благодатных действиях (энергиях) вообще, так как энергия Божия, например Фаворский свет, есть *непосредственное и постоянное* действие Божества на душу, а Имя Божие — *лишь единократное*.

3. Имя Божие есть состояние человека, произносящего его громко или умно, и лишь в этом третьем смысле Имя Божие имеет постоянное и всеобщее значение для каждого человека, в отличие от первого и второго, которые имеют только однократное значение.

Каково же общечеловеческое значение Имени Божия? Рассматривая этот вопрос, Х. Григорович прежде всего дает свое определение молитвы, естественно в сугубо психологическом ключе: молитва есть привлечение внимания Господа к собственному состоянию молящегося с целью вызвать желательное состояние в Господе (православный онтологизм трактует молитву диаметрально противоположно: молитва есть дело человека, вызывающее в нем то состояние, которое сочетает его с Богом, выход из себя, а не полумагическое «привлечение» божественного внимания к своей непреображенной, павшей природе).

Молитва является сложным состоянием, и отдельные элементы этого состояния могут быть вычленены лишь путем *умозаключения*, а не непосредственным самонаблюдением: 1. Поддерживание внимания в молитве приводит подвижника к стремлению привязать его к определенному пункту пространства (чаще всего сердцу). 2. Произнесение Имени Божия возникает одновременно с представлением этой точки пространства (сердца) и сливается в одно конкретное состояние — произнесение. Это и есть подвижническая практика сведения ума в сердце. Это соединение вызывает уверенность в соприсутствии Бога молящемуся. Но поскольку человек привык относить присутствие существа к какому-либо простран-

ству, то и подвижник Бога заключает в Имени Божиим (как молящиеся заключают его в иконах).

Однако этот психический синтез есть не более чем молитвенный прием, и делать его базисом теоретических выводов невозможно. Только при недостаточно ясном различении элементов этого синтеза может возникнуть мысль о присутствии Божиим не в пункте произнесения Имени (сердце), а в самом Имени и дальше: о неотделимости Имени от Господа. В этом смысле и нужно понимать высказывания о. Иоанна Кронштадтского.

При возникновении особых ощущений в сердце молящегося (сердечном действии) может возникнуть опасная мысль о том, что благодать присутствует в самом Имени Божиим, а не в сердце. Имя Божие как бы воплощается. Ощущение Самого Господа и Его Имени сливается в тождество, их невозможно отличить друг от друга. В этом-то слиянии повинен о. Иларион.

Далее священник Х. Григорович разбирает вопрос о том, может ли в Имени Божиим присутствовать Сам Бог. Присутствие возможно либо Существом, либо благодатью. О. Антоний (Булатович) допускает присутствие в Имени Божиим Бога Своим *Существом*. Однако Имя Божие, как любое имя, *внепространственно*, не имеет собственного бытия и не занимает никакого места, так как является *психическим состоянием*, а значит, присутствие в нем любого существа, в том числе и Бога, невозможно. Нельзя утверждать и то, что Имя Божие неотделимо от Бога. Состояние тем и отличается от других качеств предмета (атрибутов), что последние являются устойчивыми и неотделимыми, а первое возникает в конкретном предмете и может покинуть его. Вездесущие, премудрость, всемогущество — это неотделимые атрибуты Божии, а акты творчества, промысла, откровения отделимы от Бога, сменяют и уступают место друг другу. Имя Божие как откровение можно отделить от Бога.

Ни в каком из трех выше названных смыслов Имя Божие нельзя называть Богом, ибо это ведет к смешению Существа Божия с состоянием человека. *Различные понятия должны обозначаться разными словами.*

Однако выражение «Имя Божие есть Сам Бог» принадлежит не о. Илариону, а всероссийскому пастырю о. Иоанну Кронштадтскому. Но разве выше о. Иоанн, например, св. Григория Нисского, светила Вселенской Церкви, который, однако, имел догматические ошибки. А о. Иоанн даже еще не признан святым. Полнота истины не у отдельного лица, а у всей полноты Церкви.

Нельзя говорить, что в Имени Божиим присутствует Бог и *благодатной Своею силою*, как в святых иконах, мощах, святой воде. Носителем (субстратом) состояния является только конкретный предмет, а не состояние. Имя Божие не есть конкретный предмет, но состояние призывающего человека. Если считать иначе, то спасительным будет являться простое произнесение Имени. Но поскольку имя есть призы-



вание, оно не содержит благодатной силы само, а оказывается лишь привлечением внимания Божия. Его назначение в том, чтобы расположить к себе Бога, вызвать милостивое Его к себе отношение.

Итак, свящ. Х. Григорович «логически» отказывает Имени Божию даже в той благодатной силе, которой обладает икона, противореча утверждениям арх. Никона и С. Троицкого.

Каково же значение Имени Божия, если оно является только состоянием человека? Имя Божие вызывает в душе мысль о Боге, а без этих мыслей невозможно богообщение, а без богообщения невозможно достичь спасения. Таким образом, Имя Божие есть одно из необходимых *средств спасения*. Имя Божие есть также свидетельство о Христе, даровавшем благодать спасения человеку.

Наконец, Имя Божие не есть случайное сочетание звуков, не имеющее никакого отношения к корням родного для него языка. Имя обозначает качество существа, которое дающий имя хочет подчеркнуть. Так, меняя имя апостола Петра, Господь хотел подчеркнуть твердость его веры, изменение имени апостола Павла является свидетельством обретения им новой веры и пр. Имена Божии также раскрывают человеку различные свойства Бога. Афонские имяславцы выдвинули учение об особом значении Имени Иисус в ряду других имен Божиих. Имя Иисус относится не к человеческому естеству Богочеловека (здесь священник Х. Григорович скрыто полемизирует с утверждением инока Хрисанфа), но к единому нераздельному лицу Богочеловека. Но, с другой стороны, Имя Иисус не относится также ко второму лицу Пресвятой Троицы — не к Сыну Божию, а к Богочеловеку. Для христиан имя Иисус дороже иных имен Божиих, является сладчайшим, но равно другим именам.

*Имя Божие не есть Бог, в нем не присутствует Бог, оно отделимо от Бога* — вот выводы свящ. Хрисанфа Григоровича. Неотделимы от Бога только свойства Его, выраженные в именах, но не сами имена. Однако Имя Божие необходимо уважать и благоговейно почитать, так как элемент уважения имени существа составляет элемент уважения к самому существу (т. е. уважение к Имени Божию, по мысли священника Х. Григоровича, является частью некоего религиозного этикета. Имени Божию принадлежит психологическое значение).

Высказывая свои крайние номиналистические суждения, в корне отличные от учения имяславцев, автор почему-то заключает свою работу обвинением святогорцев *не столько в неправильности мнений, сколько в путанице названий*. Это обвинение значительно мягче, чем обличение афонцев во множестве ересей — от пантеизма до хлыщества — другими имяборствующим авторами и несколько неожиданно в контексте рассуждений о Хрисанфе (здесь возможно допустить, что свящ. Х. Григорович опасается за участь своего «любимого» брата-имяславца, потому и «смягчает» свой приговор над очевидно неправильным для него течением богословской мысли). Впрочем, неправильность мнений хотя и не явля-

ется основной причиной соблазна и споров, все же значительна: ошибки имяславцев суть следующие. Они настаивают на:

1. Неотделимости Имени от Господа.
2. Неотделимости божественных действий (энергий) от Бога.
3. Присутствию в Имени Божием Самого Бога Своим Существом или благодатной силой.

Прежде всего имяславцы должны отказаться от названия одинаковым именем различных понятий: Богом нельзя называть имена или действия (энергии). Тогда разногласия уменьшатся уже наполовину. Необходимо молиться о вразумлении всех и ниспослании вождельного единомыслия.

Работа свящ. Х. Григоровича является, помимо трудов С. Троицкого, практически единственной попыткой философско-богословского анализа вопроса об Имени Божием имяборческой стороны. Искренняя преданность автора номиналистической доктрине приводит его к вопиющим, с православной точки зрения, выводам о небожественности действий Божиих и человеческой обусловленности божественного именования. Имя Божие всего лишь знак, указующий на Бога, который, по сути дела, может быть любым. Статья свящ. Х. Григоровича наиболее наглядно иллюстрирует мысль В. А. Кожевникова, что, несмотря на опасность и догматическую неясность названия Богом Имени Божия, «противоположное этому убеждение поведет к опаснейшим следствиям относительно учения о таинствах, об иконах и молитве: рационалистический уклон в индивидуально-протестантском духе будет тогда неизбежен»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Важнейшую роль в «Афонской смуте» сыграл архиепископ *Никон (Рождественский)*<sup>2</sup>. Выполняя возложенное на него церковное послушание, арх. Никону, не имевшему возможности каноническим путем разрешить споры, суждено было стать «усмирителем афонского бесчиния» с помощью 118 солдат и 5 офицеров. Благодаря светским публицистам имя его приобрело всероссийскую скандальную известность, несмотря на большой авторитет в церковных кругах («Троицкие листки», издаваемые им, были популярнейшим чтением религиозного народа). Арх. Никона называли «жандармом в рясе», «обличителем поклонников Имени Иису-

<sup>1</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 136.

<sup>2</sup> Никон (Рождественский), архиепископ (1851–1918) — известный церковный писатель и публицист, издатель «Троицких листков». С 1906 г. епископ Вологодский и Тотемский, с 1907 г. член Государственного совета, с 1908 г. член Св. Синода. С 1912 г. по болезни освобожден от управления епархией и вновь назначен членом Св. Синода. С 1913 г. председатель издательского совета при Св. Синоде.



слова и насадителем «православного» о сем учения на Афоне», «инквизитором, преисполненным ненавистью к несчастным имябожникам», «залившим братской кровью все пространство от монастыря до пристани» и пр. Вместе с тем изучение написанных им статей позволяет сделать вывод, что владыка был несколько неожиданно втянут в разрешение конфликта. Область его богословских интересов и духовный опыт делали его далеким от проблематики афонского движения. К тому же арх. Никон не был достаточно осведомлен о его богословском контексте. Все его статьи, за исключением доклада Св. Синоду «Великое искушение около Имени Божия», носят полемический и публицистический характер. В них предлагаются лишь церковно-дисциплинарные меры уврачевания «новоплененной ереси». По всему видно, что арх. Никон тяготился своей внешне появившейся «харизмой» борца с «Афонской смутой» и крайне неохотно после 1913 г. высказывался на эту тему. По тону выступлений заметно, что владыка оскорблен «жидовскими и лжепатриотическими» газетами и лично его «оппонентом имябожником А. Булатовичем» — человеком «неискренним, который не ищет истины, а занимается лишь словопрением, всеми правдами и неправдами стараясь одержать верх над противником»<sup>1</sup>.

Важно отметить, что в период до начала афонских событий владыка Никон печатал вполне проимяславские материалы, не находя в них ничего еретического. Так, в «Троицких листках» за 1896 г. мы находим следующее высказывание: *«Имя Божие есть всегда свято, им совершаются наши спасительные таинства; им запечатлеваем верность наших клятв и обещаний; им поражаем врагов видимых и невидимых. Имя Божие есть то же, что непостижимое Существо Божие, открывающее Себя людям»*<sup>2</sup>.

Свящ. П. Флоренскому и И. П. Щербову принадлежит заметка *«Архиепископ Никон — распространитель ереси»*<sup>3</sup>, напечатанная в «Голосе Москвы» за подписью М. А. Новоселова. В ней разбирается статья газеты «Колокол» «Не подлог ли?», трактующая о ереси «имябожия», или «иларионовщины», обнаруженной автором помимо Афона и в Оптиной пустыни, которая в 1913 г. опубликовала брошюру И. М. (иеромонаха Моисея) «Как научиться Иисусовой молитве». В этой книге «Колокол» находит места «неслыханные по своей кощунственности», «сумасбродное» учение, могущее привести искренне верующих людей на «край гибели» и даже в хлыстовство. Брошюра пытается, по мнению «Колокола», «вести в религию *антиномизм*» (для автора это означает «необязательность нравственной жизни»: «твори какие хочешь мерзости, какие угодно сту-

<sup>1</sup> Русский иннок. 1913. № 21. С. 1324.

<sup>2</sup> Троицкие листки. 1896. Т. 5. С. 37.

<sup>3</sup> Голос Москвы. 1913. 17 июля. № 164. Содержится также в т. 3 (1) Собр. соч. свящ. П. Флоренского: В 4-х т. Т. 3 (1). С. 348–350.

додеяния, но если ты при этом повторяешь имя Божие, то все это освящается»). Однако знакомство с брошюрой иеромонаха Моисея раскрывает ее генетическую связь с известной книгой «Откровенный рассказ странника о благодатном действии молитвы Иисусовой», напечатанной в «Троицком слове» за 1911 г. с цензурного разрешения и с одобрительным предисловием арх. Никона. Об этой замечательной книге владыка Никон пишет, что она является плодом духовного опыта смиренного подвижника молитвы, просвещенного благодатию». «Надеемся, что православные русские люди прочтут их («Рассказы странника». — О. Л.) с пользой для своей души», — заключает владыка Никон свое предисловие. И именно с этой книгой исключительно схожи высказывания иеромонаха Моисея, в которых «Колокол» обнаруживает следы несомненной ереси. Помимо буквальных заимствований из «Откровенных рассказов странника» брошюра о Моисее содержит следующее высказывание, которое заставило разразиться «Колокол» филиппиками: «Имя Иисуса Христа содержит в себе самосушущую и самодействующую силу». В «Рассказах странника» эта же мысль выражена так: *«Имя Иисуса Христа, призываемое в молитве, содержит в себе самосушущую и самодействующую благодатную силу»*.

Сравнив оба издания, напечатанные в 1911 и в 1913 гг., о. П. Флоренский и И. П. Щербов заключают: «Итак, в 1911 г. арх. Никон разделял и распространял те мысли, которые в 1913 г. приводят в ужас сотрудников и редакцию «Колокола» и для искоренения которых на Афоне высокопреосвященному Никону потребовалась теперь помощь войск».

Единственной статьей, которая раскрывает богословско-философскую позицию арх. Никона, является его доклад Св. Синоду *«Великое искушение около Имени Божия»*<sup>1</sup>, опубликованный в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» вместе с работами арх. Антония и С. Троицкого, который содержит крайне номиналистический взгляд на Имя Божие. В этой работе, как и в других своих печатных выступлениях, арх. Никон призывает монахов прежде всего к смирению и отказу от богословских рассуждений на столь сложную тему. «Восторжествует враг Церкви или же смирение иноческое победит его?...» — вопрошает он. Учение имяславцев, которое выражается в словах «Имя Божие есть Сам Бог», он называет «доселе Церковью не рассмотренным, а потому и в ее вероизложениях ни положительно, ни отрицательно не сформулированным». Учение это темно и неясно, *особенно для простеца*. Породил его схимонах Иларион, который сам утверждал, что он «поставил этот догмат в таком виде, в каком он не встречается нигде, кроме о. Иоанна Кронштадтского», хотя якобы всегда содержался Церковью, только сокровенно.

<sup>1</sup> Церковные ведомости. 1913. № 20. С. 853–869.



Далее арх. Никон излагает те позиции, с которых он собирается разбирать новоявленное учение. Догматы, несмотря на всю их таинственность и непостижимость для ума, *«никогда не противоречат законам нашего разума»*, чисто схоластически заявляет арх. Никон, невзирая на очевидную непостижимость и превышение естественного разума основных христианских догматов. Но арх. Никон считает, что и «догматы должны быть логически непротиворечивы», чего он не может сказать об учении о. Илариона. Итак, главная неправильность «нового догмата» в его логической противоречивости.

Ниже арх. Никон дает определение имени: *«Имя есть условное слово, более или менее соответствующее тому предмету, о коем мы хотим мыслить; это есть необходимый для нашего ума условный знак, облекаемый нами в звуки (слово), в буквы (письмо) или же только умопредставляемый, отвлеченно, субъективно мыслимый, но реально вне нашего ума не существующий образ (идея)»*. Уже это определение делает учение имяславцев совершенно неприемлемым для арх. Никона. Имя только указывает на какие-либо свойства предмета, но ни духовно, ни материально не существует. Оно подобно идеальной точке, линии, кругу в математике; экватору и меридиану в географии. В этом *сущность* имени. Всеобъемлющим же признаком Бога является всесовершенная духовная личность. В этом и состоит основное логическое противоречие нового догмата: реальнейшее Существо, самобытная Сущность, всесовершеннейшая Личность Бог не может быть тем же, что не существующее ни материально, ни духовно имя. Иначе говоря, имябожники учат, что *«нереальное имя есть реальнейшее Существо»*. «Такого логического противоречия и взаимного отрицания двух понятий наш разум, как отображение разума Творческого, принять не может».

Ересь является и утверждение имябожников, что Имя Божие неотделимо от Бога. На самом деле любое имя, в том числе и Божие, как отвлеченное умопредставление, всегда может быть отделено в процессе мышления от предмета, которому усвоится, — пишет далее арх. Никон, не замечая, что сам впадает в пресловутое логическое противоречие: как может несуществующее реально имя быть отделенным? Как оно может существовать в уме без предмета? Всякое слово о Боге и Имя Божие является ограниченным и условным, только приближением понятия о Боге к нашему уму, но не тождеством. Необходимо признать, что наша мысль и идея о Боге одно, а Существо Божие — другое. Бог в Существо Своем неименуем, и все имена Его только слова, указующие на то или иное Его свойство. Например, еврейский «Сущий» (Иегова) и русский «Бог» указывают на Его вечность, Приснобытие (здесь фактическая ошибка, ибо имя «Бог» указывает не на вечность, а на полноту бытия, от слова «богатый»). Даже самое всеобъемлющее человеческое слово — всего лишь благоговейная мысль о Боге, наше субъективное представление, мысленный образ Божий, умопредставляемая икона, а

не Сам Он по Своему Существо. И не от звуков имени (отвлеченная идея), а от *Самого Бога* льется луч благодати на молящегося человека. Имя же необходимое для человеческого мышления условие, облекающее его мысль в наше слабое слово, что для Бога не нужно. «Повторяю», — возвращается вновь к своей основной мысли арх. Никон, — «для нас Имя Божие есть только *слабая тень* одного из свойств или состояний Божиих, отмеченная в нашем слове или мышлении; мы и тени воздаем должное почитание, как иконе<sup>1</sup>... но не дерзаем отождествлять сию тень с Самим Богом и говорить, что “Имя Божие есть Бог”. На это не дает нам право *простой, здравый разум*»<sup>2</sup>.

Итак, Бог есть Личность, а идея — отвлеченность, субъективное представление, хотя и внушенное, открытое Богом человеку. К чему же приходят имябожники, отождествляя Имя Божие и Бога? *С логической необходимостью* из этого следует, что как существо Божие Само есть Бог, так и имя Его есть Бог соответственно, Имя отделяется имябожниками в *особую от Бога Личность*, т. е. имяславцы приходят к двоебожию, введению четвертой ипостаси. Здесь и далее владыка Никон начинает повторять обвинения о. Хрисанфа и богословов Халкинской школы. «Конечно, они протестуют против такого понимания, но здравый разум требует признания такого вывода с неумолимой логикой». Имябожники и видят подобную недостатку строго логических построений в их ереси, а посему они пускаются, с одной стороны, в мистику, а с другой — ищут всюду авторитетов, чтобы, не входя в рассмотрение вопросов по существу, подкрепить свое учение их словами. Странно, что православный епископ как бы с некоторым осуждением говорит о мистике имяславцев и их приверженности Св. Преданию.

<sup>1</sup> Это выражение свидетельствует, что арх. Никон вполне схоластически видит в иконе только изображение Божие, лишенное всякой божественной реальности.

<sup>2</sup> Читая статью арх. Никона, в этом месте свящ. П. Флоренский сделал следующее замечание: «...Что за странная аргументация в устах Епископа и даже “Архи...”. — Ему говорят от Писания и от Предания, а он ссылается на “простой, здравый разум”». Что осталось бы от любого догмата, если бы прилепить к нему никоновский критерий, — он же и толстовский. “Неслиянно и неразлучно”, “Дева и Матерь”, “Единосущный”, “вид хлеба, а на самом деле Тело Христово” и т.д... Разум Никона вовсе не есть что-то заведомо доброкачественное, чтобы выдаваемый им похвальный лист самому себе сам по себе был убедительным... Если рассмотреть хорошенько, эта апелляция есть не что иное, как ссылка на суждение толпы, от одобрений которой философ краснеет, а популярный болтун торжествует и делается дерзким (И. Кант). Но ссылаться со стороны Никона на свой “простой, здравый разум” не только нескромно и малоубедительно, но и решительно ложно... *Имяборчество* само по себе есть прямое доказательство не простоты и не здравости разума, — симптом опасной душевной болезни, близкой к неврастении и истерии, — особого функционального расстройства нервной системы» (Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). С. 317–318).



Не согласен арх. Никон с утверждением имяславцев, что в учении о духовной жизни опыт важнее науки. «Жизнь духовная одно, а точное изложение веры другое». Излагать учение о божественности Имени Божия есть дело православного богословия, а не аскетики. Потому этим делом должны заниматься высокоученые мужи духовных академий, а не инокешенные монахи (в другом месте<sup>1</sup> арх. Никон называет собрание иноков Андреевского скита, в результате которого прежний игумен был отстранен от своей должности, «самочинным собориком 302 полуграмотных монахов» и др.)<sup>2</sup>.

Далее арх. Никон «разбирается» с главным авторитетом имяславцев о. Иоанном Кронштадтским. Оказывается, все высказывания его книги «Моя жизнь во Христе» — не подлинные записи о. Иоанна, а пересказ его общих мыслей, но не точных слов, который появился в переводе с английского языка. «Англичанин... изложил сии мысли о. Иоанна по своему, при печатании русского же перевода о. Иоанну *не было времени* точнее вчитаться в текст перевода и лучше оформить свои мысли в догматическом отношении». Если бы о. Иоанн был жив к моменту начала «Афонской смуты», он, без сомнения, разъяснил бы свои выражения и отверг имябожников, как некогда иоаннитов, которых «не стеснясь предавал открыто анафеме». Такое толкование воззрений о. Иоанна является, естественно, оскорбительным для памяти великого пастыря, благоговейное отношение которого к имени Бога и святых Его было совсем не случайно.

Осуждает арх. Никон и сам метод подбора имяславцами высказываний святых отцов. Почти все они не относятся к делу, в результате чего о. Антоний (Булатович) в своей «Апологии» вынужден постоянно прибегать к интерполяциям и натяжкам.

Существенным в статье арх. Никона является характерный для всех имяборцев «антипаламизм». Оказывается, все ссылки о. Антония (Булатовича) на св. Григория Паламу бесполезны. Бог (Θεος) и Божество, Божественность (Θεότης) абсолютно различны. В Пятом определении против Варлаама, находящемся в греческой Триоди, «говорится о Божественности, а не о Боге», о чем о. Булатович, «по-видимому, вовсе не подозревает». Через всю книгу Булатовича проходит очевидное для арх. Никона смешение Бога и божественности. Бог есть Всесовершенная Личность, а божественность — качественность предмета, но не Бог.

<sup>1</sup> Никон, архиепископ. Новое выступление А. (Булатовича) // Русский вестник. 1913. № 21. С. 1332.

<sup>2</sup> Здесь о. П. Флоренский замечает: «Никон-монах, обещавшийся отдалиться «мистике» и сего не выполняющий, — чванится наукой, которую даже не нюхал. Какое нахальство! И это пред людьми, не только не ниже стоящими, но зачастую и выше его по образованию и бесконечно выше по духовной опытности» (Т. 3 (1). С. 321).

Таким образом, арх. Никон очевидно склоняется к ереси Варлаама и Акиндина, отрицавших божественность энергий Божиих и единство их с Богом. То же можно сказать и об обвинении имяславцев в двоебожии. Оно полностью повторяет обвинение св. Григория Паламы его противниками, говорившими, что если энергии есть Бог, то, следовательно, Палама признает двух богов. Соответственно, на Константинопольских соборах Паламу, как и имяславцев, обвиняли в двоебожии и многобожии.

Также арх. Никон обличает имяславцев и в пантеизме. Веровать в имена (эти знаки отвлеченных уопределений, символы, элементы нашего мышления, существующие только субъективно в нашем сознании) и называть их Богом означает низводить Существо Божие не только в область сотворенных, ограниченных тварей, но и в область реально — ни духовно, ни материально — не существующих, а лишь отвлеченно мыслимых понятий. «Это будет уже какой-то *идейный пантеизм*».

Обосновав догматическую «невесомость» имен Божиих, арх. Никон стремится «реабилитировать» их в области психологии. В душе молящегося Имя Божие *как бы* соединяется с Богом, наполняется благодатью. Церковь «именует Имя Господне сладчайшим, всечестным, великолепным, достопоклоняемым, ибо оно говорит о пресладком и всещедром Иисусе нашему сердцу». Имя Божие есть некий, «конечно, несовершенный мысленный образ Божий, и ему, как бы чудотворной иконе, присуща некая сила Божия, как проявление того или иного свойства Божия». Итак, Имя Божие имеет только психологическое значение и не содержит в себе Божества. Оттого не Именем Божиим совершаются таинства в Церкви (считать так — значит мыслить по-латински. Арх. Никон вспоминает об *opus operatum* Тридентского собора, который определил таиносовершенительные формулы, произнесение которых означало совершение таинства). И вновь арх. Никон проявляет свою непричастность к паламитскому богословию, обвиняя, как в ереси, имяславцев в том, что они учат будто «самое действие Божие есть Бог». Арх. Никон соглашается считать Богом только Существо Божие, впадая тем самым уже не в мнимое, а подлинное латинство (варлаамитство).

Самой «ученой» является третья, заключительная глава статьи арх. Никона. Здесь автор углубляется в область еврейской филологии, выясняя, что слово «Шем» (имя) и многочисленные выражения Ветхого Завета, содержащие это слово, легко объясняются особенностями еврейского языка. «Имя твое», например, употреблялось вместо «ты», как в русском языке в знак почтения мы говорим «Вы», «Ваша светлость», «Ваше сиятельство», «Ваше величество» и т. д. Далее арх. Никон утверждает, что гебраисты уже давно установили, что слово «Шем» используется в значении «слава», «знак», «память», «памятник». Это слово — метонимия, часть, употребляемая вместо целого. Арх. Никон, видимо, не замечает, что эти переводы вовсе не ограничивают, а еще более



обогащают значение слова «Шем», что так ярко позже подчеркнул П. Ф. Эрн. Арх. Никон считает, что вместо «Хвалите Имя Господне» можно читать и писать «Хвалите Господа», вместо «Имя Божие» — «Бог». Те же, кто мыслит Имя Божие как нечто реальное, а не умопредставляемое только, впадает еще и в грубо чувственный натурализм, ибо для практикующих это учение незаметно для них самих «Имя Божие становится Богом, как бы отделяясь от Самого Бога». Тогда им можно действовать как магическим средством и талисманом.

Итак, мы видим, что арх. Никон соглашается со всеми обвинениями, высказанными имяборцами в адрес афонского движения, а именно: в их двубожии и многобожии, пантеизме, латинстве, магии и даже почти в хлыстовстве («грубо чувственное учение»). Подводя итог, арх. Никон выясняет следующие уклонения имябожников:

1. Под словом «Бог» они разумеют не Личность, а нечто пантеистическое, ибо для них всякое свойство Божие, действие Божие, слово Божие, даже самая молитва есть Бог.

2. Всем именам, словам и действиям Божиим они придают особый мистический смысл, в силу которого все это и почитают Богом.

3. Во всем этом они усматривают некий сокровенный смысл, в который они слепо веруют. Эту веру они пытаются оправдать учением, что мистические тайны, открывающиеся им, непостижимы для ученых богословов, которые неопытны в духовной жизни и не в состоянии судить о ее мистической стороне.

«Вопрошаю: можно ли со строго церковной точки зрения допустить такое как бы обособленное от общего учения Церкви учение?..» — завершает свою статью арх. Никон.

Таким образом, при рассмотрении статьи арх. Никона можно сделать вывод, что философско-богословскими предпосылками, которые автор воспринимает как несомненно православные и исходя из которых он разбирает все учение имяславцев, являются:

1. Номиналистическое учение об имени как условности, реально не существующей, но необходимой лишь для общения людей и называния вещей, их окружающих.

Не делает арх. Никон исключения и для имен Божиих.

2. Стремление опровергнуть учение имяславцев чисто логически, находя в нем противоречия законам разума (прежде всего закону тождества, согласно которому реальнейшее Существо Бог не может быть неестественным, номинальным именем).

3. Согласие сохранить за Именем Божиим только психологическое значение, важное лишь для «жизни нашей души, нашего внутреннего человека», ибо «душа наша так устроена, что при каждом имени, какое она слышит, ей как бы представляется уже и духовный образ того, чье имя произнесено».

4. Игнорирование «энергийного богословия». Последовательное различение Бога и Божества как Личности и принадлежности. Отказ называть энергии Божии Богом. Богом может именоваться только Сущность. Соответственно, владыка Никон не допускает никакой возможности «обожения» человека в молитве и любой иной формы приобщения к Богу, кроме сущностной.

Можно заметить, что ни один другой доклад (арх. Антония (Храповицкого), С. Троицкого) не проявляет в такой наглядности номинализм и антипаламизм имяборческой позиции, как статья арх. Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия». Следует заметить при этом, что арх. Никон старательно избегает называть воззрения имяславцев ересью, но только «обособленным учением».

Наиболее ярко указанные моменты проявляются в последующих работах арх. Никона, написанных в пылу полемики, в которых ярмо еретичества уже прочно закреплено за имяславцами. Помимо обвинений о. Антония (Булатовича) и единомысленных с ним «имябожников» в «самочинии мысли, не искавшей «окормления» у Церкви», «недостатке церковности в воспитании», непослушании, ввергающем имяславцев в заблуждение, арх. Никон вновь формулирует «православное» учение об Именах Божиих. В выражении о. Антония (Булатовича): *«Я чужд как почитания Имени Божия за Сущность Его, так и почитания Имени Божия отдельным от Самого Бога»* — владыка Никон обнаруживает очередное логическое противоречие: *«Выходит, что Имя Божие есть Сам Бог, но не Сущность Его: да ведь это то же, что сказать: Бог не есть Бог!..»*<sup>1</sup> Ересью арх. Никон считает суждения о. Антония, что Богом можно именовать что-то еще, кроме Сущности Божией. Ересью он считает и учение об «обожении» человека. «Булатович толкует, что Божие слово обожествляет человека... Как же, наконец, он сам понимает слово “Бог”? Нельзя же в одном случае понимать это слово как Сущность Божию, в другом — только Имя, отрекаясь от понимая Сущности». Особенно неприятно арх. Никону, что некоторые высокоученые богословы оказались в лагере имяславцев. Так, о проф. М. Д. Муретове он замечает, что в своем частном письме, которое и не предназначалось для печати, он вовсе не собирался поддерживать имябожников как таковых. Тем более что оно было написано до Синодального Послания под первым впечатлением от «Апологии» Булатовича, которая первоначально даже на самого арх. Никона произвела располагающее впечатление. Разобравшись более глубоко в этой книге и познакомившись с личностью о. Антония, он увидел в нем только «вчерашнего гусара-иеросхимонаха», который по военной привычке захотел взять имя «нового богослова», произвести впечатление своей «Апологией» и стал сочинять новый догмат.

<sup>1</sup> Никон, архиепископ. Новая защита имебожничества // Святое Православие и именобожническая ересь. С. 266.



«Так явилась ересь имябожников»<sup>1</sup>. В учении имяславцев арх. Никон хочет видеть лишь мудрование ослепленных невежеством простецов, изобретенный новый догмат, о котором и не слыхивали православные богословы.

С грустью взирает арх. Никон на процесс либерализации, который захватил все российское общество и даже область богословия. Он замечает, что еще недавно никакая ересь имябожников просто не могла быть допущена самим государством. А сегодня «всякий, кому вздумается, не изучивши богословских наук не только в духовных школах, но хотя бы и дома под руководством добрых наставников, начитавшись без разбора книг, хотя и духовных, и полезных, но без надлежащей подготовки, уже мнит себя “богословом”, полагает, будто он вправе излагать новые догматы, истолковывать учение православной веры и впадает в ересь, пообразая, что он-то и защищает истинную веру... Не печально ли это явление?» Вслед за арх. Антоном (Храповицким) владыка Никон ставит деятельность имяславцев в один ряд со случаями ренегатства, характерными для начала XX столетия: например, с извержением из сана иеромонаха Павла (Усмарцева) за отречение от «формальной, консисторской, синодальной» Церкви. Ни о каком богословском диалоге с имяславцами речи быть не может, ибо они вступили на путь обособления и отвержения Церкви. Вопрос об Имени Божием требует не только специальных богословских знаний, но и осведомленности в области философии, патрологии и др. Дело же монаха — смирение. И непозволительно простецам «пускаться в догматические исследования: это дело выше нашего ума!» Не нужен никакой Собор для разбора учения имяславцев, ибо учение это и без того достаточно разобрано и осуждено Православной Церковью в лице двух Вселенских патриархов с их Синодом из 12 митрополитов, Патриарха Антиохийского (в личной беседе с арх. Никоном) и Св. Синодом Российской Церкви. Голос Церкви основан на учении II Вселенского собора, осудившего евномиянство (арх. Никон следует за С. Троицким), и потому вопрос уже решен и закрыт Церковью во всей ее вселенской полноте. Возвращение в лоно Церкви ересиарха о. Антония (Булатовича), видимо, невозможно. И единственное, на что надеется арх. Никон, — это на раскаяние монахов-простецов, увлеченных своими пожаками. «Мы надеемся, что они... примирятся с Матерью-Церковью и отвергнут осужденное ею лжеучение»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Никон, архиепископ. Новое выступление А. Булатовича // Русский иннок. 1913. № 20. С. 1330.

<sup>2</sup> Там же. С. 1334.

\* \* \*

Наиболее серьезным, богословски аргументированным и отчетливым по своей философской позиции изложением имяборческой концепции являются, вне сомнения, многочисленные работы С. В. Троицкого<sup>1</sup>, напечатанные в 1913–1916 гг. как отдельными изданиями, так и в журналах «Церковные ведомости», «Миссионерское обозрение», «Итоги жизни» и др. Серьезным оппонентом воспринимали его и сами имяславцы. «В лице г-на Троицкого, — пишет о. Антоний (Булатович), — противники божественного достоинства и божественной силы Имени Господня при-

<sup>1</sup> С. В. Троицкий (1878–1972) — крупный ученый в области церковного права, общепризнанный канонист. Родился в семье преподавателя Томской Духовной семинарии. В 1871 г. окончил духовное училище. В 1897 г. Тверскую Духовную семинарию. В 1900 г. — Санкт-Петербургский археологический институт и параллельно в 1901 г. Санкт-Петербургскую Духовную академию со степенью кандидата богословия. С 1901 г. по 1915 г. являлся преподавателем Александро-Невского Духовного училища. С 1906 г. причислен к канцелярии обер-прокурора Синода и назначен членом редакции «Церковных ведомостей». С 1909 г. — член комиссии при учебном комитете Св. Синода по древним языкам. С 1910 г. неоднократно с научными целями командировался в Болгарию, Сербию, Германию и на Афон. 27 мая 1913 г. защитил магистерскую диссертацию «Второбрачие клириков: историко-каноническое исследование». В это же время (16 мая) вместе с арх. Никоном был командирован на Афон для усмирения «Афонской смуты». Неоднократно делал доклады Св. Синоду по «ереси имябожников». В 1914 г. был направлен в Московскую Синодальную канцелярию для представления сведений по делу «имябожников». В 1913–1916 гг. выходят многочисленные статьи С. Троицкого, посвященные этому вопросу. С 1915 г. С. Троицкий — чиновник особых поручений при обер-прокуроре. Принимал активное участие в работе Поместного собора 1917–1918 гг., являлся начальником отдела канцелярии Собора в Киеве. До 1920 г. преподавал в Новороссийском университете. В 1920 г. эмигрировал в Югославию, где стал профессором юридического и богословского факультетов Белградского университета. В 1924 г. защитил докторскую диссертацию. В эти годы постоянно принимает участие в комиссиях Министерств просвещения и юстиции Югославии. Проф. С. В. Троицкий всегда оставался в юрисдикции Московской патриархии, обосновывая каноническую неправоту Карловацкого раскола. В 1930 г. прекращает связь с Парижским богословским институтом, в котором преподавал церковное право с 1928 г., в связи с переходом его в юрисдикцию Константинопольской патриархии. В послевоенные годы С. В. Троицкий многократно посещал советскую Россию, работая в Москве, Ленинграде и Загорске. В 1961 г. Совет Московской Духовной академии удостоил его докторской степени. Скончался на 95-м г. жизни в Белграде. Научная библиография насчитывает около тысячи работ (наиболее подробные сведения содержатся: *Арх. Иринеи (Середний)*. Профессор С. В. Троицкий; его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. 1974. № 12. С. 217–224). По некоторым свидетельствам, в своих послевоенных встречах в России жалел о том, что участвовал в имяславских спорах // *Философия языка и имени в России: Материалы круглого стола*. М., 1997. С. 19.



обрели себе наиболее искусного и научного выразителя и защитника их мнений». С. Троицкий стал «обвинителем «имябожия» перед судом церковно-общественного мнения» и, «увлекшись своею духовно-прокурорскую ролью, он сошел с того пьедестала беспристрастия, на котором он до известной степени стоял до своей поездки на Афон»<sup>1</sup>. Действительно, очевидна эволюция воззрений Троицкого от умеренного номинализма и признания частичной правоты за имяславцами, к крайним формам осуждения «ереси». О «Тезисах», приведенных в конце его доклада Св. Синоду «Афонская смута»<sup>2</sup>, священник П. Флоренский пишет, что они к «антониевским (Храповицкого) антитезисам относятся так же, как полуарианские антитезисы Афанасия Великого<sup>3</sup> к вульгарным арианским». В них «чувствуется примирительность тона, отсутствие личных счетов и знакомство с вопросом»<sup>4</sup>, чего нельзя сказать о статьях арх. Антония (Храповицкого). Но в течение последующих месяцев С. В. Троицкий стремительно эволюционировал в сторону все большего отрицания имяславия и потерял прежнюю объективность. Об «Афонской смуте» тот же о. П. Флоренский говорит, что хотя эта статья напоена тонким ином и лишь с виду с добрым намерением написана, она все же лучшая из всего того, что было написано имяборцами о спорах об Имени Божием. «Большого от нашей протестантствующей иерархии ждать нельзя. Поэтому надо желать, чтобы противники сошлись на этих антитезисах, и надеяться, что это будет лишь актом «икономическим»»<sup>5</sup>. Последующие работы, в особенности же капитальный труд «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники»<sup>6</sup>, «Учение Афонских имябожников и его разбор»<sup>7</sup>, «Защитники имябожников»<sup>8</sup> и др.<sup>9</sup> лишены всякого тона примирения. «В порыве преследования «имябожников» он [С. В. Троицкий] предал забвению те положения, которые он раньше разделял, и стал проводить в своих последующих сочинениях ту мысль, что имябожники суть крайне опасные еретики, которых следует преследовать и церковным судом вплоть до отлучения от Церкви включительно, и государственной властью»<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> О. Антоний (Булатович). Имя Божие в понимании и толковании св. Григория Нисского и Симеона Нового богослова // Миссионерское обозрение. 1916. № 5–6. С. 25–26.

<sup>2</sup> Прибавление к Церковным ведомостям. 1913. № 29. С. 882–909.

<sup>3</sup> Может быть, описка. Скорее всего, имеется в виду св. Василий Великий.

<sup>4</sup> Флоренский П., свящ. Собр. соч. Т. 3 (1). С. 296.

<sup>5</sup> Там же. С. 29–297.

<sup>6</sup> Церковные ведомости. 1913. № 37–51.

<sup>7</sup> Миссионерское обозрение. 1914. № 2.

<sup>8</sup> Церковные ведомости. 1914. № 5–7.

<sup>9</sup> См. перечень работ С. В. Троицкого в библиографии в конце книги.

<sup>10</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. Имя Божие в понимании и толковании св. Григория Нисского и Симеона Нового Богослова // Миссионерское обозрение. 1916. № 5–6. С. 25–26.

Интересно упоминание о. Антонием (Булатовичем) и самим С. В. Троицким об их встречах, которые имели место до опубликования «Послания Св. Синода». С. В. Троицкий рассказывает, что ему удалось убедить о. Антония в неправомерности некоторых положений его «Апологии», и он обещал их исправить, чего не сделал<sup>1</sup>. С другой стороны, о. Антоний вспоминает, что еще не задолго до написания своей статьи «Афонская смута» С. В. Троицкий не имел представления о сущности споров и просил о. Антония разъяснить ее. «Познакомившись с образом мысли имяславцев и пониманием нами тезиса: "Имя Божие есть Сам Бог", он сказал: "Да, конечно, психофизически это так". Это было сказано при свидетелях»<sup>2</sup>.

Действительно, С. В. Троицкий допускал частичную правоту имяславцев не только в своей первой работе, но и в последующих статьях. В «Афонской смуте» он *согласился с основной мыслью имяславцев, что Имя Божие, понимаемое в смысле Божественного откровения, есть Божество (энергия Божия)*, чем вступил в противоречие с Синодальным Посланием, о чем подробнее будет сказано ниже. Даже по возвращении из «карательной экспедиции» С. В. Троицкий заявлял, что исповедание о. Антония (Булатовича) «ничего явно неправославного не заключает»<sup>3</sup>. Но, во-первых, С. Троицкий справедливо замечал, что сам о. Антоний эволюционировал в сторону более корректного использования богословской терминологии и отказался от наиболее крайних своих суждений; а, во-вторых, «имябожничество» вовсе не ограничивается писаниями о. Антония, но имеет по меньшей мере еще одно значительно более радикальное направление, представленное рядом святогорцев.

Очевидно, что С. Троицкий знакомился с вопросом о почитании Имени Божия «по ходу дела». Если в «Афонской смуте» основным обвинением в адрес афонитов у него выступает уличение их в ереси Варлаама, а также повторение мнения халкинских богословов о магии и пантеизме имяславцев, то впоследствии главным становится выявление в их учении евномианства, о котором в «Афонской смуте» даже не упоминается.

Наконец, нельзя не отметить и того, что вопрос о почитании Имени Божия, как относящийся к сфере мистического богословия, был чужд научным интересам *канониста* С. В. Троицкого. Это тонко заметил митр. Вениамин (Федченков) в своей книге «Отец Иоанн Кронштадтский»: «Наконец, еще расскажу о моем разговоре в вагоне с тем самым сотрудником по борьбе с "имябожниками" Тр[оицкий]м... Шел у нас разговор об

<sup>1</sup> Троицкий С. В. Новая позиция о. Антония (Булатовича) // Святое Православие и именобожническая ересь С. 221.

<sup>2</sup> Миссионерское обозрение. 1916. № 5–6. С. 26.

<sup>3</sup> Троицкий С. В. Новая позиция о. Антония (Булатовича) // Святое Православие и именобожническая ересь. С. 221.



имяславии и имябожии. Между прочим, он спрашивает меня: "Почему это вы (он разумел не меня одного, конечно) так интересуетесь этим вопросом? Я — не пойму!" "Вот это-то и удивительно, что Вы, один из самых активных борцов в этом деле, а не задумывались над тем: почему многие горячо заинтересованы в нем?! Всякому известно, что в корне различных споров лежит прежде всего какая-нибудь психология! И ее непременно нужно уяснить прежде всего. А тогда понятнее будет и та философия, которая оттуда взяла корни свои!" Такой разговор произвел на меня безотрадное впечатление! *Борется против Имени Божия, а сам (нужно думать) молитвы Иисусовой не творил!*<sup>1</sup>

После 1916 г. С. В. Троицкий совершенно отошел от афонского спора, не интересовался им и, по некоторым устным источникам, в конце жизни сожалел о крайней позиции, занятой им в разрешении этого богословского вопроса.

Статью «*Афонская смута*» (первый в хронологическом отношении текст, посвященный имяславью) С. Троицкий начинает кратким описанием событий, легших в основу споров об Имени Божием на Афонской горе. Причиной их послужила книга о. Илариона «На горах Кавказа», которая не только была пропущена духовной цензурой, но и в течение нескольких лет читалась и одобрялась, не возбуждая упреков в неправомерности. С. Троицкий замечает, что те места, которые потом возбудили столько споров, не имеют *ничего соблазнительного, кроме некоторых неудачных и неточных выражений*, если их рассматривать безотносительно к последующей аргументации. Даже учение о. Илариона о том, что Имя Господа Иисуса Христа *как бы* воплощается в сердце молящегося и человек ясно ощущает внутренним чувством своей души Самого Господа, С. Троицкий признает правильным описанием внутренних переживаний, так как закон «предметности мышления» обязателен для человеческого сознания. Однако молитва является практическим, а не теоретическим видом деятельности нашего духа. Потому пока о. Иларион стоял на практической почве «умного делания», он повторял лишь то, чему учит вся Церковь. К несчастью, он был вынужден стать на несродную ему теоретическую, метафизическую почву — здесь мысль его стала беспорядочна и неверна. Причиной начала перехода споров в теоретическую фазу С. Троицкий считает появление несколько *тенденциозной* рецензии инока Хрисанфа (Минаева), обвинившего о. Илариона в том, что он «номинальное и невещественное "имя Иисус" олицетворяет в живое и самое существо Бога». Именно инок Хрисанф практический вопрос о том, как должно молиться, переводит в теоретический вопрос об отношении Имени Божия к Существо. О. Иларион не умеет богословски точно объяснить правильно подмеченный и описанный им пси-

<sup>1</sup> Вениамин (Федченков), митрополит. Отец Иоанн Кронштадтский. С. 698.

хологический факт и создает, в ответ о. Хрисанфу, «совершенно еретическую теорию об имени как о какой-то особой сущности, объединяющей с Божеством так же, как объединяется с ним человеческая природа Христа». О. Иларион не имеет даже твердого понятия имени: то он говорит о психофизическом акте именованя, то об имени как сочетании звуков и букв — *но ни то, ни другое не может быть единым с Богом*.

Поддержка авторитетным журналом «Русский инок» имяборцев заставила афонцев «мобилизовать все свои небогатые и невысокие по достоинству научные силы» и даже привлечь к защите своего учения некоторых «высокопросвещенных российских богословов». С долей высокомерия говорит С. Троицкий о них как о людях, любящих «разыгрывать роль оппозиции церковной власти», которые в частном афонском недоразумении неожиданно увидели *«какое-то новое откровение и в то же время не сознанную глубочайшую философскую теорию, новый платонизм, идеализм, реализм, мистицизм и прочее, и прочее»*, а в афонских имяславцах — *«продолжателей паламитов XIV в.»*.

Вместе с тем С. Троицкий выделяет два направления в «Афонском деле»: *первое*, возникшее благодаря упомянутым «высокопросвещенным богословам», которые подали о. Антонию (Булатовичу) ряд мыслей, ему до того неизвестных; и *второе*, созданное непосредственно невежественным афонскими монахами, которые пришли к обожествлению самого имени, то есть самих звуков и букв слова «Иисус». Однако ясное, логичное мышление не является достоянием ни одного из этих направлений. Оба эти течения «победоносно» разоблачает С. Троицкий.

Он начинает со второго, как «более простого и элементарного». Опровергать это учение нет нужды, ибо это давно сделано Церковью. Оно было распространено уже в языческом мире, а под его влиянием и в иудействе в период его упадка. Церковь осудила его как *магизм*, который коренился в человеческом невежестве и слабости и вытекающем отсюда стремлении достичь больших результатов, не затрачивая своих сил. Имя-божие — течение, родственное учению Симона Волхва и волхва Елимы, т. е. гностицизму, с которыми борются уже «Учение двенадцати апостолов», «Послание Варнавы», «Пастырь Ермы». Гностики в качестве «магического имени» использовали и имя «Иисус». Учение о магическом действии имен Божиих составляло чуть не главное его содержание, почему оно казалось особенно опасным для Церкви. Неоплатоническая философия поддерживает это учение, а Святые Отцы многократно встают против него. Запрещение веровать в Имена Божии находится как в канонических сборниках Восточной Церкви («Номоканон» патриарха Фотия, «Синтагма» Властара, Номоканон при Большом Требнике), так и в писаниях блаж. Августина, Иоанна Златоуста, Григория Великого, Василия Великого, Ефрема Сирина. *«Вера в действительность имен Божиих и святых самих по себе является одним из видов суеверия, к которому так склонны необразованные люди»*. Она принадлежит к



идолопоклонству и магизму. Верой в имена Божии проникнуты «Зогар» и «Каббала». Этой вере не чужды и афонские монахи.

Более серьезной представляется концепция о. Антония (Булатовича), неподимая к простому суеверию. Разбору ее и посвящена основная часть статьи С. Троицкого. Прежде всего он «опровергает» выгодную для имяславцев мысль, что они суть продолжатели древних паламитов (да то они не имеют ни малейшего права!), и, по обратному принципу, обвиняет их именно в *ереси Варлаама*. Действительно, Церковь всегда учила, что Откровение божественно, и Имен Божиих отсюда никогда не исключала. Но имяславцы говорят о божественности имен не как части Откровения (тогда в их учении не было бы ничего нового), а в их самостоятельном значении. Верно и то, что паламиты употребляли слово «Бог» не в обычном узком, а широком смысле — для обличения ереси Варлаама, учившего о тварности проявлений энергий Божиих, чего в начале XX века уже никто не делает. А это означает, что имяславцы не имеют права так расширительно использовать слово «Бог».

Далее С. Троицкий рассуждает о разграничении Θεός и Θεότης. Паламиты всегда говорили лишь о божественности энергий Божией, а не о том, что она есть само Существо Божие, что *она есть Бог. Энергии Божии божественны, но не Бог (!)*.

Поэтому говорить, что Имя Божие, как энергия, есть Сам Бог, а не «божественность», это значит становиться всецело на сторону варламитов, которые не хотели от Существа Божия отделять энергии. Таким образом, проклятие Константинопольского собора падает на голову именно имяславцев, которые также не разделяют Существо Божие и энергии и говорят, что они оба суть Бог.

Такое своеобразное понимание Троицким анафематствований Варлаама приводит его, как мы видим, к искажению паламитского богословия и противоречащему постановлениям Константинопольских соборов мнению, что *энергии Божии не есть Бог*.

Молитва воспринимается имяславцами как объективное откровение Божие, а не субъективное психофизическое действие человека, — продолжает Троицкий, что тоже ересь. Называть ее Богом — это значит называть Богом действие тварного, ограниченного духа.

Особенно С. Троицкий негодует на упоминание «высокопросвещенными богословами» (например, М. Д. Муретовым в письме, помещенном в предисловии к «Апологии» Булатовича) Платона и объективного идеализма. Он напоминает, что именно Варлаам был последователем Платона. Платоновское учение об идеях он считал главным источником боговведения, на основании которого посредством силлогизмов возможно строить богословские системы. Лишь один свет, который имеет человек, не обманчив: его собственный ум, очищенный добродетелью. Он уже не нуждается в просвещении свыше. Варлаам хочет лишить христианина всякой благодатной помощи в познании Бога, заимствуя эту мысль у античной фило-

софии. Собор 1352 г. осудил Варллама и Акиндина и за то, что они «приняли идеи Платона и эллинские басни опять вводить в Церковь Христову». Тогда если имяславцы называются продолжателями Платона и защитниками его идеализма, то они противники св. Григория Паламы.

По С. Троицкому, именно варлаамиты учили, что энергия Божия есть Бог (?) и что человеческие идеи адекватны Богу и дают нам истинное познание Бога. Это полностью соответствует учению имяславцев, которые говорят, что Имя Божие (проявление энергии Божией) есть Бог и что человеческая идея о Боге (выраженная в психофизическом действии молитвы) также есть Бог. Паламиты же учат, что энергия Божия *есть Божество, а не Бог (?)* и что наша идея о Боге не дает нам истинного познания о Нем.

Останавливается С. Троицкий и на этической стороне афонской смуты. По своему нравственному существу она есть фактическое оставление молитвы Иисусовой и занятие рассуждениями, подобными силлогизмам Варлаама. Имяславцы схожи с варлаамитами и по своему отношению к Священному Писанию: «портят» Библию и святоотеческие творения вставками и приспособливают их к своему зломыслию. Так, сначала о. Иларион утверждал, что его учение есть новый догмат, нигде до сих пор не высказывавшийся. Потом в его защиту он вдруг стал приводить массу свидетельств из Св. Писания и Св. Отцов. Такие свидетельства получались «благодаря самому бесцеремонному обращению с текстом», а также вследствие «недоразумений» и незнакомства имяславцев с особенностями библейского и церковно славянского языка. В «Апологии», например, почти все тексты искажены дополнениями ее автора, всюду вставляющего слово «имя». На самом же деле Св. Отцы если и говорят о тождестве Имени Божия с Богом, то имеют в виду «не *объективное тождество Имени с Богом, а субъективное отождествление именованя с именуемым лицом в молитве, в призывании Господа*».

Наконец, большая часть аргументации имяславцев, основанной на текстах Св. Писания и богослужебных книгах, покоится на незнании особенностей библейского, святоотеческого и богослужебного языка. Действительно, в библейском языке слово «имя» употребляется значительно чаще, по сравнению с языком обиденным, но объясняется это вовсе не тем, что имя само по себе имеет какую-то силу, а тем, что:

1. Библейский язык не богат словами, выражающими отвлеченные понятия, и слово «имя» имеет в нем много широких значений. В примечании к этому утверждению С. Троицкий излагает вполне «имяславское» учение о значении имени как полного выражения именуемого. Оно знак того, кто его носит, признак и символ. С изменением свойства лица изменяется и имя. Часто словом «имя» обозначается и сам его носитель. Имя Божие означает все то, чем является Бог для человека. А для человека оно — выражение того, что есть Бог, включает все то, что мы знаем о Боге. Имя Божие — это «концентрированное выражение



нашего, проистекающего от Самого Бога знания о Боге, источник и средство нашего общения с Богом». В Своем Имени Бог обращается к людям. Имя Божие есть выражение того, что есть Бог в Своем Откровении. В Имени Божиим определяется и достойное отношение к нему человека, почему мы должны призывать и святить Имя Божие. Призывающий Имя Господа является его представителем, действует его силой. Но само по себе призывание Имени не является показателем общения между призывающими и Призываемым. Пророки могут пророчествовать ложное Именем Божиим (Иерем. 14: 14). Под призыванием Имени библейский язык подразумевает не простое произношение Имени Божия, а молитвенное, соединенное с верой в Самого носителя Имени. Иное отношение к имени демонстрирует язычество, особенно магия, где действительность приписывается именно произносимым звукам.

2. Св. Писание адресуется не только к понятиям, но и к самому языку простых людей. Если раньше считалось, что существовал особый «библейский» язык, так как лексический состав новозаветных текстов сильно расходился с литературными памятниками античности, то изучение народных диалектов I века по Р. Х. позволило сделать выводы, что Новый Завет, приспособляясь к понятиям простых, необразованных людей, излагает свое высокое учение простонародным языком того времени. Частной особенностью этого языка является употребление слова «имя» в качестве местоимения или в смысле «лицо», «личность», «сила». В некоторых нехристианских памятниках такое обычное использование слова «имя» связано с суеверными, религиозными взглядами, не имеющими ничего общего с догматическим учением христианства. Однако использование подобных народных языковых форм вовсе не означает, что Новый Завет соглашается с учением о неразрывности между именем и вещью, что свойственно магии и каббализму. Защищать эту точку зрения равносильно утверждению, что Св. Писание учит антропоморфизму, так как допускает антропоморфные выражения.

Выражение «во имя», столь часто применяемое в Ветхом Завете, стало техническим термином, слилось в одно слово, равнозначное предлогу «во», «чрез», «посредством», «силой», и обозначает только самого носителя, не придавая значения самому имени. «И теперь у нас в ходу выражение “на высочайшее имя”».

Итак, обожествление имен как сочетания букв — языческое суеверие и магия. Обожествление имен как идей о Боге — ересь Варлаама. Имя не может быть условием чудес, так как они возможны и без произнесения этого имени. Сделав такие заключения, С. Троицкий задается вопросом: *является ли учение имяславцев ересью?* Ответ двояк. Если иметь в виду формулы имяславцев и используемые ими термины в том смысле, в каком они понимаются обычно в богословских трудах, то имяславление — ересь. Если же иметь в виду историю происхождения этого учения, неграмотность имяславцев, их незнание с точной богословской тер-

минологией, то имяславие *лишь может стать ересью, а пока не имеет резко выраженных ее черт*. Его истоком является «извинительное и даже похвальное, хотя в данном случае и необоснованное опасение за оскорбление достоинства своего достояния — молитвы Иисусовой». Однако имяславцы не сумели правильно объяснить психологического факта соединения имени и Бога, покоящегося лишь в области человеческих переживаний, и ложно заявили об объективном отношении Имени к Господу, создав две теории: *сначала* грубую языческую о божественности самих звуков и букв; *затем* (благодаря «дельным возражениям» «Русского инока» и при помощи русских богословов) они значительно ее смягчили и выдвинули на первый план свою связь с паламитами и Константинопольскими соборами XIV в. Но так как паламиты вовсе не учили, что наша идея о Боге есть Бог, а лишь о том, что всякая проявленная в мире энергия Божия божественна, а не тварна, — связь эта неправомерна. Итак, имяславцы впадают в явный пантеизм и ересь Варлаама.

Учение их непоследовательно и опровергается их же собственными высказываниями. «То они учат, что имя Божие есть существо Божие; то говорят, что существо Божие именуемо; то говорят, что имя есть Бог лишь как энергия Божия, то как мысль человеческая; то они утверждают, что имя есть Сам Бог; то говорят, что нельзя имя отождествлять с существом Божиим; то говорят, что слогам и буквам имени Божия присуща благодать; то отрицают это». Следовательно, окончательный приговор над учением имяславцев произнести нельзя, ибо *они не видят пока отличия его от учения паламитов*.

Самым важным для выяснения понимания природы Имени Божиим С. Троицким является «православное учение», которое он излагает в антитезу «Апологии» о. Антония (Булатовича) в конце «Афонской смуты». В пяти пунктах он утверждает, что:

1. *«Имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия... есть вечная, неотделимая от Бога энергия Божия, воспринимаемая людьми лишь настолько, насколько допускает это их тварность, ограниченность и нравственное достоинство. К употребляемому в таком смысле слову "имя" приложимо наименование Божество (Θεότης), но не Бог. (Мы видим, что этим утверждением С. Троицкий входит в противоречие с синодальным определением, помещенным в том же номере «Церковных ведомостей», что и статья Троицкого, и утверждавшем, что Имя Божие не может быть названо ни Богом, ни Божеством.)*

2. Имя Иисус указывает на спасение Богом людей и относится к воплотившемуся Сыну Божию, в этом смысле принадлежа ипостаси Бога.

3. Имя Иисус есть *сила божественная или действие Божие* в смысле Откровения Божия о спасении человечества, но не есть сила божественная в смысле нашего акта произнесения. Оно всегда может быть названа «силою посредствующею».



4. Все имена Божии равночестны, но ни одно из них само по себе не имеет силы, которая присуща только Самому Господу.

5. Призывание Имени Божия — наиболее обычный, но не единственный вид молитвы. На высших ступенях молитвы произнесение слов излишне. Произнесение Имени Божия в молитве необходимо для сосредоточения ума и сердца на мысли о Боге. Нельзя смешивать Имя и Самого Бога, так как это оскорбляет величие Божие, сливая Его с действием тварного и ограниченного существа».

Подводя итог в своих рассуждениях, С. Троицкий еще раз останавливается на истории происхождения споров: из-за полной своей неподготовленности имяславцы впадают в неправославное учение, пытаясь из области практики перейти в область теории. «Мнимопросвещенные» богословы помогают им в разработке теории. Монахи оставляют свое прямое дело — непрестанную молитву Божию — и уклоняются в рассуждения, начиная защищать «свое самолюбие и невежество, думая, что защищают молитву Иисусову». Рассуждения о молитве Иисусовой не есть молитва Иисусова, и прерывают ее не только те, которые говорят, что Имя «Иисус» не есть Бог (имяборцы), но и те, которые утверждают, что Имя Иисусово есть Бог (имяславцы).

Последующие статьи С. Троицкого указывают на значительный отход ученого от первоначальной довольно взвешенной и более объективной, по сравнению с другими имяборцами, позиции. Новым является обвинение Троицким имяславцев в евномианстве, о чем «Афонская смута» молчит. После «Послания» Св. Синода он уже не говорит, что Имя Божие является энергией Божией. С. Троицкий теряет спокойствие тона, и все его поздние статьи наполнены духом непримиримой полемики. Он склоняется к расхожим обвинениям имяславцев в стиле инока Хрисанфа и находит в их учении и введение четвертого Лица (Ипостаси) в Пресвятую Троицу, и измену Лица Сына именем Иисус. Он утверждает, что для «имябожников» душевная жизнь молящегося не имеет решающего значения в деле молитвы: человек спасается самим произнесением Имени Божия, то есть магическим образом.

Из многочисленных печатных выступлений данного автора с философской точки зрения особенно интересна статья «*Учение афонских имябожников и его разбор*»<sup>1</sup>, где ученый, углубляясь в проблему, создает крайне номиналистическую концепцию соотношения вещи и имени. В ней автор парадоксальным образом приходит к выводу о центральном месте имяславия в «естественном» мировоззрении человечества. Значительно ярче, чем в «Афонской смуте», С. Троицкий подчеркивает, что имяславие не есть «новое откровение» (как считают члены новоселовского кружка), но также и не просто «глупость и мужицкое сумасбродство», как думает арх. Антоний. Учение имяславцев есть явление *религиозного атавизма*,

<sup>1</sup> Миссионерское обозрение. 1914. № 2. С. 226–245.

интересное историку и филологу, но печальное с точки зрения верующего человека. Это особенное учение, общее чуть ли не для всего языческого человечества. Его значение трудно переоценить в истории культуры. Троицкий вспоминает высказывание Поттебни, что «слово заключает в себе зародыш остальных искусств» и что «языком полагается начало познанию природы»<sup>1</sup>. Создав речь, человечество *слишком возгордилось своим созданием* и приписало ему такое значение, которого оно не имело и иметь не могло. «Бумажные деньги человечество приняло за чистое золото и стало смотреть на слова не как на условные знаки, символы предметов, а как на какие-то дубликаты предметов, стоящих с ними в таинственной связи». С. Троицкий приходит к тому же выводу, что и о. П. Флоренский в «Общечеловеческих корнях идеализма», но только для него он имеет *отрицательное* значение.

«Имябожническое» воззрение было господствующим в древности, от него «не были в силах освободиться величайшие умы языческого мира», а Платон даже дал этому наивному воззрению философское обоснование в диалоге «Кратил». Видимо, по мысли автора, только Кант и позитивисты смогли по настоящему «просветить» человечество, освободив его от наивных заблуждений Платона и всей древней цивилизации.

Учение о почитании имен *«имело вредное влияние на жизнь человечества и на религиозную жизнь в особенности»*, оно мешало поступательному движению науки, не заботилось о приобретении путем более широко и точного опыта правильного понятия о предметах, а в религиозной жизни способствовало *развитию многобожия и идолопоклонства*. «Имяпочитание» породило магию и языческие культы. Ученый Макс Мюллер «прекрасно выяснил», что религиозная жизнь долгое время могла обходиться без именованного Бога, хотя и стояла на очень высокой ступени.

От язычников обоготворением имен заразились и древние иудеи. В «Талмуде», «Каббале», «Таргумах» и других памятниках иудейской письменности послеканонического периода, когда благодать непосредственного откровения покинула иудеев, магическое почитание имен Божиих является господствующим. В них символ принимается за что-то самостоятельное, за особое существо. Возникает учение о «Слове Божиим» («Мемре») как отличном от Бога духовном существе, стоящем в непосредственном отношении к миру и человеку. Интересно, что учение о «Мемре» С. Троицкий излагает по книге сочувствовавшего имяславцам проф. М. Д. Муретова «Учение о Логосе»<sup>2</sup>, видя в нем свидетеля против ереси о. Антония (Булатовича). С. Троицкий приходит к выводу, что учение таргумистов о «Мемре» и учение имябожников сходны даже в деталях, вплоть до ссылок на одни и те же образные выражения Св. Писания.

<sup>1</sup> Миссионерское обозрение. 1914. № 2. С. 230.

<sup>2</sup> Муретов М. Д. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885.



Христианство вошло изначально в столкновение с иудейско-языческим учением об олицетворенных именах. Столкновения эти продолжались и на протяжении всех веков исторического бытия Церкви, притом на стороне иудейской ономалогии «всегда было сочувствие язычески настроенной изуверной темной народной массы». Даже некоторые церковные писатели заразились языческой ономалогией. Среди них важное место занимает Ориген. Благодаря *«вековой борьбе Церкви с ономалогией»* Церковь в лице «корифеев» православного богословия Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и Феодора Студита настолько аргументированно и убедительно выразила свое отношение к этому языческому учению, что для современного богослова «толки о необходимости созвать чуть ли не Вселенский собор для решения вопроса, истинно ли учение имябожников, кажется столь же странным, как если бы кто предложил созвать Вселенский собор для суждения об учении атеистов» (sic!). Таким образом, уже через полгода после экспедиции для Троицкого вопрос о том, является ли имябожие ересью, решается однозначно положительно без всякого «двойного ответа».

По Троицкому, православное учение об именах (правильное философское понимание вопроса) выглядит следующим образом: имена сами по себе несколько не связаны с предметами. Ни один предмет в наименовании не нуждается и может существовать, не имея никакого имени. Имена нужны только человеку для упорядочения своей психической деятельности и для передачи своей мысли о предмете другим. Связь между именем и предметом существует не объективно, а лишь субъективно, в человеке, дающем то или иное именование предмету. Предмет можно назвать любым именем или совсем не называть, и он все же останется тем же, чем был (стакан можно называть как угодно, но он все же останется стаканом; затруднение может возникнуть лишь в понимании нашей мысли о стакане другими). Имя есть *условный знак, символ предмета, созданный самим человеком, его способностью к творчеству, его измышлением, а вовсе не Богом*. «Имена есть такой же продукт творчества человека, как дома, картины и вообще все произведения культуры». Итак, *всякое имя не есть действие Божие, а есть действие (энергия) человеческая* — вопреки собственным высказываниям в статье «Афонская смута» заявляет С. Троицкий.

Мы видим, что С. Троицкий встает на позицию крайнего позитивизма в понимании Имени Божия и имен вообще, ссылаясь на авторитет святых отцов и прежде всего св. Григория Нисского<sup>1</sup>. Троицкий не останавливается и перед самыми двусмысленными высказываниями. Имена Божии

<sup>1</sup> Разбору корректности обращения С. Троицкого к писаниям св. Григория Нисского посвятив свою статью «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» С. Н. Булгаков.

созданы самими людьми, а не открыты людям Богом, так как они у всех народов различны. *«Бог не открывал людям Своего Имени уже потому, что Он не имеет Имени»*, не нуждается в каком-либо посредстве ни для познания Себя Самого, ни для познания чего-либо. Имена Божии не вечны и суть творения людей. Говоря о событиях, изложенных во второй главе Бытия, С. Троицкий заявляет, что «Адам дал имена лишь животным и жене, но не Богу, и призывать имя Божие люди начали лишь при Ное». Создание первых священных символов — имен Божиих — есть творение потомков Сифа, подобно тому как создание городов, искусство ковать медь и железо и другие проявления материальной культуры — творчество каниитов. Даже само имя «Иегова» («Суший», «Тот, Который есть») содержит ту мысль, что Бог не имеет имени, ибо в этом имени есть лишь субъект и связка, но нет предиката: что такое есть Тот, Который есть, какое Его Имя — не сказано. Благодаря этому имя «Иегова» не попало в мифологический поток, как другие имена Божии, а послужило залогом монотеизма у евреев. Все имена Божии нужно употреблять с мыслью о том, что Бог выше всякого имени и не имеет никакого имени. В противном случае имена становятся идолами (pōtina — pūtina), и применение их к Богу является богохульством, подобным «побиению камнями и клеветой», согласно Григорию Богослову.

Итак, все имена Божии *не суть ни действие Божие, ни духовное существо; они не вечны, но являются человеческим действием, доволно поздним произведением человеческого творчества*. Тем более это нужно сказать об имени «Иисус». Первоначально оно имело значение простого человеческого имени и к Сыну Божию стало относиться лишь по Его воплощению. Для именованья безымянного Бога необходимы многие имена, так как никакое одно имя не может означить всех его совершенств. Даже в отношении к Воплощенному Сыну Божию имя Иисус нуждается в восполнении именем Христос.

Такой номинализм самого Троицкого приводит к вопросу: следует ли из того, что имена Божии суть то же самое, что и все остальные имена, то есть созданные человеческим творчеством символы, их равнозначие для человека и по своей действительности? На этот вопрос Троицкий отвечает отрицательно: имена Божии суть символы *Самого Бога*, символы религиозные, почитание которых есть один из основных догматов христианства, неразрывно связанный с догматом воплощения. Имя Божие есть вид изображения Божества, Его икона.

Разделяя католическое учение о почитании иконы без заведомого присутствия в ней божественной силы, С. Троицкий сводит учение об именах к учению об иконе как отпечатке, оттиске и изображении Бога, только не в красках, а в звуке. Потому Имя Божие свято не своею силою, но из-за подаваемой через его посредство благодати Божией. Имя Божие не служит первоисточником освящения человека: освятить его может только Бог своею благодатию. Бог не нуждается ни в каких



материальных посредствах (иконах, именах), чтобы даровать свою благодать, но в них нуждается *сам человек как материальное существо*, которое, видимо по своей психофизической слабости, не может избежать некоего субъективного обоготворения определенных религиозных символов.

Имя Божие само по себе не есть таинство, не является автоматическим проводником благодати и не может освящать других священных символов. По своему происхождению и существу имена Божии суть то же, что и крест, иконы и другие священные символы (в смысле несовершенных знаков неизреченного Бога, Который в них самих не присутствует), что означает, что они не Бог и их нельзя называть Богом. «О всех изображениях Бога VII Вселенский собор постановил, что они не Бог, а следовательно, *учение имябожников уже осуждено Церковью и в основной и в частных своих мыслях и в новом соборном осуждении не нуждается*».

Знакомясь со статьями Троицкого, мы можем сделать вывод, что он, возможно и по личным мотивам, а также в пылу полемического задора, все далее отходит от трезвого осмысления богословско-философской составляющей имяславских споров, демонстрируя крайний номинализм и позитивизм. В своих поздних работах С. Троицкий оказывается совершенно чуждым «энергичному богословию» св. Григория Паламы, отказывается именовать Имя Божие действием Божиим, что допускал раньше, низводя его до ранга простой условности, в которой благодать Божия если и присутствует, то из-за снисхождения Бога перед человеческой немощью. Вместе с тем С. Троицкий подчеркивает эволюцию взглядов о. Антония (Булатовича) в сторону церковного учения по сравнению с позицией «Апологии», как он считает, благодаря его, Троицкого, разъяснениям<sup>1</sup>.

В данной главе были представлены богословско-философские рассуждения основных деятелей имяборчества, содержащие всю палитру обвинений «новоизмышленного догмата». В них мы находим уличение имяславцев в двубожии и введении четвертой ипостаси, пантеизме и магии, религиозном атеизме и язычестве, евномианстве и варлаамизме, хлыстовстве и диком невежестве. Однако общим местом для всех этих разнородных концепций является чуждость духу «паламитского синтеза», настороженное отношение к православной мистике и приверженность рационалистическим и позитивистским доктринам.

<sup>1</sup> Троицкий С. Новая позиция о. Антония (Булатовича) // Святое Православие и именобожническая ересь. С. 219.

## Глава I

### Изображение афонских споров в частной переписке участников «Павловского кружка»

#### Часть вторая

#### Философская рецепция



Афонские споры были известны в России. О них писали все-таки не так и учинили, так и не учинили, журналисты и философы. Однако ошибочно было бы предполагать, что большинство русских философов, в том числе и представители «Павловского кружка», воспринимало афонские споры как нечто среднее между философией, которое так не делала либеральная часть русского общества. Секулярный дух русского XIX–XX вв. лишил саму религиозную философию афонских споров адекватности в более привычной ему философской или социальной сфере.

Сложность и запутанность толкования догматического движения оставались недоступными для большинства представителей философии России того времени. В. Эриксон и «различные» русские философы опубликовали статьи об афонских спорах в журнале «Просветитель», посвященном истории, к этому направлению, так напоминавшему философию, а не философию, так напоминавшую философию. Действительно, афонские споры, а именно философия, была глубоко чужда и для афонских споров философии. Афонские споры, потому адекватно, «кроме» афонских афонских подробностей событий, от этой части русского общества не последовало, и в 1910-е гг. активизировались остальные на сцене философского мировоззрения.

Афонские споры прошли также и представители «нового религиозного сознания», не желавшие видеть в «афонских» и «афонской» «исторической философии» даже возможность нового и адекватного догматического движения. Частично «афонского» и «афонской» церкви Полониз Богословия, а также философские были русские философы и иные «народные философы». Им были известны споры и «афонской» церковной среде.

Однако, в «афонских» на Афонские философы начали и афонские философы, которые, по мнению того же Эрикса, могли бы быть успешными и с философией Полониз и авторитетностью разрабатывать вопрос, чем же, кто писал во афонские. Могли бы также философией внешней философии философии богословской мысли.







## Глава I

### Отражение афонских споров в частной переписке участников «Новоселовского кружка».

Афонские споры буквально всколыхнули Россию. О них писали все: политики и ученые, газетные публицисты и музыканты, журналисты и философы. Однако ошибочно было бы предположить, что большинству писавших была ясна суть возникшего движения: слишком внешне несоответственно оно было, слишком напоминало споры того «мрачного средневековья», которое так не любила либеральная часть российской общест-венности. Секулярный дух рубежа XIX–XX вв. даже самую религиозную подоплеку афонских споров пытался перевести в более привычный ему политический или социальный ключ.

Существо и подлинное содержание нового догматического движения оставались недоступными основной массе представителей пишущей Рос-сии. По замечанию В. Эрна, «прогрессивные» и «радикальные» русские издания отклоняли статьи об Имени Божием из особого «просвещенного» пренебрежения ко всей этой «дикой» и «темной» истории, к этому непонятному, так напоминающему средневековые споры<sup>1</sup>. Действительно, рационально, «научно» мыслящей интеллигенции был глубоко чужд и безразличен пафос афонских монахов, потому никакой реакции, кроме пересказа «пикантных» подробностей событий, от этой части русского общества не последовало: и в 1910-е гг. позитивизм остается массовым интеллигентским мировоззрением.

Мимо споров прошли также и представители «нового религиозного сознания», не желавшие видеть в «мертвой» и «косной» «исторической Церкви» даже *возможность* живого и всеобъемлющего догматического движения. Чаявшим «третьего завета» и «новой церкви Иоанна Богослова» значительно интереснее были русские хлысты и иные «народные мисти-ки», чем серьезнейшие споры в «реакционной церковной среде».

Наконец, о событиях на Афоне вынужденно молчали и крупные богословские журналы, которые, по мысли того же Эрна, могли бы «с большим успехом и с большей полнотой и авторитетностью» разра-батывать вопрос, чем те, кто писал по этой теме. Молчание являлось доказательством внешней несвободы русской богословской мысли.

<sup>1</sup> Эрн В. Ф. Около нового догмата // Итоги года. М., 1914. № 22–233.



Для большинства периодических изданий того времени афонские споры — повод лишний раз поглумиться над косностью Синода, бессмысленной жестокостью государственной машины России, затхлостью и застоём политической системы. И в таких изданиях монахи-афонцы более напоминают радикалов-революционеров «от Церкви», активистов «православного стачечного движения». Газеты «Голос Москвы», «Русская молва», «Новое время», еженедельный журнал «Дым Отечества» (т. е. издания консервативной и либерально-кадетской направленности) решают свои политические задачи борьбы с современным им кабинетом министров или синодским руководством. Однако именно они предоставляют свои страницы настоящим участникам споров: о. Антонию (Булатовичу), М. А. Новоселову (часто под псевдонимом) и др.

Этим изданиям противостоит журнал «Русский инок» (до 1914 г.), официальная церковно-политическая ежедневная газета «Колокол» и «Миссионерское обозрение» (в 1916 г. их издатель — редактор В. Н. Скворцов, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода изменил свой курс, издания становятся апологетическими по отношению к имяславцам) и, конечно же, «Церковные Ведомости» — еженедельник Св. Синода, который отстаивает официальную политику церковной иерархии.

Публикации всех этих органов печати, особенно в первый период (1912–1914 гг.), чужды какой-либо беспристрастности и не содержат глубокого, соответствующего его масштабам рассмотрения споров.

Вот как характеризует сложившуюся ситуацию человек, который значительно глубже, чем большинство современников, был проникнут смыслом афонских событий, председатель Московского религиозно-философского общества памяти В. Соловьева, исполнительный директор издательства «Путь» Г. А. Рачинский<sup>1</sup>: «А зима, думается мне, предстоит бурная<sup>2</sup>: история новой “ереси” о Имени Иисусовом, как Вы, вероятно, заметили из газет, принимает все более гнусные формы; военная экспедиция епископа Никона на Афон, арест монахов и рассылка их в изгнание по русским монастырям — все это создает такое положение, на которое нельзя не откликнуться, под риском быть осужденным за религиозное

<sup>1</sup> Г. А. Рачинский (1859–1939) — религиозный публицист, писатель, переводчик, сотрудник журналов «Северное сияние», «Русская мысль», «Вопросы философии и психологии». Постоянный участник, а затем председатель МРФО — памяти В. Соловьева. Один из редакторов собрания сочинения В. С. Соловьева. Был связан с кругом московских символистов, особенно с А. Белым, председателем Общества свободной эстетики. После революции — профессор Высшего литературно-художественного института им. В. Брюсова. Переводчик Мопассана, Ницше, Клейста, Бальзака, Гете. Активный участник споров об Имени Божиим. В начале 1920-х годов — член «имяславского кружка», собиравшегося на квартирах Лосевых, Д. Ф. Егорова, П. С. Попова.

<sup>2</sup> Письмо Рачинского к М. К. Морозовой датировано 15.08.1913.

ранидущие и попасть под проклятие тех, "кто дело Божие делают небрежно"! Ужасно боюсь, что из этого ничего не выйдет: *поговорят, докнижатся и бросят бедных монахов на произвол судьбы...*<sup>1</sup>

Характерно в этом отношении письмо иеромонаха Антония (Булатовича) М. А. Новоселову с Афона в 1912 г., сопровождавшее рукопись его книги «Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус». В нем о. Антоний прежде всего изложил учение новой ереси имяборчества. Она:

1. Отвергает веру в неотделимость Имени Божия от Бога и в то, что Имя Божие есть Сам Бог, низводя Имя Господне на степень простого, мертвого, тварного слова.

2. Отрицает присущую Имени Божиему силу (энергию).

3. Низводит Имя Иисус на степень «имени, меньшего всякого имени», утверждая, что его принял Христос только в человечестве Своем.

«На стороне сих имяборцев стоят высокоумные интеллигенты, которым, очевидно, кажется невероятным по гордости ума их вера во Имя Божие и непонятен страх и благоговение перед Именем Божиим, которым искони отличалась ветхозаветная Церковь и новозаветная Православная». На сторону имяборцев встал архиепископ Антоний Волинский, с чьего одобрения была напечатана «*прехульная*» статья в «Русском иноке». Изложив печальные обстоятельства восстания на Имя Божие, о. Антоний с сомнением обращается к известному защитнику Православия: «Не поревнуете ли Вы, прочтя присылаемую мною Апологию о Имени Господнем, *еще имате веру в Него?* Воистину Имя Божие ныне для *высокоумных и интеллигентных переучек* стало совершенно ничто! И Бог-то уже стал не Бог, а так, нечто вроде доброго товарища — в воображении современников, утративших по нечувствию всякий страх. Но Вы, как и я, принадлежите к интеллигентствовавшим и покаявшимся<sup>2</sup>, почему и надеюсь найти у Вас отклик»<sup>3</sup>.

Выбор о. Антония оказывается совершенно верным. Именно «Кружок ищущих христианского просвещения» (Новоселовский кружок, по имени главы — Михаила Александровича Новоселова, «аввы Михаила») становится центром «философского» имяславия.

Сформировавшийся к 1907 г., он к началу афонских споров включал в себя таких выдающихся членов, как Ф. Д. и А. Д. Самарины, В. А. Кожевников, П. Б. и С. П. Мансуровы, А. А. Корнилов, А. И. Новгородцев, кн. Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, А. А. Тихомиров, В. Н. Свендицкий,

<sup>1</sup> Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В. И. Кейдан. М., 1997. Письмо № 458. С. 542.

<sup>2</sup> Имеется в виду многолетняя преданность Новоселова учению Л. Толстого (до 1892 г.)

<sup>3</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. Письмо № 25. С. 70.



А. В. Ельчанинов, С. Н. Дурылин, П. Д. Кузнецов, С. А. Цветков (секретарь о. Антония (Булатовича) в 1913–1914 гг.), С. Н. Булгаков, о. П. Флоренский, о. И. Фудель. Кружок духовно окормлялся епископом Феодором (Поздеевским)<sup>1</sup> и старцами Зосимовой пустыни схиигуменом Германом и иеросхимонахом Алексием и осознавал себя полностью «внутри церковной ограды», связывая судьбу России с судьбой Русской православной церкви. «Крепкая укорененность в жизни Церкви при всей широте научного кругозора и подхода и просветленная трезвенность, проникавшая всю работу», были отличительной чертой кружка. Ставя своей целью «приводить отбившихся от веры в Церковь в Ее лоно и дать им возможность пережить живое христианство, христианство со Христом»<sup>2</sup>, и прежде всего — воцерковление интеллигенции, кружок вел широкую издательскую деятельность, выпуская регулярные книжки «Религиозно-философской библиотеки» (1902–1917 гг.)

За период своего существования кружок несколько раз вступал в столкновение с синодальной властью: например, в вопросе о Г. Распутине. Одной из серьезнейших полемик, в которой кружок в лице своих «младших» представителей занял однозначную позицию, стали имяславское движение и синодальное осуждение его.

Далеко не все члены «Кружка» высказались в печати по поводу «Афонской смуты». Однако их частная переписка за период 1912–1917 гг. (в некоторых случаях и далее, вплоть до конца 1920-х гг.) дает богатый материал к пониманию значения имяславских споров для религиозно-философских кругов того времени. Нет практически ни одного мыслителя, который, находясь хотя бы в относительной близости к «Кружку ищущих христианского просвещения», не откликнулся бы на афонские события.

Значительная часть эпистолярного материала остается неопубликованной, что затрудняет, к примеру, изучение позиций Ф. Д. Самарина, Е. Н. Трубецкого, В. А. Кожевникова, С. А. Аскольдова, чьи мысли от-

<sup>1</sup> Епископ Феодор (Александр Васильевич Поздеевский, в схиме Даниил, 1876–1937) окончил Костромскую Духовную семинарию и Казанскую Духовную академию. 15 июня 1900 г. пострижен в монахи. Преподавал в Калужской и Казанской Духовных семинариях. С 13 октября 1902 г. — магистр богословия. С 4 февраля 1904 г. — ректор Тамбовской Духовной семинарии, а с 19 августа 1906 г. — ректор Московской духовной семинарии. С 19 августа 1909 г. — ректор Московской Духовной академии. 21 августа назначен и 14 сентября хиротонисан во епископа Волоколамского, IV викария Московской епархии. 1 мая 1917 г. уволен с должности ректора и назначен управляющим Даниловым монастырем, на правах настоятеля. В 1917–1918 гг. — член Поместного собора от монашествующих. В 1919–1923 гг. возглавлял Религиозно-философские курсы для молодежи в Даниловом монастыре. В 1923 г. назначен управляющим Петроградской епархией с возведением в сан архиепископа, но назначения не принял. Неоднократно арестовывался и высылался. Расстрелян в Ивановской тюрьме.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. С. 16.

послительно имяславия не были оформлены в специальные работы. По месту, занимаемому в письмах спорами, можно выяснить степень вовлеченности того или иного мыслителя в это бурное догматическое движение. Их переписка позволяет увидеть, что «кружковцы» не ограничились кулуарным обсуждением животрепещущего вопроса, но проводили консультации, встречались для выработки единой точки зрения, пытались воздействовать на официальных лиц.

Кружок занял изначально имяславскую позицию, причем в самой определенной форме. Более того, основная часть его членов восприняла возникшие споры как подлинное посещение Божие, настоящее догматическое движение, которое вопреки всему свидетельствовало о живом духе Православия. Афонские споры понимались «кружковцами» как всеправославное событие, выражающее самое сокровенное, что есть в Церкви Христовой, ее «душу».

Мы можем выделить несколько основных моментов, которые являются общими для всех «кружковцев». Прежде всего — это осознание вопроса об Имени Божием как центрального положения всего христианского богословия; обретение в нем «догмата, в отрицании которого содержится отрицание всех догматов». Известны слова о. П. Флоренского, где он относит учение о почитании Имени Божия к темам, думая о которых «всегда будет волноваться верующее сердце и влечься к которым всегда будет созерцательный ум»<sup>1</sup>.

Общим является осуждение покушения имяборчества на «святыню почитания Христова Имени» как явления глубоко чуждого по своему духу основам православной догматики.

Наконец, всем членам кружка Новоселова присуще мистическое понимание исторических потрясений России (Первая мировая война и Октябрьская революция), которые они считают карой за отступление Руси от истинного почитания Имени Божия. Это настроение выразил «младший» имяславец А. Ф. Лосев, заявив на следствии в 1930 г., что «похуление Имени Божия непризнанием имяславческого учения — это есть снятие печати, которой был запечатлен сатана»<sup>2</sup>.

В связи с этим, члены «новоселовского кружка» и не могли быть сторонними наблюдателями афонских событий. Они печатали и готовили к печати сборники статей, пытались организовать встречи с архиепископом Никоном (Рождественским), дискутировали с С. В. Троицким, искали возможности воздействовать на Синод с целью получить разрешение на свободное обсуждение споров об Имени Божием в богословских журналах России.

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Собрание соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 288.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. С. 238.



\* \* \*

Такая практическая направленность «кружковцев» имела своим источником деятельность М. А. Новоселова<sup>1</sup>, этого «столпа Православия» начала XX века. В своем письме к В. Розанову В. А. Кожевников, другой активный участник споров, охарактеризовал его так: «...прямолинеен и непоколебим, весь на пути святоотеческом, и смолисто-ароматных цветов любезной пустыни и фимиама "дыма кадильного" ни на какие орхидеи, ни на какие пленительные благовония царства грез не поменяет; а вне "царского", святоотеческого пути для него все остальные сферы — царство грез, и их горизонты, глубина и прелести — только "прелести" (в аскетическом смысле!)»<sup>2</sup>.

Просветительская деятельность М. Новоселова была высоко оценена Церковью: вместе с Ф. Д. Самариным и В. А. Кожевниковым Советом Московской духовной академии и Св. Синодом он был в конце 1912 г. утвержден в звании почетного члена МДА. Притом Новоселов всегда оставался очень независимым по отношению к иерархии, видя духовный авторитет прежде всего в старчестве и в соборном единении всей Церкви — Тела Христова (один из самых горячих сторонников созыва Поместного собора), но не в епископате, представителей которого не раз называл «церковными чиновниками» и пр.

Сам Новоселов был одним из самых страстных защитников имяславия, видя в борьбе с ним глубочайшее отступление от Православия, в последующей же революции он усмотрел кару за отступление от достойного

<sup>1</sup> Новоселов Михаил Александрович (1864–1938) — религиозный мыслитель и публицист. Окончил историко-филологический факультет Московского университета. В юности стал ревностным последователем и одним из ближайших учеников Л. Толстого. Под его влиянием начал преподавать в сельской школе, а в 1888 г. создал одну из первых толстовских земледельческих общин. К 1892 г. окончательно обращается к Православию; на протяжении 1902–1913 гг. опубликовал несколько статей и брошюр, посвященных критике толстовцев. В 1890-е гг. сближается с о. Иоанном Кронштадтским и старцами Оптиной пустыни. Участник Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. в Петербурге, где выступал со строго церковных позиций. В 1902–1917 гг. издатель «Религиозно-философской библиотеки», ставившей целью церковное просвещение русского общества. Глава «Кружка ищущих христианского просвещения». После революции открыл богословские курсы, на которых вел дисциплину «Святые Отцы, их жизнь и писания». С 1921 г. — на нелегальном положении. По многочисленным сведениям, тайно принял монашеский постриг с именем Марк. В 1923 г. в Даниловом монастыре хиротонисан во епископа Сергиевского «Катакомбной церкви». В том же году в первый раз арестован. Активный участник «Кочующего собора». В 1928 г. последовал второй арест. Через 10 лет казнен. Юбилейным Архиерейским собором 2000 г. причислен к лику святых в сонме новомучеников и исповедников Российских.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. С. 21.

почитания Имени Божия. Новоселов почти не выступал в печати по догматической стороне дела (известны три печатных выступления за подписью М. Новоселова, из которых одно: «Архиепископ Никон — распространитель ереси» принадлежит о. П. Флоренскому), но организовывал выступления других и издавал сочинения имяславцев («Апология веры» о. Антония (Булатовича), «Разбор Послания Св. Синода» В. Ф. Эрна, «Материалы к спору о почитании Имени Божия»).

Единомышленниками Новоселова были о. П. Флоренский, С. Булгаков, В. Эрн. Им часто приходилось призывать Новоселова к осторожности в высказываниях. В то же время старшие члены кружка (Самарин, Мансуров, Кожевников) не решались занять определенную позицию, особенно после осуждения «имябожничества» Св. Синодом.

Новоселов состоял в переписке с о. Антонием (Булатовичем), многими «кружковцами», чиновниками Синода и исключительно ярко высказывал свою чуждую всякого компромисса и «теплохладности» позицию. Глубоко и содержательно раскрывал свое «имяславие» в письмах о. П. Флоренский. В доступном нам эпистолярном наследии С. Н. Булгакова прослеживается большая вовлеченность этого философа в споры, однако здесь она имеет прежде всего практический, организационный характер. То же можно сказать и о переписке В. Ф. Эрна. Значительно менее ясна позиция В. А. Кожевникова и Е. Н. Трубечкого (к кружку не принадлежавшего, но бывшего одним из руководителей идейно близкого к нему московского книгоиздательства «Путь»).

М. Новоселов, видимо, первым из религиозно-философских кругов откликается на возникшее афонское движение, и уже никогда вопрос об Имени Божием не оставляет его. В своей переписке с о. П. Флоренским, о. Ф. Андреевым<sup>1</sup>, И. П. Щербовым, Ф. Д. Самариным, В. А. Кожевниковым и другими он неизменно подчеркивает значимость возникших

<sup>1</sup> Андреев Федор Константинович (13.4.1887–10.5.1929) — священник, преподаватель, богослов. Окончил 3-е реальное училище в Санкт-Петербурге, а затем Институт гражданских инженеров. Познакомился в С.-Петербурге с И. П. Щербовым, который направил Андреева в Москву к М. А. Новоселову. Здесь же произошло знакомство с П. А. Флоренским. По окончании учебы в Московской Духовной академии (1909–1913) защитил 25 июня 1913 г. кандидатскую диссертацию «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ». С 16 августа 1913 г. он и. д. доцента МДА по кафедре систематической философии и логики. В это время духовно окормлялся у старца Алексия Зосимовой пустыни. Около 1920 г. по закрытии в 1919 г. МДА, вернулся в С.-Петербург, где вместе с И. П. Щербовым в башнях Александро-Невской лавры открыл пастырские курсы, а в 1921 г. — Богословский институт на Троице-Сергиевом подворье на Фонтанке. 6 декабря 1922 г. епископ Николай (Ярушевич) рукоположил его в священнический сан. О. Федор служил в Казанском и Сергиевском соборах, в соборе Воскресения на Крови. Был одним из активных «иосифлян». Арестовывался. Умер дома от воспаления легких, осложненного болезнью сердца.



споров. Одним из первых Новоселов реагирует в печати на афонские события, издав первоначально «Апологию» о. Антония (Булатовича) в своей «Религиозно-философской библиотеке», а затем и два сборника «Материалов к спору о почитании Имени Божия» (1913 г.), где помещен его обширный анонимный «отклик» на Послание Св. Синода<sup>1</sup>.

Переписка М. Новоселова позволяет увидеть, как деятельно включился мыслитель в обсуждение догматического спора. Еще в 1912 г. Новоселов пишет о. П. Флоренскому, тогда редактору «Богословского вестника»: «В последнее время возник страстный спор по поводу книги схимонаха Илариона „На горах Кавказа“. Книга эта особенно взволновала иноков старого Афона и некоторых наших *лучших* из русских обителей. Против книги о. Илариона резко выступил „Русский инок“, поместив на своих страницах сурово-обличительные статьи инок Хрисанфа и некоторых других афонцев. Статьи эти были одобрены арх. Антонием Волынским, который и сам напечатал резкое осуждение о. Илариона. В ответ на эти нападки и в защиту книги раздались голоса из разных обителей, русских и афонских. Главным пререкаемым пунктом является вопрос о мистической сущности Иисусовой молитвы, который *сводится по преимуществу к выяснению природы Имени Божия...* Легко видеть принципиальную *важность* этого последнего вопроса. Ввиду этого было бы желательно видеть на страницах „Богословского вестника“ серьезное и беспристрастное обсуждение пререкаемого учения».<sup>2</sup>

Никаких материалов в «Богословском Вестнике» не появилось.

Новоселов посылает запросы, проводит консультации, через И. П. Щербова (преподаватель нравственного богословия Санкт-Петербургской Духовной академии, близкого к синодским кругам) стремится воздействовать на готовящееся решение Синода с целью не допустить признания учения о. Илариона и о. Антония ересью. Особенности надежды в то время возлагаются на С. Троицкого — «главного богослова «имяборцев», — первоначальная позиция которого действительно была значительно более близкой имяславцам, чем последующая. («Ознакомившись со статьями Антония (Булатовича. — Д. Л.) никакой ереси не нашел», — пишет о нем, как выяснилось позже, не совсем достоверно, И. Щербов о. П. Флоренскому в мае 1913 г.)<sup>3</sup>.

Новоселов активно участвует в попытке мирно уладить спор на основании «антитезисов» С. Троицкого, которые были, хотя и с оговорками, приняты также о. Антонием (Булатовичем) и о. П. Флоренским. События прошли мимо этой попытки: «имяславию» было усвоено имя «именобожие», оно было осуждено как «новоизмышленная ересь».

<sup>1</sup> Материалы к спору о почитании Имени Божия. 2-е дополненное издание. М., 1913.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с Новоселовым. № 29. С. 75–76.

<sup>3</sup> Там же. Письмо № 46. С. 98.

После осуждения Синодом афонского движения Новоселов впадает в уныние. У него появляются мысли о закрытии издания «Религиозно-философской библиотеки». Ему пишут друзья И. П. Щербов, Ф. Д. Самарин, стараясь смягчить его боль. И действительно, скоро Новоселов оправляется и с прежней энергией отстаивает имяславие как наиболее полное и верное раскрытие православного вероучения. Этой позиции Новоселов остается верен до конца своих дней. С 1920-х гг. М. А. Новоселов известен как епископ Катакомбной церкви Марк. Разрыв его с Московской патриархией выводим не менее из его «имяславия», чем из «большевистской плененности» официальной Церкви.

Уже в своей статье «Папизм в Православной Церкви»<sup>1</sup> он останавливается на «папистском» духе Послания. Возможно ли в Православной Церкви католическое учение о непогрешимости и безусловном авторитете учений, исходящих из уст ее священноначалия? Может ли оно узурпировать себе право быть голосом Церкви, которая есть «столп и утверждение истины»? Новоселов решительно отрицает такую идею. «Мы с изумлением прочитали и с негодованием отвергаем заключительную мысль синодального Послания, выраженную так: *“Теперь, когда высказались и константинопольская и российская церковная власть, их (о. схимонаха Илариона, иеросхимонаха Антония и их единомышленников) дальнейшее настаивание на своем будет уже противоборством истине”*. Такое утверждение есть незаконное посягательство на неотъемлемые права церковного тела, хранителя веры — народа православного». Новоселов напоминает мысль А. С. Хомякова, что непогрешимость Церкви почитает лишь в ее *вселенскости*, объединенной взаимной любовью. Синод забыл об этой истине, как и об «Исповедании веры восточных патриархов» 1848 г., в котором говорится: *«У нас ни патриархи, ни Соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель веры у нас — самое Тело Церкви, то есть самый народ»*. Ныне, после своего осуждения, Синод стремится заглушить всякую богословскую полемику вокруг Послания, почитая себя единственным хранителем церковной истины, что есть подлинный папизм.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Дым Отечества. 1914. № 17.

<sup>2</sup> Интересно отметить, что в период своего приближения к католицизму о. С. Булгаков пишет, осуждая эту свободу Новоселова отбирать учительную власть у священноначалия в пользу Церкви, используя в качестве примера именно его борьбу с Синодом по вопросу об Имени Божием: «Явилось ли для М. А. Новоселова и его единомышленников решение сначала влиятельнейшего из русских епископов, поддержанного и Константинопольским патриархом, затем определение высшей церковной власти Русской Церкви, Священного Синода? — нет. А заглянем вперед и спросим себя: а мнение Поместного собора, даже поддержанное «восточными патриархами»? Да тоже, конечно, нет, если оно подтвердит имяборческие тезисы. Тогда будет апелляция к неуловимому телу Церкви и его не менее неуловимой рецепции. И получится, как и давно уже имеется,



Свою задачу в 1913–1917 гг. Новоселов видит прежде всего в привлечении к вопросу об Имени Божием лучших богословских и философских сил России. И в этом направлении во многом он преуспевает. Вне сомнения, Новоселов отстаивает «имяславие» на совершенно иных основаниях, чем Эрн или о. П. Флоренский. Для него нет никакой необходимости привлекать для его защиты авторитет Платона и мирового идеализма. Напротив, это оскверняет чистоту учения. П. Флоренскому он шутливо напоминает: «Отче Павле, блаженному Иерониму сказано: "Ты не христианин, а цистерцианец"! Кто же Вы, оставляющий семью, кандидатское сочинение и проч. ради *подхристианизованного эллинизма*? Да хранит Вас преподобный Макарий Египетский, изрекший нечто о Платоне и К».<sup>1</sup>

В большинстве писем Новоселова этого периода упоминаются действия, связанные с дальнейшей проработкой имяславской темы. Вся значимость для Новоселова решения этого догматического вопроса предстает в его письме к П. Б. Мансурову, написанном в конце 1918 — начале 1919 г. Видимо, причиной его послужило Постановление святейшего Патриарха и Синода от 8 (21) октября 1918 г., в котором отменялось разрешение митрополита Макария священнодействовать имяславцам, имеющим сан, и последовавшее за этим повторное отложение о. Антония (Булатовича) от церковной власти.

В письме излагается дорогая Новоселову мысль о том, что от отношения Русской Православной Церкви к Имени Божию зависит ее судьба. Никакая апологетическая литература, которая могла бы воспрепятствовать пропагандируемым советской властью антирелигиозным сочинениям, не способна ныне принести пользы Церкви. Главный недуг церковной жизни слишком глубоко коренится в церковных недрах, чтобы быть исцеленным таким внешним средством, как апологетика. «Недуг этот заключается в утрате православного самосознания и самочувствия и отступлении от святоотеческих основ религиозной мысли и жизни». Этим

---

такая картина: в то время, когда церковная власть будет отлучать М. А. Новоселова и иже с ним от Церкви за еретичество, он, в свою очередь, будет совершать то же самое над всеми инакомыслящими епископами, пресвитерами и мирянами, и каждая сторона утверждает и будет утверждать о себе: Православие — это я» (У стен Херсонеса // Символ. 1991. № 25. С. 218).

Таким образом, С.Н. Булгаков приходит к противоположным Новоселову выводам: оружие «непогрешимости» необходимо священноначалию для сохранения единства Церкви.

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. № 72. С. 132. Макарий Египетский, как и многие другие отшельники христианского Египта, отрицательно относился к античной мудрости. В своих «Духовных беседах» он говорит: «Мудрые мира сего, Аристотель или Платон, или Сократ при основательном ведении уподобляются большим городам, но опустошены были врагами, потому что не было в них Божия Духа».

недугом поражена и церковная иерархия, и академическая наука. Глубочайшим же отступлением «православного мудрования» является *имяборчество*, такое, каким оно было представлено в Послании Св. Синода 1913 г.

Тогда «исключительный по своей значимости и таинственности вопрос о страшном и святейшем Имени Божиим» был разрешен с изумительным легкомыслием. Позже последовало принятие имяславцев в церковное общение без отречения их от исповедуемого учения. Но в 1918 г. решением Синода вновь о. Антонию воспрещено священнослужение. «Таким образом, наступивший как будто мир оказался лишь временным перемирием, а церковная власть, уже обновленная Всероссийским церковным собором, снова подняла имяборческий меч против насельников Святой горы».

Известно, что Собор не доверился решению Св. Синода 1913 г. и постановил «подвергнуть вопрос об Имени Божиим рассмотрению *по существу*». Однако и на нем не было сознания той значительности имяславия, которую исповедует Новоселов, вслед за проф. М. Д. Муретовым считая, что оно лежит «*в основе учения о единости и троичности Божества, о богочеловечестве Спасителя, о Церкви, таинствах, особенно Евхаристии, иконопочитании и т. д.*». Собор был очень далек от существа вопроса и не заинтересован в нем, считая его «неприятной мелочью», и за многие месяцы своей работы не нашел времени для его рассмотрения.

В имяборчестве Новоселов видит «тот разрывающий подлинную связь с Богом религиозный субъективизм, который, ставя относительное на место безусловного, психологическое на место онтологического, естественно подтачивает корни богодейственной Христовой веры и Церкви и ведет неуклонно к неверию (в конечном счете к человекобожию и антихристовщине)»<sup>1</sup>.

Имяборческая стихия отравила и богословскую школу, и иерархию, и пастырство — в целом, все церковное общество. То растение, которое проникло, по мысли Новоселова, в церковную жизнь России, является плодом *давнишнего практического имяборчества, которое с 1913 г. получает и теоретическое обоснование*. Главнейшая беда этого принципа — протестантский, *человекобожеский религиозный субъективизм*, который предлагается официально как норма духовной жизни. Нет ничего общеобязательного, объективно достоверного — нет общецерковного русла религиозной жизни. Новоселов вспоминает чин Торжества Православия текущего года, когда патриарший архиерей (К. Розов) провозглашал громогласную анафему. «Мне казалось, что всею силою она обрушивается не на отсутствующих еретиков и большевиков, а на присутствующих

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 121. С. 181–183.



иерархов-имяборцев». Иерархия ныне, по пророчеству Серафима Саровского, «уклоняется от сохранения Православия в его чистоте». «Не пришел ли уже... гнев Божий на нашу иерархию и вместе с нею на всю нашу Русскую Православную Церковь» за это уклонение? «Не за хулу на страшное Имя Божие иерархия наша несет тяжелые удары, начиная с первых дней революции?» Не она ли причина бессилия и параличного состояния правящих иерархов? И сейчас, вместо единой, строгой, вековой и животворящей истины православному церковному народу предлагают *«многообразные суррогаты гуманистической морали, мелодраматичные проповеди, богослужебные лжеэстетики, а в последнее время "социалистическое христианство"»*. И некоторые «кормчие Церкви» сами прямо или косвенно культивируют все это. «А если так, *то зачем им богодейственное, непобедимое и страшное Имя Божие*, которое есть «великая тайна» превращения ветхого человека в новую тварь, обожение человека через Боговселение, подаваемое чудотворящим именем Иисусовым, таинственно вселяющимся в сердце человеческое?»<sup>1</sup>

Вопрос об имяславии «несоизмеримо важнее всех, поднятых на Всероссийском церковном соборе». В правильном решении его сокрыто наше религиозное будущее. Сам Новоселов сознает исключительную важность вопроса о боголепном почитании Имени Божия, от которого зависит настоящее и будущее Церкви, простирающееся в вечность, и называет имяборчество «опаснейшим врагом Православия, поражающим основной нерв нашей веры», считает его «плодом и причиной современного религиозного безверия и бесстрашия».

Сознает он и недостаточность своих сил противостоять «этому душепагубному заблуждению» и догматически уяснить и раскрыть «противоположную истину — имяславие», потому и призывает к работе над решением этой трудной задачи других, «более меня способных лиц».

Эта бескомпромиссная позиция всеми уважаемого главы московского кружка, его последовательное привлечение к обсуждению имяславской проблемы лучших мыслителей того времени во многом сделали проблему имени одной из острых и центральных тем русского христианского философствования первой половины XX века.

Игуменом Андроником (Трубачевым) и С. М. Половинкиным выявлен текст, содержащий богословско-философское рассуждение об Имени Божиим, написанный в 1919 г. рукою Новоселова<sup>2</sup>. Его дух разнится с пафосом выступлений мыслителя или характером вышеразобранного пись-

<sup>1</sup> Там же. С. 185.

<sup>2</sup> Там же. С. 189–190. Возможно, это конспект чьего-либо выступления на многочисленных собраниях того времени, где вопрос об Имени Божиим поднимался во всей остроте, или тезисы для «Богословских курсов», действовавших с перерывами с 1918 г. на квартире Новоселова и переросших впоследствии в монашескую Даниловскую академию. Сам Новоселов в этом учебном заведении,

на и содержит философские аспекты вопроса. В этом фрагменте очевидно отрицание учения о том, что Имя Божие есть божественная энергия, но излагается очень существенное для споров уподобление Имени Божия иконе.

Запись начинается различием: 1. Предмета. 2. Мысли о нем (представления). 3. Звукового обозначения предмета. 4. Представления об этих звуках. Звуковое обозначение *не стоит ни в каком внутреннем отношении к предмету. Оно произвольный символ*. Есть некоторые исключения — например, звукоподражательные слова: «кукушка», «чернила» и пр., но ими обозначается лишь признак, и часто не главный, а не сущность предмета.

Слово является не только совокупностью звуков, но и *образом вещи*, понятием о ней. Внутренне слово стоит в известном отношении к предмету, но не одно и то же с ним.

После этих предварительных замечаний Новоселов переходит к замечкам об Имени Божием: 1. Бог вне человека, вне его сознания. Он Существо премирное и неисследимое, а человек ограничен и смертен. 2. Мысль и понятие человека о премирном Боге — его внутреннее слово. 3. Выражение этого внутреннего слова в звуках, во внешнем слове — это условный знак, подобный обозначению предмета, в том числе и Бога у немых. Отсюда вывод, что внешнее слово *не имеет никакого отношения к реальности*, но лишь условный знак для ее обозначения. Этим знаком человек научается с детства.

Внешние слова различны, а внутренние — одинаковы: идея стола одна, а названий его в различных языках множество.

Предмет никогда не одно и то же с мыслью о предмете (лишь с точки зрения идеализма, если «мир — мое представление», можно это утверждать). Тогда ни Имя Божие, ни мое представление о Боге не есть Бог. Бог и тварь противоположны по онтологическим свойствам. Если человек противоположен Богу во всей своей совокупности, то так же противоположен ему и в своих частях — в том числе и понятиях. Мысль человека о Боге — *человеческая мысль*. И даже если она возбуждается Божией силой, проникающей ум, то и тогда остается всего лишь человеческой мыслью, состоянием человеческого ума.

*Тогда Имя «Иисус» равно иконе*. В иконе божественное не в материале и не в красках, а в подобии, связывающем икону с Первообразом. Отсюда и сила иконы. Имя Божие — словесная икона, человеческое название Бога, в котором сила Божия соединяется с человеческим

---

стремящемся сочетать в себе аскетическое направление на основе заветов Св. Отцов и философско-богословскую актуальность всех изучаемых дисциплин, читал курс «Вера и Церковь». Одна из лекций этого цикла: «Имя Божие». Не исключено, что это фрагмент собственной лекции, где Новоселов излагает «историю идей», связанную с имяславскими спорами.



представлением об Иисусе, в меру истинности этого человеческого представления.

\* \* \*

Помимо ссылок других участников имяславских споров (о. Антоний (Булатовича), М. А. Новоселова, о. П. Флоренского) нам известно лишь одно выступление М. Д. Муретова<sup>1</sup>, посвященное имяславию<sup>2</sup>, опубликованное в качестве предисловия к «Апологии» о. Антония (Булатовича) в 1913 г.: это ответ Муретова на «полуофициальный» запрос об афонских спорах и книгах о. Илариона и о. Антония ректора МДА епископа Феодора (Поздеевского).

В предисловии к книге о. Антония, написанном о. П. Флоренским без указания авторства, профессор называется «одним из наиболее уважаемых и заслуженных богословов нашей Родины». Идеи письма полностью созвучны пониманию природы Имени Божия у большинства членов Новоселовского кружка.

В своем письме М. Д. Муретов прежде всего подчеркивает, что при чтении книги «На горах Кавказа» «веет духом истинного монашества — древнего, подвижнического». Проблема, поднятая книгой, значительно сложнее, чем кажется о. Хрисанфу, рецензенту труда о. Илариона. Вопрос восходит к исконной и до сих пор неоконченной борьбе реализма (идеализма, мистицизма), с одной стороны, и номинализма (рационализма, материализма) — с другой. Он органически родствен спорам варлаамитов и паламитов в Восточной Церкви XIV века. Вопрос, поднятый афонцами, знаменует собой пробуждение от рационалистической спячки богословской мысли и весьма своевременен для всеобщего обсуждения, особенно ввиду предстоящего Всероссийского собора. Он может дать повод к перенесению спора об Имени Иисус в общедогматическую область и вызвать попытки если не к решению, то хотя бы к уяснению исконного вопроса. Надо заметить, что эти противоположности есть и в искусстве, живописи, музыке, литературе, да и вообще во всем — в том или ином виде. (Здесь уместно вспомнить утверждение о. П. Флоренского, что

<sup>1</sup> Митрофан Дмитриевич Муретов (1850–1917), доктор богословия, проф. МДА, автор книг «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с представлением исторического развития идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии» (М., 1885) и «Философия Филона Александрийского в отношении учения Иоанна Богослова о Логосе» (М., 1885), «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения» (Сергиев Посад, 1916) и др. С. Троицкий, аргументируя свои возражения имяславцам, ссылаясь, в частности, на эти работы, но в годы афонских споров Муретов поддержал как раз имяславцев.

<sup>2</sup> Антоний (Булатович), иеромонах. Апология. М., 1913. С. XII–XV.

воп человеческая культура и мысль должны определиться либо имяславчески, либо имяборчески).

Учение об Иисусовом Имени является столпом для православной философии имени и приводит к следующему: «Слово всякого языка и во всяком виде, пока оно живо и произносится устно или умно, есть, конечно, *отражение* идеи и имеет *реальную* связь с идеей, а идея — тоже реальность, имеющая *ипостасное бытие*» (Муретов настаивает на реальности мира платоновских идей).

Каждое из бесконечного числа именовании Господа Иисуса Христа имеет свою реальность и ипостасность как в произносящем субъекте — человеке, так и в произносимом объекте — Богочеловеке.

Именующий Спасителя всякий раз вступает в реальное к нему отношение. Таким образом, всякое слово-имя соединено с идеей и отражает ее в себе; в именовании *необходимо* бывает реально-ипостасное отношение субъекта — лица, произносящего слово, к идее, носителем которой является объект — произносимый, *тоже* лицо.

Произносящий слово «Иисус» — необходимо вступает в то или иное, но несомненно реальное отношение к идее и ипостаси Богочеловека. Так же и всякое имя и слово. «Глумящиеся над именем Иисусовым в душе ли, устами, на записках ли<sup>1</sup> и т. д. — все равно, — ведь знают, что выражает Имя и к Кому оно относится, — следовательно, необходимо глумятся и над Самим Спасителем. Да и не могут не знать, и никакими софизмами нельзя очистить этого глумления, — только покаянием». Глумились над защитниками Имени Иисуса и молитвой Иисусовой, конечно, по недомыслию, а вернее — по отсутствию истинного христианского чувства, которое «всегда может указать истинным христианам верный путь во всех соблазнах и недоумениях, — что и видим в монахах-простецах».

\* \* \*

В. А. Кожевников<sup>2</sup> — яркая и несколько одинокая фигура в истории религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в. Человек

<sup>1</sup> Имяборцы, по свидетельству о. Антония, писали имя Иисусово на бумажке и рвали ее, или клали ее в карман, или бросали на землю, говоря: «Вот твой Бог, я его в карман положил», что оценивалось имяславцами как «хульные выходки» (Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Оправдание веры. С. 3).

<sup>2</sup> Кожевников Владимир Александрович (1852–1917) — философ, историк, поэт. Последователь Н. Ф. Федорова, получивший от него в наследство все его рукописи. Благодаря самообразованию приобрел обширные познания в философии, религии, живописи, в совершенстве владел 8 языками. В качестве вольнослушателя посещал лекции в Московском университете (1868–1873). С 1880 г. в течение 14 лет Кожевников жил за границей, изучая литературу и философию в крупнейших книгохранилищах Западной Европы. Совершил паломничество в



огромной эрудиции, с исключительной широтой интересов и удивительной работоспособностью, он так и не стал академическим научным деятелем. «Владимир Александрович Кожевников, — пожалуй, главный умственный и духовный центр кружка (Кружка ищущих христианского просвещения. — Д. Л.), — вспоминал о нем младший современник С. Н. Арсеньев, — мыслитель и крупнейший ученый, особенно в области истории религий, истории культуры, эстетических, социальных и мистико-аскетических учений. Он был знаток древней Индии... эпохи эллинизма... средних веков... итальянского возрождения, философии XVIII века. Главным образом, пробуждающегося протеста против сухого рационализма — в лице Якоби, Гаманна и Гердера, знаток раннего христианства, отцов Церкви и православных аскетов и мистиков, и вместе с тем французской, немецкой литературы..., знаток пессимистической философии Запада и социальных течений XIX века, в частности истории марксизма, но также и основных проблем биологии и физики, причем все эти вопросы и проблемы группировались для него вокруг основной темы: Бога и творения, трагедии красоты и смерти в творении, ужаса перед смертью и искупления и восстановления твари, всей природы, всего мира, и победы над смертью воплощенного Слова Божия, Которое стало плотью и стало из мертвых».<sup>1</sup>

Родной, неотъемлемой стихией Кожевникова было Православие. Он хотел служить Церкви как ученый, как философ. Делом своей жизни он считал написание «истории перехода европейского сознания от религиозного миро- и жизневоззрения к светлому гуманистическому; историю обмирщения, «секуляризации» европейской культуры от Возрождения до XIX века. Этот процесс представлялся мне самым существенным в эволюции современного и нравственного сознания... И мне хотелось показать, что мы в нем приобрели и что и как много потеряли», — писал Кожевников в одном из писем о. Павлу Флоренскому.<sup>2</sup> Этому труду мыслитель посвятил 20 лет своей жизни, занимаясь преимущественно в библиотеках Западной Европы. Большинство работ этого периода (до 1875 г.) так и осталось в рукописях, и с грустью на склоне лет Кожевников именует их «мертворожденными». В 1875 г. он становится секретарем, а затем и ближайшим помощником Н.Ф. Федорова, который завещал после смерти ему все свои работы. Кожевников выполнил завещание старшего сотоварища: совместно с Н. Петерсоном выпустил два тома его сочинений (1906, 1913 гг.), написал исследование о Н. Фе-

---

Святую Землю. По ходатайству Флоренского Кожевников с 1912 г. становится почетным членом Московской Духовной академии.

<sup>1</sup>Арсеньев Н. С. Из русской культурной и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 105.

<sup>2</sup>Переписка о. П. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. Письмо № 2. С. 94–95.

дорове (1908). Однако этот труд не был ему утешением: слишком резко бросались в глаза моменты учения Федорова, противоречащие христианству. Тем более современные Кожевникову секты «федоровцев» стремились истолковать писания своего наставника сугубо материалистически и рационалистически, повод к чему подавал сам автор «Философии общего дела». «Едва ли есть возможность произвести удовлетворительное уравнение между *личной* религиозностью и православностью Николая Федоровича, которые для знавшего его непосредственно — несомненный факт, и степени религиозности и православности его *доктрины*, за безгрешность каковой в этом отношении я не поручусь, хотя старику искренно казалось, что учение его безусловно религиозно и чисто православно»<sup>1</sup>, — писал В. Кожевников. Своим долгом философ видел истолкование учения Федорова возможно более по-христиански, хотя вторая часть его книги об учителе, где этот вопрос был центральным, так и не появилась.

После смерти Федорова Кожевников становится активным участником Новоселовского кружка, много пишет по вопросам апологетики для «Религиозно-философской библиотеки». Последним крупным трудом мыслителя стало двухтомное исследование «Буддизм по сравнению с христианством» (Петроград, 1916), в котором автор борется с «грубым представлением о сходстве буддизма с христианством и точкой зрения о влиянии первого на второе». По мысли Кожевникова, само знакомство с подлинным буддизмом по первоисточникам, «не подмалеванным необуддийскою и иною пропагандою», позволяет наиболее глубоко понять «сугубую противоположность его существенных основ, тенденций и целей христианству».

Последние десятилетия жизни Кожевникова были направлены, по его собственному признанию, на «возведение ограды церковной», могущей отделить Церковь Православную и ее великое учение от учений ей чуждых и враждебных. Он был апологетом, но не апологетом XIX века, а тем, кто черпал свое вдохновение у Климента Александрийского и других учителей первохристианства. П. Флоренский пишет Кожевникову, что самое ценное в его работах — это их цельность, проникнутость единым духом, который можно передать выражением Сенеки: «*Volentem fata dicunt* (к христианству), *polentem trahunt*». Кожевников стремился к единству веры и знания, к выявлению истины в истории, науке и человеческом бытии. Он достигал этого, по замечанию о. П. Флоренского, привлекая множество носителей идей, давая возможность высказаться каждому живому носителю, не навязывая своих искусственных построений». Позиция Кожевникова — позиция защиты веры против неверия и «обнаружение тончайшей сети веры там, где неверие мнит иметь

<sup>1</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова / Предисловие к публикации А. В. Шурагия // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 90.



области бесспорно свои», — пишет о. Павел. Работы Кожевникова отличаются «величайшим тактом», позволяющим исследователю остановить внимание на голосах не случайных, а действительно характеризующих общее состояние умов и сердец. Его труды отличает «чрезмерная скромность», непритязательность, «культура слова, гигиена слова, которую не все способны оценить, но, прочувствовав этот мир, нельзя не удивиться радостным удивлением перед культурным даром»<sup>1</sup> Кожевникова.

Переписка В. А. Кожевникова раскрывает этот внутренний тонкий, глубоко религиозный и по-христиански отзывчивый, раскрытый всякому человеку мир души мыслителя. Нужно ли говорить, что Кожевников сразу отреагировал на возникшие афонские споры в своих частных письмах о. П. Флоренскому, Ф. Д. Самарину, М. А. Новоселову и другим.

Так же как и другие члены Новоселовского кружка, он тотчас уловил в святогорской смуте нечто большее, чем дисциплинарные нестроения. Около сентября 1912 г. от редакции «Богословского вестника» Кожевников адресует телеграмму Константинопольскому патриарху Иоакиму III, к которому «кружковцы» относились с большим уважением<sup>2</sup>. (Сохранился русский и французский черновик: «Почтительно просим Ваше Блаженство телеграфировать [в] Акад[емическую] Редакцию [Богословского] [Вестника]: осуждены ли книга «На горах Кавказа» и учение о божественности Имени Иисус Вашим посланием афонитам?»<sup>3</sup>).

В письме от 14 марта 1912 о. П. Флоренскому он уведомляет его о слушаниях, посвященных афонскому вопросу (чтение «имяборческой» статьи о. Павла Доброва), которые состоятся при участии М. А. Новоселова, Ф. Д. Самарина, С. Н. Булгакова. «Ваше присутствие необходимо», — пишет Кожевников.

В июньском письме Кожевников сообщает о. Павлу о стараниях П. Б. Мансурова и М. А. Новоселова мирно разрешить возникшие волнения. «П. Б. Мансуров сегодня вторично направился в Петербург с двумя докладами по афонским делам; в этих докладах он очень искусно, с большим дипломатическим тактом внушает быть осмотрительными в решениях и действиях по поводу споров о значении Имени Божия. По желанию М. А. [Новоселова] он постарается устроить беседу об этом вопросе епископа Никона с Вами и (почему то — не знаю) со мною! По словам П. Б. оный епископ не сочувственно относится к архиепископу Антонию и вообще ведет себя значительно сдержаннее в деле против

<sup>1</sup> Вопросы философии. 1991. № 6. С. 88.

<sup>2</sup> 19 ноября 1912 г. в Братстве святителей Московских, тесно связанном с Новоселовским кружком, в Чудовом монастыре состоялось собрание памяти почившего Патриарха. В своем докладе П. Б. Мансуров назвал патриарха Иоакима III «объединительным центром для всех православных» и подчеркнул, что им был поставлен вопрос о соединении Церквей и «другие великие вопросы».

<sup>3</sup> Вопросы философии. 1991. № 6. Письмо № 13. С. 110.

предполагаемой «новой ереси»... М. А. и хотелось, чтобы до подачи своего отзыва [в Св. Синод] еп. Никон побеседовал бы с Вами, дабы Вы разъяснили бы ему, что следует, и *чего петербургские вершители церковных судеб не постигают*<sup>1</sup>.

Получив «неблагоприятную» информацию о настроениях членов Св. Синода от сочувствующего еп. Феодора (Поздеевского) М. Новоселов и В. Кожевников стремятся устроить встречу в Троице-Сергиевой лавре с еп. Никоном, от которой впоследствии они отказались. Несколько раньше в письме к Ф. Д. Самарину Кожевников излагает свое понимание сути возникшего вопроса. Видя, что спор перешел в «смуту», когда противники уже не стараются доискаться до истины, но лишь резко обличают и сводят счеты с друг другом, он замечает: *«Как бы ни казалась по первому взгляду опасна формула, отождествляющая Имя Христова с энергией Его Сущности, при более углубленном рассмотрении вопроса приходится признать, что противоположное этому убеждение поведет к опаснейшим следствиям относительно учения о таинствах, об иконах и молитве: рационалистический уклон в индивидуально-протестантском духе будет тогда неизбежен»*<sup>2</sup>.

Послание Св. Синода, признавшее учение имяславцев неправославным, получает нелицеприятную характеристику в письме В. А. Кожевникова к Ф. Д. Самарину от 18 июня 1913 г., где он выражает мнения и других членов богословского кружка<sup>3</sup>. После осуждения Синодом имяславия в переписке Кожевникова мы не находим материалов, посвященных развитию догматического спора, что свидетельствует о том, что мыслитель не стал заниматься дальнейшей разработкой философии имени, ограничившись, по выражению игумена Андроника (Трубачева), «скрыто-молчаливой» поддержкой имяславия.

\* \* \*

Очень конкретно и со свойственной ему ясностью реагировал на «Афонскую смуту» князь *Е.Н. Трубецкой*<sup>4</sup>. Не будучи активным участником споров, он оставил несколько ценных замечаний по поводу книг о. Илариона и о. Антония (Булатовича). Е. Н. Трубецкой всегда несколько дистанцировался от «квасного патриотизма и славянофильства» некоторых «молодых» членов «Новоселовского кружка» (прежде всего Эрна и

<sup>1</sup> Вопросы философии. 1991. № 6. Письмо № 17. С. 111

<sup>2</sup> Там же. С. 136.

<sup>3</sup> РГБ, ф. 265, папка 191, № 4.

<sup>4</sup> Трубецкой Евгений Николаевич, князь (1863–1920). Родился 23 сентября в имении Ахтырка. Окончил Московский университет. Выдающийся философ, общественный деятель и искусствовед. Вместе со старшим братом Сергеем (1862–1905) был близким другом В. Соловьева (1853–1900). Умер от сыпного тифа 21 января в Новороссийске накануне эвакуации.



Булгакова). Он никогда не мог принять их откровенное отторжение немецкой классической философии, которая являлась для него школой строгой организации мысли. Без приобщения к ней, по мнению Трубецкого, произведения самих представителей русского религиозного возрождения грозят превратиться в «выставку кустарных изделий в философии». Даже в «Столпе и утверждении истины» о. П. Флоренского, оцененном Е. Н. Трубецким исключительно высоко, он находит «нелепо-дилетантский „антиномизм“». Тут жестоко отомстил за себя неудовлетворенный и опранный разум.<sup>1</sup> И в первых попытках издательства «Путь» включился в обсуждение афонских споров, он видит тот же признак «кустарного производства».

В. Ф. Эрн предлагает издать сборник в защиту имяславия под названием «Спор об Имени Божием». Идею поддерживают о. П. Флоренский и С. Булгаков. Г. Рачинский произносит горячую речь в защиту имяславского сборника на одном из собраний книгоиздательства. На резонное замечание Трубецкого о полной богословской непроработанности вопроса, он отвечает (видимо, Трубецкой, передавая мысль, несколько утрирует ее): «Не нужно знаний, не нужно подготовки, не нужно богословия — нужна интуиция». Это именно признак кустарей», — замечает Е. Трубецкой.<sup>2</sup>

В сентябре 1913 г. Е. Трубецкой предостерегает М. К. Морозову об опасности затеи имяславского сборника и принятия строго однозначной проимяславческой позиции по сложному догматическому вопросу: «Меня беспокоит последнее предприятие «Пути». Брат мой Гриша был у меня, и он рассказал такое, что заставляет очень осторожно относиться к материалу, который мы получили. С обеих сторон *масса вранья*. Надо сказать, что если с имяславцами было поступлено гнусно, то и их поведение было ниже всякой критики; спускание с лестницы игумена, ломанье рук и ног противникам — их рук дело. Вообще, если бы им дать войска, они поступили бы так же с имяборцами, как с ними поступил Никон. Вообще, как всегда бывает в таком движении, за чистыми людьми тут шли и проходимцы с очень скверными побуждениями»<sup>3</sup> Вместе с тем Е. Н. Трубецкой с большим чувством отзывается о книгах главных имяславцев: «Эта книга («На горах Кавказа». — Д. Л.) прожгла мне душу. Ничего более чистого, прекрасного и святого из *человеческих* произведений я не читал. Это — человек, который *видит* Бога»<sup>4</sup>, — пишет он М. К. Морозовой в сентябре 1913 г. «Читаю книгу Булатовича («Апологию». — Д. Л.) и все более чувствую, до какой степени там

<sup>1</sup> Взыскующие града. Письмо № 473. С. 559. Разбору книги о. П. Флоренского посвящена рецензия Е. Н. Трубецкого «Свет Фаворский и преображение ума», напечатанная в «Русской мысли» в 1914 г. (Вопросы философии. 1989. № 12).

<sup>2</sup> Там же. Письмо № 491. С. 571.

<sup>3</sup> Взыскующие града. Письмо № 468. С. 554–555.

<sup>4</sup> Там же. Письмо № 465. С. 551.

... быть не в богословии, которое у них слабое и неумелое, а в жизни, которая глубока, возвышенна и совершенно не уместается в этом богословии. Подойти поближе к этой жизни, — вот где тепло и радостно», — замечает он несколько раньше<sup>1</sup>.

Е. Н. Трубецкой не отказывается от активного участия в решении судьбы имяславского движения. В октябре 1913 г., то есть уже после осуждения «имябожия», он по настоятельной просьбе С. Булгакова подготавливает проект обращения к Св. Синоду. Текст не был обнародован, но о содержании его можно догадываться по письму к М. К. Морозовой. «Признаюсь, это дело нелегкое, — пишет он, — нужны спокойствие и выдержка... и большая осторожность в каждом выражении... Обвинения против Синода у меня гораздо менее категоричны, чем у Булгакова<sup>2</sup>, но зато требую я гораздо большего: он — свободного обсуждения в церковной печати, я же — *созыва Собора*».<sup>3</sup> Учение об Имени не стало одной из тем философской деятельности Е. Трубецкого, он не чувствует себя полностью компетентным в этом сложнейшем вопросе. По свидетельству Булгакова, «в разгар «имяславческих» споров, когда в кружке московских мирян горячо обсуждались эти вопросы, кн. Е. Н. Трубецкой в одном письме... указывал на необходимость особенно внимательно считаться с настроением *Ф. Д. Самарина* ввиду особенной чуткости его церковной совести»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Огромным авторитетом в «Кружке ищущих христианского просвещения» пользовался *Ф. Д. Самарин*<sup>5</sup> — «большой знаток раннего христианства и вообще вопросов устройства и жизни Церкви»<sup>6</sup>. П. Флоренский свидетельствовал, что в лице Самарина членам «Кружка» являлось «живое предание славянофильства (родственник Ю. Ф. Самарина). Из его руки, внуки, получали нить, связывающую с славянофильством золотого

<sup>1</sup> Там же. Письмо № 428. С. 518.

<sup>2</sup> См. гл. 4 Второй части работы.

<sup>3</sup> Там же. Письмо № 469. С. 555–556.

<sup>4</sup> Вопросы философии. 1991. № 6. С. 136.

<sup>5</sup> Самарин Федор Дмитриевич (1858–1916). Русский общественный и религиозный деятель. В 1880 году — предводитель дворянства Богородского уезда, Московской губернии. Член Государственного Совета (1906–1907), дважды (при Витте и Столыпине) привлекался в состав правительства и отказывался от предлагаемых ему должностей. Участник и один из основателей «Кружка ищущих христианского просвещения». Друг М. А. Новоселова. Вместе с братьями П. Д. и С. Д. Самаринскими продолжал после отца издание сочинений Ю. Ф. Самарина. Скончался в Москве. Похоронен на Донском кладбище.

<sup>6</sup> *Арсеньев Н. С.* Из русской культурной и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 105.



века»<sup>1</sup>. Идея братства, живущего православием и стремящегося распространить церковный дух как подлинный «свет истины» как можно шире «генетически» была присуща мыслителю.

Вопрос об Имени Божиим приковал пристальное внимание Ф. Самарина с самого момента своего возникновения. Но его точка зрения изначально разошлась с «имяславием» остальных членов «Кружка». «Принимайте то, что у Вас написано по вопросу о значении Имени Божия», — пишет Кожевников о. П. Флоренскому. Федор Дмитриевич жаждет разъяснений по этому вопросу, уклон его *имяборческий*, хотя он и выдает себя за ничего не знающего в этом вопросе, по скромности, конечно»<sup>2</sup>.

Самарин призывал к осмотрительности всех участников споров и прежде всего М. А. Новоселова. После осуждения Св. Синодом «имябожничества» он даже ставит вопрос об упразднении или во всяком случае переустройстве «Кружка», активно поддерживавшего имяславление. Свое понимание сущности разгоревшейся борьбы вокруг Имени Божия он излагает в своем письме Новоселову от 26 мая 1913 г., то есть сразу же после Синодального послания<sup>3</sup>. По собственному его признанию, оно написано с мыслью о М. Новоселове, в беспокойстве за то, что все волнения могут сказаться на здоровье руководителя «Кружка» и с целью предостеречь своего горячего друга от того, чтобы он «сейчас же, под первым впечатлением, не принял какого-нибудь слишком поспешного решения, последствия которого могут быть непоправимы»<sup>4</sup>.

В своем письме Ф. Самарин подчеркивает, что Синод остерегся от слишком резких выражений и не повторил вслед за архиепископом Антонием (Храповицким) обвинения в хлыстовстве, а в суждениях о старце Иларионе он видит даже «сердечность». Далее Самарин излагает свои мысли по предмету спора, которые не дают ему возможности быть вполне единомысленным с Новоселовым.

Прежде всего он соглашается с тем, что говорят отцы Иларион и Антоний о силе и способе действия молитвы вообще. «В этом отношении оба эти писателя стоят гораздо выше большинства других наших богословов...» Они отходят от традиционного позитивистского воззрения на

---

<sup>1</sup> Федору Дмитриевичу Самарину (ум. 23 октября 1916 года) от друзей. Сергиев Посад, 1917. С. 16.

<sup>2</sup> Вопросы философии. 1991. № 6. Письмо № 16. С. 111

<sup>3</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 52 от 26 мая 1913 г. С. 105–112.

<sup>4</sup> Как разнится по духу это письмо с письмом Н. А. Бердяева В. Ф. Эрну, в котором не почувствовавший всей глубины вопроса философ все же требует немедленной реакции от Новоселова и Флоренского. «Меня до глубины души возмущает пассивное молчание Флоренского и Новоселова в деле расправы над афонскими имяславлцами. Они должны принять на себя ответственность и пойти на все, вплоть до мученичества (изгнание из Академии, лишение сана, отлучение)» (Взыскиющие града. Письмо № 464. С. 550).

молитву как на дело чисто человеческое, как на некоторого рода заслугу человека перед Богом. Всемерно Самарин противится пониманию молитвы как акта, посредством которого человек может подействовать на волю Божию, изменить ее соответственно своему желанию. Смысл молитвы как раз обратный (об этом говорят Киреевский и Федоров): чтобы нам усвоить волю Божию, войти в нее и добровольно ей подчиниться<sup>1</sup>.

Сущность молитвы не во внешних формах, а во внутреннем акте общения с Богом. И преобладающее значение в этом двустороннем акте имеет Божественное действие. Апостол Павел и называет молитву действием Божиим в человеке. *Молитва — это Бог, действующий в нас*. И нельзя отсекасть последних трех слов, говоря, что молитва — это Бог.

В чем же спасительность молитвы? Не в том, что она «снискивает нам милость и благодать Божию, открывает нам путь к получению нам от Бога всяких благих даров» и тому подобное. Здесь плоды молитвы отделяются от самой молитвы, что вовсе неверно. Огромная заслуга имяславцев в том, что они настаивают на ином понимании, утверждая, что сила и благодатное действие молитвы заключается *в ней самой*. Общение с Богом, достигаемое молитвой, и есть ее цель. Чувство раскаяния, благодарности, умиления во время молитвы вызываются в нас Самим Богом и являются ощущением Его действия *на нас*. Эти ощущения чем сильнее охватывают человека, тем более воспитывают и пересоздают его душу, постепенно преображая греховную его природу. Соответственно важна не форма молитв, не словесные выражения, а само внутреннее состояние человека. Оттого на высших ступенях молитвы внешняя сторона (слова, коленопреклонения, крестное знамение и прочее) чрезвычайно слаба. В разъяснении этой природы молитвы несомненная заслуга имяславцев.

Однако они склонны, по мысли Самарина, придавать преувеличенное значение некоторой *внешней* форме молитвенного действия, а именно Имени Божию. И хотя имяславцы постоянно подчеркивают, что речь идет не о словесном выражении Имени Божия, а о Божественных определениях, в которых выражается Существо Бога и которые «предносятся нашему уму» (здесь, как видим, Самарин обращается к платоновскому дуализму чувственного и умопостигаемого мира, склоняясь к истинности лишь последнего) — в действительности порою они забывают об этом, и возникает

<sup>1</sup> Значителен комментарий на это место письма, принадлежащий о. П. Флоренскому: «Сущность молитвы ни в подчинении *себе* воли Божией, ни в подчинении своей воли — *воле Божией*, ибо и то указывало бы лишь на *нравственное*, а не онтологическое значение молитвы. Суть молитвы *в изменении реальности нашей* и потому нравственной воли нашей, как выражающей изменяющуюся реальность, а не в простом изменении воли при той же реальности. Общение с Богом есть не касание Его сил, а одухотворение... *син-энергетическая* воля, воля двудеиная. Бог не лишает свободы, а дарует высшую свободу. Слова Ф. Д. буквально повторяют слова Спинозы». (Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. С. 110).



предположение: не приписывают ли они какую-то особую, таинственную силу самим словесным именованию Божиим, в особенности Имени Иисус?<sup>1</sup>

Опасность возникает даже в случае, если не забывать об этой возможности отклонения, так как и «умопостигаемым» именам Божиим придается неподобающее значение. По мнению Самарина, имяславцы учат, что *мысль о Боге как Спасителе, Промыслителе, Творце, является действием Божиим, спасает человека* (что является на самом деле вольной интерпретацией Самариным имяславского учения). Но спасают не мысль и представление о Боге сами по себе, но *движения души*, которые этими мыслями вызваны. Мысли и слова лишь *средства* для того, чтобы побудить стремление души к Богу, которое одно спасительно. И это стремление есть «Бог, действующий в нас», в нем (стремлении) и спасение. У имяславцев же центр тяжести принадлежит Именам Божиим. А соответствующее настроение называется лишь *средством*. Здесь возможно сопоставление молитвы с делом: во всяком добром деле действует Бог Своею благодатью, но никто не будет называть Богом совершенное человеком дело, даже самое святое. Это — *действие* Божие, выражение Бога в человеке, соответственно и молитва не есть Бог, а выражение Его в человеке. И в добром деле, и в молитве спасительно лишь движение души, которое Богом вызывается в нас различными способами (созерцанием, делом, подвигом поста, чтением слова Божия, художественными ощущениями), но это лишь человеческая сторона, которая служит для восприятия Божия голоса. Даже Священное Писание есть слово Божие, конечно же, отличное от ипостасного Слова (Логоса).

Быть может, это кажущееся разномыслие между философом и имяславцами, оговаривается Самарин, но причиной его является автор книги «На горах Кавказа» и его апологет. И соответственно, нет ли необходимости сейчас строго пересмотреть все написанное и допросить себя: есть ли смысл продолжать борьбу и обострять спор «при полной ясности его тяжелых последствий для Церкви и при совершенной неизвестности — может ли он, хотя косвенно, привести к чему-либо благому». Не являются ли в данном случае защитниками церковной истины «люди недостоинные и учреждения, утратившие всякий нравственный авторитет в глазах православных людей?» (Так Самарин именует членов Св. Синода).

Самарин сам признается в том, что это рассуждение набросано наспех, не достаточно обдуманно и плохо выражает его собственную мысль; значительно более — любовь к М. Новоселову. Очевидно, что в этом письме мы видим полное отсутствие «паламитского энергетизма», что сразу же почувствовал о. П. Флоренский. Действия Бога последовательно отделяются от Самого Бога. Не соответствует святоотеческой аскетической тра-

<sup>1</sup> П. Флоренский замечает, что при отрицании наличия этой «таинственной силы» получается либо деизм (атеизм), либо чистейший Спинозовский пантеизм (модус, акциденция Божественной субстанции). Там же. С. 111.

инии утверждение, что Бог действует *на нас, а не в нас*. Спасительным не может быть и движение души самой по себе, если нет в ней «срастворения энергии Божией». Спасительно не стремление к Богу, а сам Бог.

Мы не нашли других материалов, проясняющих позицию Ф. Д. Самарина по вопросу об Имени Божием.

\* \* \*

ЗаклЮчить эту главу мы хотим разбором содержательного письма С. А. Алексеева (Аскольдова)<sup>1</sup>, адресованного В. Ф. Эрну<sup>2</sup>, в котором он, отвечая на вопрос философа о своем отношении к происходящим на Афоне событиям, раскрыл собственное понимание значения Имени Божия и имени вообще. А. Аскольдов не принадлежал к кружку Новоселова, но с большинством его членов был близко знаком, будучи участником сборника «Проблемы идеализма» (1902 г.) и одним из главных членов «Петербургского религиозно-философского общества» (с 1908 г.). Круг философских интересов Аскольдова принадлежит проблемам теории познания и соответственно вопросу о взаимодействии «мысли и действительности» (название его магистерской диссертации, защищенной в 1914 г.). Его учение о символичности познания, обусловленного трансцендентностью нашего сознанию предмета познания (внешнего мира), и другие темы его философии являются ценным вкладом в разрешение «труднейших вопросов современной гносеологии», как свидетельствовал проф. прот. В. Зеньковский<sup>3</sup>.

Как православный человек и к тому же философ, чья научная область близко соприкасалась с возникшими афонскими спорами, Аскольдов в письме к Эрну глубоко анализирует вопрос именно с философской точки

<sup>1</sup> Алексеев (Аскольдов) Сергей Алексеевич (1870/1871—23.05.1945) — религиозный философ, публицист. Участник сб. «Проблемы идеализма», «Из глубины». Сын философа Козлова (Алексеев — т. е. сын Алексея), который в годы увлечения народничеством женился на крестьянке; вскоре они расстались, но жена не дала развода, поэтому дети от второго, гражданского брака по закону не могли носить фамилию отца. Окончив естественнонаучное отд. физико-математического ф-та Петербургского ун-та, Аскольдов в 1914 г. получил степень магистра философии в Московском ун-те за книгу «Мысль и действительность». С 1908 г. — член Петербургского религиозно-философского общества. Академическая деятельность Аскольдова началась поздно (как у отца), но продолжалась недолго. В 1920-е гг. он основал тайное религиозно-философское общество «Братство св. Серафима Саровского». Был арестован, как и все члены общества, и сослан сначала в Коми, а затем в Новгород. Во время 2-й мировой войны, после оккупации Новгорода эмигрировал в Германию. Философские идеи Аскольдова формировались под влиянием мировоззрения Козлова и представляют собой продолжение лейбницеанской традиции.

<sup>2</sup> Взыскующие града. Письмо № 463. С. 547–549.

<sup>3</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 187–191.



зрения. Ценность письма еще и в том, что оно оказало влияние на последовавшие статьи самого Эрна, посвященные спору об Имени Божием.

В самом начале письма Аскольдов свидетельствует, что теоретически этот вопрос для него решается «довольно просто». Суть его относится к вопросу чисто метафизическому: это спор о форме и способе взаимоотношения Бога с миром, в частности с человеком. Здесь возможны два ответа: 1. Связь и взаимодействие столь глубоки, что даже Имя в его физической и психической природе обожествлено, вернее, *освящено какой-то активной силой Бога*. 2. Связь эта не столь глубока, и тогда Имя — это только физическая и психологическая сторона культа, сама по себе ничего не значащая и не действительная.

«Я всецело на стороне первого взгляда», — замечает Аскольдов. Все священные имена суть *дары свыше*. Даже если они переведены на различные языки, произнесены невнятно и косноязычно «психическим актом интенции на их смысл и соприкосновением с этим смыслом (они) ожиют, творятся этим смыслом *реально и действенно*». Допустима даже следующая форма: «*Произносящий Имя Бога касается Его Самого... Имя от Бога не отделено... Оно и Бог одно*», так как Божественные энергии непрерывны и абсолютно едины с Богом, как абсолютно едины всякие акты и силы Бога. Таким образом, Аскольдов считает, что Имя Божие есть энергия Божия.

Однако здесь есть опасность смешать частное с общим, придать части то же значение, что и целому. Правильно будет сказать, что если человек прикасается к кончику одного волоса другого человека, он прикасается к самому человеку. Но это будет правильно для *него*, видящего связь волоса и самого человека. Но если человек не видит перед собою ничего другого кроме конца этого волоса, необходимо выражаться точнее.

Вне сомнения, человек не в состоянии постигнуть Бога в Его существе и лишь «прикасается» к Нему через энергии Божии. Поэтому Аскольдов, признавая возможным и метафизически допустимым выражение «Имя Божие есть Бог», считает его «все-таки неудачным и для общего употребления негодным». Как и о. П. Флоренский, Аскольдов полагает, что спор об Имени Божием, касающийся трудных и тонких метафизических вопросов, «не есть спор для общего употребления и участия».<sup>1</sup> «Даже для времен Вселенских соборов, когда каждый мирянин-христианин (а особенно участник догматических споров) был гораздо более философ, чем современный священник, я считаю этот вопрос слишком *диалектичным*».

---

<sup>1</sup> П. Флоренский пишет И. П. Щербову в мае 1913 г.: «Если бы ранее и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: Господи, все это пустяки. Займемся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам — и постарался бы направить интересы и внимание куда-нибудь в сторону» (Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 47. С. 100).

Далее Аскольдов говорит, что значение споров об Имени Божиим *слишком преувеличено*, тем самым диаметрально расходясь с членами «Новоселовского кружка». Будет ли разница в настроении, искренности и действенности молитв, произносимых миллионами, в зависимости от того восторгается ли или иное метафизическое истолкование этой действительности? Вопрос этот важен лишь практически, поскольку он породил ложные мнения, ибо *«практика религиозная и церковная, и индивидуальная вполне совпадает с имяславством»*. На практике происходит все так, как если бы имяславие было признано правильным учением. «Крепость уже давным-давно занята. Мы все сидим в крепости и ведем метафизическую полемику о том, что в крепость надо войти и надо в ней сидеть».

Аскольдов убежден, что имяславие является испокон веков присущей православию молитвенной практикой, и в этом его главное отличие от *иконоборчества*. Тогда, в VIII–IX вв., было важно *практически* ввести в церковное учение и культ икону, обосновать в ней множество *новых* пунктов богообщения. Практика же Имени Божия давно сакраментальна, и споры о нем могут только подорвать эту достигнутую сакраментальность (что и делалось в работах «ученых имяборцев», в невольной полемичности трудов апологетов Имени Божия и вообще из-за общедоступности споров, что в целом «профанировало» учение о великой тайне славы Имени Христова).

В связи с этим Аскольдов отмечает ложный пафос статьи Бердяева «Гасители духа» в «Русской молве»<sup>1</sup>, а также предисловия о. П. Флоренского к «Апологии» Антония (Булатовича).<sup>1</sup> Отречение Бердяева от

<sup>1</sup> Вызывающая и оскорбительная по риторике и бессодержательная по существу статья Н. А. Бердяева «Гасители духа» появилась в ежедневной прогрессивной беспартийной газете «Русская молва» 5 августа 1913 г., став одним из первых откликов на трагический исход афонских событий. Как известно, за нее на философа было заведено, и не без основания, уголовное дело. В своем выступлении автор обрушивается как на официальную церковную власть, так и на православных мыслителей, сгруппировавшихся вокруг М. А. Новоселова. Прежде всего, Бердяев с иронией вспоминает о предисловии о. П. Флоренского к «Апологии» о. Антония (Булатовича), в котором автор говорит, что вся Вселенская Церковь содрогнулась в негодовании в ответ на дерзкое посягательство имяборцев (этих «нескольких легкомысленных и подпорченных рационализмом монахов») на святыню имени Божия. Сегодня «ультраправославная» «Религиозно-философская библиотека» вынуждена молчать, так как история уже жестоко надсмеялась над ее членами. События на Афоне очевидно стали слишком большим испытанием для православных романтиков из «Новоселовского кружка», ибо этими «легкомысленными и подпорченными рационализмом монахами» оказались члены Св. Синода и вселенские патриархи, Церковь Русская и Церковь Константинопольская, в самой резкой форме осудившие имяславие как богохульную ересь.

На Афоне «запахло дымным порохом». По законам земных государств святогорские иноки наказываются тюрьмами, истязаниями и увечьем их убеждают в правоте синодальной веры. Но где же тот голос, который скажет свое властное слово по догматическому вопросу, затрагивающему самые основы христианства?



Православной Церкви он называет «актом легкомысленным и необоснованным». Как Эрн, Самарин и другие члены «Новоселовского кружка», Аскольдов высказывает мысль, что «Синод состоит из чиновников и рясах, что нашим преосвященным давно уже приличествует более титул

Бердяев дает высокую оценку самому факту афонских событий, естественно в духе «нового религиозного сознания»: впервые за долгие столетия православный мир вышел из состояния духовного застоя, заволновался вопросом мистического опыта, а не мелочными вопросами церковного управления. «И радостно было, что в XX в. люди могут так страстно волноваться вопросами религиозными». Споры напомнили Бердяеву те старые времена, когда в Православной Церкви «была еще духовная жизнь и духовное движение». С волнением ожидали «лучшие православные люди», как ответит Церковь на глубокий догматический вопрос, поднятый афонскими монахами. Не входя в разбор существа споров, Бердяев характеризует противостоящие партии следующим образом: *имяславцы*, которые унаследовали частичную истину пантеизма (sic!), который допускает, что энергия Божия может становиться имманентной миру и человеку. На их стороне оказалось преимущество более напряженной духовной жизни и опыт мистической традиции. *Имяборцы*, которые оказались представителями официального, «казенного синодального православия», которые давно порвали всякую связь с христианской мистикой и всякой духовной жизнью, исповедниками «государственного позитивизма и жизненного материализма». В ответ на духовное волнение православного мира раздался голос официальной Церкви, покрывшей себя в афонском вопросе «несмываемым позором». Для церковной власти события на Св. Горе стали великим испытанием, посланным свыше, от которого она отмахнулась, как от назойливой мухи. Булатовичу, который приехал искать правды Божией в Петербург, ответили обыском и предложением Синода Министерству внутренних дел выслать его из столицы как человека беспокойного. На духовную жаждуотреагировали полицейскими преследованиями. Архиепископ Антоний в «Русском иноке» «разразился площадной бранью, бранью, достойной извозчика, а не князя Церкви». Синод возмутился тем, что о. Иларион, о. Антоний и афонские монахи «осмелились нарушить духовный покой и застой, дерзнули мыслить о предметах духовного опыта и ведения». Синод во всем подобен российской государственной власти: прежде всего он боится и ненавидит всякую жизнь и всякое движение. Его первая забота — «как бы чего не вышло».

Бердяев говорит о Православной Церкви как о Церкви застоя и омертвения: никакие догматические вопросы внутри православия уже давно не поднимаются, вопросы духовной жизни перестали волновать духовный мир. «Никакая мистика не нарушала мертвого покоя». И вдруг «самые православные из православных заволновались, забеспокоились, зажаждали». Ответом им было холодное равнодушие. Не интересующимися вопросами мистического созерцания епископам было все равно: присутствует ли реально Сам Иисус в имени Иисус, или имя есть лишь условный, посредующий знак. Пропитанные жизненным утилитаризмом синодалы оказались неспособны решить подобные вопросы, посылить лишь «мистикам, религиозным философам и людям высших созерцаний».

Ниже Бердяев разражается в адрес Св. Синода той же «площадной бранью», за которую только что осуждал архиепископа Антония. Синод ненавидит всякую духовную жизнь, он насквозь пронизан материализмом и позитивизмом. Во главе

Тайных и Действительных тайных советников», но Бердяев не имеет права на подобное отречение, ибо не может указать подлинное подвижничество веры и воли в другом месте, кроме как в Церкви Христовой. «Не в штейнерианстве ли возрождается новая церковь?» — намекает Аскольдов на новое увлечение философа. Отказывается Аскольдов и от публичного обличения Синода, члены которого «вполне подобны евангельским фарисеям и первосвященникам. Публичное обличение Царей

Синода стоят люди, погруженные в низины церковного бытия, к которым нельзя обращаться с вопросами, подобными афонскому. «Синодальная Церковь постыдно бессильна, нет в ней силы и жизни духа». «Зверская расправа» над святогорцами арх. Никона, отдавшего беззащитных монахов на растерзание войскам и полиции, привела к небывалому падению и унижению Православной Церкви. «Епископы в тысячу раз хуже солдат и городских, ибо сами призывают государство к расправе». Своим духовным опытом Синод никого уже не может убедить (как не смогли переубедить синодальные миссионеры ни одного сектанта). Единственное оружие церковной власти — это возможность апелляции к государству. И десятки изувеченных монахов символизируют это обращение и победу над ересью.

1913 г. стал, по мысли Бердяева, тяжелым и решительным часом для всех искренних православных, неизбежно должен случиться *кризис религиозного сознания в православии*. Оказывается, основная проблема состоит в традиционном учении о *смирении*, которое необходимо пересмотреть. Нужно ли смиряться перующим перед Синодом? На одной стороне стоит собственный духовный опыт, подтвержденный Преданием, а на другой — «никем не уважаемый, сомнительный даже с канонической точки зрения» Св. Синод, «корыстолюбивые патриархи», «живые епископы», голос «видимой, а может быть, лишь кажущейся Церкви» (sic!). Бердяев ставит вопиющую дилемму: христианство — религия смирения или религия свободы и любви? Нужно смиряться только перед Богом (в этом нет сомнения) или еще и перед миром, людьми, злом? Синод проповедует «надругательство над религиозной совестью и религиозным опытом» и призывает смириться. Тогда учение о смирении в его устах есть учение об угашении духа, омертвлении духовной жизни, потворство злу. Учение о смирении становится орудием дьявола, обезоруживающим в борьбе с ним.

Через отказ смиряться перед Синодом Бердяев приходит к отрицанию авторитета Церкви. Он «проphetически» восклицает, что мистика не нуждается во внешнем авторитете и не признает никакого авторитета: в самом духовном опыте даны последние реальности, мистику жалки и смешны внешние догматы. Естественно, не так думали имяславцы, видевшие в епископах столпов Православия, и потому вызывавшие к ним с просьбой разрешить афонский спор.

Бердяев не останавливается перед самыми крайними выражениями: «Самая низкая, свинская материалистическая жизнь милей для синодальной Церкви, чем высшая духовная жизнь, чем восхождение. Синодальная церковь хочет властвовать над душами людей через их грех и слабость». Она согласна даже дать разрешение человеку грешить, чтобы он не возносился, — заявляет Бердяев, путая православную традицию с «Легендой о великом инквизиторе» Достоевского. Синод приветствует мертвый покой и духовное холопство. То, что было подлинным горением у святых отцов, превратилось в трупный яд и лицемерное прикрытие,



и первосвященников есть исключительная прерогатива пророков. Не нам касаться священных мест, хотя бы на них сидели ничтожные люди. Иначе чем заменить священное место в глазах тех, перед кем обличаешь?»

В разразившихся афонских спорах, по мысли Аскольдова, от объективности далеки обе стороны. Метафизически важный вопрос не может разрешаться такими способами.

---

отсутствие всякой духовной жизни у Синода. Христианство превратилось в одряхлевшую, упадочную религию. «Бытовое свинство православного мира сплошное поощряется церковью. Православие, ко всему прочему, вырождается в монофизитскую ересь: свинья или ангел, но не человек. Орудием епископата стало запугивание пастырей Божиим гневом.

Но в мире все нарастает жажда духовности. После многовекового погружения в материальность современная культура стремится к высшей жизни. Множится число свободных мистиков, теософов, штайнерианцев, толстовцев, добролюбовцев, сектантов и пр., с которыми, видимо, Бердяев готов объединиться в борьбе с исторической Церковью. Весь мир исполнен духовной жаждой. Даже йоги из Индии устремляются по-своему помочь европейскому человечеству выйти из духовного кризиса. Но православный Восток молчит, а церковная власть отвечает проклятиями и насилием. В самом русском народе осталось только обрядовое отношение к религии, отсутствует тенденция духовного возрождения, что вполне устраивает Св. Синод. Уже сам слишком напряженный религиозный интерес воспринимается им как проявление «неортодоксальности».

«Врата ада одолели синодальную церковь, как одолели и церковь папскую». Ни православная, ни католическая церкви, застывшие в покое смерти, не есть подлинная церковь Христова. «Все живое должно уйти из этой церкви разложения и гниения, должно охранить русский народ от действия трупного яда». Духовная плоть должна преодолеть физическую низшую плоть церковности. Кончилась эпоха младенчества во Христе человечества. Бердяев страстно зовет в эпоху «Третьего завета» и обвиняет историческую Церковь в препятствовании вхождения на этот путь.

Достается и православным ревнителям типа «Новоселовского кружка», так как реставрация старого святоотеческого сознания и старого православного бытия есть также препятствие на пути христианского возрождения. В таком случае, и сам иеросхимонах Антоний (Булатович) — человек «ветхого сознания». Его «Апология» построена на мертвом авторитете текстов, а не на духовной жизни и не на мистическом опыте, которым обладает, вероятно, увлеченный Штайнером Бердяев. Польза Антония (Булатовича) и всех афонских споров, оказывается, состоит только в том, что им суждено сыграть роль в разложении синодальной Церкви. «Если произойдет имяславческий раскол, этому нужно только радоваться и приветствовать, как жизнь!»

Заканчивает Бердяев статью в вполне нищенском духе: отныне высшими добродетелями он провозглашает храбрость и дерзание и опасается только одного: хватит ли имяславцам этой храбрости идти до конца и не смириться перед официальной церковной властью. *Бердяев Н. А. Гасители духа // Русская молва. 1913. 5 (18) августа. № 232.*

<sup>1</sup> Видимо, Аскольдов не знал имени автора анонимного предисловия.

\* \* \*

Итак, разобранный материал частной переписки представителей религиозно-философских кругов России и прежде всего «Новоселовского кружка» позволяет установить большую вовлеченность православных философов в споры об Имени Божием, понимание ими афонского вопроса как центральной богословской темы современности. Общим для большинства из них стало осознание глубокой связи споров с догматическими движениями Древней Церкви, что было более отчетливо выражено в последовавших работах о. П. Флоренского, В. Ф. Эрн, С. Н. Булгакова, А. Ф. Лосева. Наконец, единой для основной части «кружковцев» является «имяславская» позиция, не отождествляющаяся, однако, с непримиримой и все более лишавшейся духовной трезвости формой борения главного апологета афонского учения иеросхимонаха Антония (Булатовича) и его ближайшего окружения. Всеми «кружковцами» была воспринята бескомпромиссная ценность поставленного вопроса, болезнь спешных и непродуманных ответов миновала и, несмотря на внешне неблагоприятные условия для продолжения разработки темы (осуждение Синода, агрессивное поведение «имяславцев-именобожников», запрет на свободную богословскую дискуссию), учение об Имени Божием становится центральной темой мысли для В. Ф. Эрн, о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, А. Ф. Лосева не только как философов, но и как церковных деятелей.







## Глава II

### Философские основания имяславской позиции В. Ф. Эрна

На имяславские споры В. Ф. Эрн<sup>1</sup> откликнулся в печати далеко не самым первым (вслед за Н. А. Бердяевым, о. П. Флоренским, М. А. Новоселовым, С. Н. Булгаковым), больше чем через год после определения Св. Синода от 18 мая 1913 г. Но вопрос об Имени Божием принадлежит, вне сомнения, к кругу важнейших религиозно-философских тем, занимавших мыслителя.

О том, что события на Афоне с самого начала приковали пристальное внимание В. Эрна, свидетельствует его частная переписка. С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Аскольдов (Алексеев) пишут ему, высказывая свои точки зрения и ища сочувствия (Н. Бердяев) собственным полемическим суждениям. Также и сама область философствования Эрна заставляет предполагать, что вопрос об Имени Божием должен стать в ней одним из центральных.

Круг философских проблем, занимавших Эрна, связан с поиском истинного реализма и истинной онтологии в противовес скептической традиции Канта. Его статьи и речи, собранные, например, в единый сборник «Борьба за Логос», который был издан издательством «Путь» в 1911 г., затем исключительно эмоциональные выступления времен Первой мировой войны (сборник «Меч и Крест», 1915 г.), ярчайшим примером которых стала скандальная речь «От Канта к Круппу», показывают прежде всего — *против кого* «воюет» философ. Кантианский феноменализм, а также его неокантианская транскрипция являются главнейшими врагами не только его философской системы, но и, в соответствии с точкой зрения Эрна, русского духа в целом. Здесь философ даже более неприимим, чем о. П. Флоренский, называвший Канта «столпом злобы богопротивная», или С. Н. Булгаков, который, несмотря на свою обращенность к немецкой классической философии, в частной переписке терял спо-

---

<sup>1</sup> Эрн Владимир Францевич (1882–1917) — философ, историк философии, публицист. В 1900–1904 гг. изучал философию в Московском университете, был оставлен при кафедре всеобщей истории, позже становится доцентом, а затем проф. университета. В 1916 г. избран членом Московского психологического общества. Дружеский круг Эрна, обусловивший творческие взаимовлияния — о. П. Флоренский, А. В. Ельчанинов, В. Иванов, С. Н. Булгаков, А. Белый.

воистинное, говоря о «кантологии и подобных»: «Берет одурь и вражда к этому *антихристову* изделю», — признается он в письме к Эрну в 1911 г.<sup>1</sup>

Кантианство (для славянофила по духу Эрна — это еще и явление образа истинного германизма) подвергает радикальному сомнению самую возможность приобщения человека к истинно сущему, ибо оно утверждает: «1. Никакой ноумен, то есть ничто онтологическое, не может встретиться в нашем *внешнем* опыте; 2. Ничто ноуменальное... не может быть дано и реализовано в нашем *внутреннем* опыте»<sup>2</sup>. А поскольку единственными путями познания являются лишь эти данные внутреннего и внешнего опыта, «Критика чистого разума» оказывается «всемирно-историческим глашатаем чистейшей формы *абсолютного имманентизма*».

В данном случае спор об Имени Божием Эрном воспринимается как продолжение паламитских споров XIV века в Константинополе и столкновений реалистов и номиналистов в средневековой Западной Европе, где Варлаам и схоластический номинализм выступают предтечами торжествующего кантианства.

Мировоззрение и религиозный опыт самого философа заставляют его безоговорочно восстать против этого «антихристианского усомнения в богоподобии человека», ибо способность постигать «вещь в себе», приобщенность человека к подлинным истокам бытия несомненно следует из его богоподобия.

В. Ф. Эрн занимает вопрос «цельного разума», соединение гносеологии и онтологии именно в противовес кантовскому феноменализму. Его «логизм»,<sup>3</sup> противопоставленный западноевропейскому рационализму, содержит в себе учение о Божественном Логосе как едином источнике бытия и мышления. Логос пронизывает собой все мироздание: и космос, и человека, и сознание. Укорененный в Логосе разум способен постигать *бытие-в-истине*, так как сам Логос есть и Божественный разум и одновременно имманентен всему миру, все сущее пронизывает своими интелехиями-энергиями. Сама истина предстает не как рациональное соответствие понятия предмету, но как диалектическое осознание своего

<sup>1</sup> Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В. И. Кейдан. М., 1997. Письмо 310. С. 388–389.

<sup>2</sup> Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С.309

<sup>3</sup> С. Н. Булгаков тонко почувствовал, что в самом этом термине живет непреодоленный европейский рационализм. В письме В. Эрну в 1912 г. он пишет: «Не приемлю кое-чего в терминологии вашей, особенно “логизм”, происходящий из Божественного Логоса, ведь так можно сказать и “богизм” (или, как писал уже Волжский, — “богофильство” — “логофильство”). “Изм” есть вообще рационалистическое издeлие, и “логизму” угрожает опасность бессознательно стать одной из форм рационализма, с которым Вы боретесь» (Взыскующие града. Письмо 405. С. 496–497).



бытия-в-истине: она сама и процесс, и вечность. Истина и есть Сам Логос, а философ — его свидетель и исповедник.

Исключительно ценным является у Эрна его глубокое осознание единства античного и христианского Логоса. Вслед за своим учителем С. Н. Трубецким («Учение о Логосе») он и Платона, и Отцов Церкви относит к тем исповедникам «логизма», которые стоят в основе подлинного познания сущего. В мировоззрении Эрна вовсе нет того трагического противостояния «Афин» и «Иерусалима», столь характерного для многих его современников, не только Л. Шестова. Одноклассникам запомнилась фраза Эрна: «Моя мечта — войти в греческий храм (именно античный храм. — Д. Л.) и молиться (по-христиански молиться! — Д. Л.), всем существом распростершись на блестящем и святом камне Акрополя». И «Верховное постижение Платона» (название последней, незавершенной книги философа) для Эрна есть и «верховное постижение христианства».

Эти замечания помогают понять причины апелляции Эрна в своих имяславских работах как к высшему авторитету, наравне с православной святоотеческой письменностью, к диалогам Платона, и выступление против имяборцев как богословов-кантианцев.

Важно подчеркнуть и нарочитую полемичность работ Эрна (имяславские не исключение). Современники называли его «мыслителем с темпераментом бойца». Памятна его агрессивная манера вести дискуссии. Сам Эрн говорит об «известной крайности своих убеждений»<sup>2</sup>. Действительно, в его публичных выступлениях и статьях прежде всего чувствуется то, что о. С. Булгаков назвал «рыцарством» в некрологе В. Ф. Эрну: «Блудный сын философии!.. Не читал Канта!.. Славянофильствующий богоискатель!.. Сколько напрасных ударов принял он на себя... Казалось, нападающие в чем-то правы, но и он не виноват... Рыцари всегда немного неуклюжи... Казалось, Эрн так защищен своей мыслительной непреклонностью, броней убеждения, щитом веры, что все удары ему нипочем: только латы гудят от ударов. Но это лишь казалось: сердце, бьющееся под философскими латами, было нежно и трепетно-чутко, и каждый удар отдавался в нем. Это был рыцарь-ребенок, одинокий и беззащитный в наш век, враждебный вечному детству, когда отвергнут Тот, Кто сказал: "Будьте как дети"»<sup>3</sup>. Или еще: «Эрн... как всегда добр, энергичен, полемичен и на свете бояться кажется, только сырости»<sup>4</sup>.

Видимо, в противовес давящим логикой немецким трактатам в работах Эрна мало строгой научной последовательности, спокойной беспристраст-

<sup>1</sup> Воспоминания Е. Архипова, одноклассника Эрна, о. П. Флоренского и о. А. Ельчанинова по 2-й Тифлисской гимназии. Цит. по: Взыскующие града. Письмо 1. С. 55.

<sup>2</sup> Взыскующие града. Письмо 520. С. 593.

<sup>3</sup> Булгаков С. Памяти Эрна // Взыскующие града. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. Письмо 563. С. 630.

ности, систематического изложения анализируемых идей. Даже его биографической книге о Григории Сковороде (Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912), по замечанию того же Булгакова, свойственна «паснецовская манера иконографии». «Не столько Сковорода, сколько Эрн о Сковороде»<sup>1</sup>). В век рационализма это воспринималось как некая легковесность и бездоказательность: «Ах, этот Эрн! — слышится со всех сторон, — опять он всех рассердил и никого не убедил».

В связи с этим становится понятной та эмоциональность работ Эрна по православию, которые начинают появляться в печати с июля 1914 г. Важно отметить, что в них Эрн предстает более не как философ (ранняя смерть не позволила разработать ему свою философию имени, о чем он мечтал), а как православный публицист, богослов, видящий в развернувшейся догматической борьбе великое значение для судеб родной ему Церкви.

Исключительно важно осознать эту не просто идейную, но всеобъемлющую вовлеченность философа в споры прежде всего как *православного мирянина* (что свойственно всему окружению М. Новоселова), чуждую всякого сиюминутного оттенка (Мережковский, Философов, Бердяев, большинство светских периодических изданий). Об Эрне мы имеем свидетельства как о глубоко православном человеке, с гимназической скамьи погруженном в святоотеческое наследие. Еще в московской студенческой «келье», где он жил вместе с П. Флоренским, собирались его друзья, чтобы послушать его суждения об Оригене или блаженном Августине. Его друг по Тифлису Е. Архипов свидетельствует, что однажды Эрн спросил его, бывает ли он в церкви, сказав о себе, что сам ходит в ближайшие храмы Покрова в Кудрине и Святого Георгия на Малой Никитской. «Вглядевшись в его глаза, светлые, строго-серьезные с кристально-чистым выражением, смотревшие несколько выше меня и вдруг улыбнувшиеся мне, — я понял, что христианская молитва в простом храме и возвышенном сердце есть... присущая Владимиру потребность»<sup>2</sup>. А старый знакомец Эрна еще по философскому семинару проф. С. Н. Трубецкого А. Белый определял его как «фанатика от православия»<sup>3</sup>.

\* \* \*

Материалы, касающиеся вопроса об Имени Божием, мы находим:

— в частной переписке В.Ф. Эрна.

— в трех его работах, где видим стремление философа приступить к более детальной проработке поставленного вопроса. Две из них имеют характер первых глав (писем) исследования:

<sup>1</sup> Там же. Письмо 405. С. 496.

<sup>2</sup> Взыскующие града. С. 59.

<sup>3</sup> Белый А. Начало века. М., 1990. С. 312.



1. «Около нового догмата. Письмо 1»<sup>1</sup>.
2. «Спор об Имени Божиим. Письмо 1»<sup>2</sup>.
3. «Разбор послания Святейшего Синода об Имени Божиим»<sup>3</sup>.

К сожалению, В. Эрн так и не смог написать «большую работу об Имени Божиим», о которой говорит в «Разборе Послания Синода» и которую хотел посвятить прежде всего философскому обоснованию имяславия: например, вопросу о христианском платонизме как идейном источнике философии имени или соотношении учения имяславцев и концепций современных логиков и гносеологов.

Его статьи (вернее, письма) менее всего напоминают научные трактаты и исполнены яркой эмоциональности и того «благоговейного трепета» перед темой споров, который сам Эрн считал главнейшим состоянием при исследовании «славы Имени Божия». Имя Божие является, по слову философа, «душою Православия», и в возникших спорах Эрн видит помимо чисто богословской стороны еще и «громадный умозрительный интерес», беспредельные философские богатства, скрывающиеся в решении проблемы о реальности или номинальности имени. Связь слова и реальности имени и вещи, соответственно, вопрос о степени достоверности знания, истинности человеческого мировосприятия, соотносённость мира как такового и мира как представления — таков сложный комплекс вопросов, который сгустился в важнейшем в догматическом смысле и исключительном современном вопросе: есть ли Имя Божие Сам Бог?

\* \* \*

Переписка В. Ф. Эрна не раскрывает его учения об Имени Божиим, не характеризует детально его отношения к возникшим спорам, но содержит некоторый образ, сокровенное переживание их как чего-то бесконечно ценного и значимого для философа. С. Н. Булгаков в письме к нему констатирует факт, что Эрн «затронут этим вопросом»<sup>4</sup>. Многократно Эрн возвращается в письмах к мысли издать сборник статей об Имени Божиим. «Вчера Вячеслав (Иванов. — Д. Л.) заставил прочесть ему письма “об имяславии”. От второго письма он пришел в настоящий восторг, это еще раз возбудило во мне желание в ближайшие же месяцы написать все письма. Это исполнимо только при одном условии: если достану урок»<sup>5</sup>. Но книге не суждено было появиться, хотя сами монахи-имяславцы, по признанию Эрна своей жене в апреле 1915 г., очень

<sup>1</sup> Итоги жизни. М., 1914. № 22–23.

<sup>2</sup> Христианская мысль. Киев, 1916, сентябрь.

<sup>3</sup> Издано отдельной книгой в «Религиозно-философской библиотеке» М. А. Новоселова. М., 1917.

<sup>4</sup> Взыскующие града. Письмо № 446. С. 553.

<sup>5</sup> Там же. Письмо № 524. С. 596.

рассчитывали на нее. «Сегодня у меня был монах-имесловец (так у Эрн. — Д. Л.) о. Манасия, приехал спросить, не готова ли моя работа об имесловии, а я с лета ее не трогал. О. Павел [Флоренский] писал о ней о. Антонию Булатовичу, и тот, уезжая на войну, “завещал”, как говорит Манасия, сестрице своей, чтобы работа Эрн об имесловии была ими издана. Это меня очень тронуло»<sup>1</sup>.

Учение Эрн об Имени Божием содержится в трех его статьях, написанных в 1914–1917 гг. Прежде всего, в возникших на Афоне спорах Эрн видит «народнение нового церковного догмата». Россия посещена великой, мировой богословской темой. Философ подчеркивает полную историческую неподготовленность современного ему христианства к приближению к этим неисследимым глубинам и надеется, что Россия окажется «достойной избрания и не даст погаснуть вспыхнувшему в ней огню». В 1913–1914 гг. происходит и разрастается «первая фаза великого столкновения, закончившаяся внутренней победой имясловия и молчаливым отступлением Синода от слишком скороспешно занятых позиций».

Эрн в статье «*Около нового догмата*» проводит параллель между спорами об Имени Божием и борьбой Святых Отцов-каппадокийцев с евномиянской ересью и, главное, с паламитскими спорами XIV столетия. Средневековый период истории Эрн называет блаженным временем «глубочайшей солидарности между началом эоническим (историческим, современным в терминологии Эрн. — Д. Л.) и началом церковным». Последние четыре столетия — время все более напряженной вражды и разрыва между этими двумя началами, когда современность «в лязге и грохоте небывалого сражения» пытается выступить против своих христианских истоков. Этот общий дух времени и есть причина исторической неподготовленности России к восприятию нового догматического движения.

Современное богословское состояние Русской Православной Церкви Эрн называет временем «необычайной дряблости догматического сознания». Кое-как, с грехом пополам, сохраняются старые, добытые веками напряженной борьбы и великого, вдохновенного подвига формулировки. «Но двинуться дальше, продолжить хотя бы на один шаг то, что было не только сделано, но и было *делается* нашими предками — об этом никто и думать не хочет, — не из смирения, а из полнейшего индифферентизма».

Религиозное сознание начала XX века, как никогда, чуждо чисто средневековому пафосу имяславских споров и свысока, недоуменно их чурается. Значительно удобнее и «безопаснее» психологизм в истолковании молитвы, которого откровенно придерживается архиепископ Антоний (Храповицкий), чем новые мистические реальности, открываемые афонцами.

<sup>1</sup> Там же. Письмо № 575. С. 639.



В. Ф. Эрн прекрасно осознает исключительную трудность споров и сомневается в собственных силах дать «сколько-нибудь исчерпывающее разрешение бесчисленным вопросам, склубившимся в этой, поистине безмерной, теме». Новое время сформировало навык антицерковного мышления, и само сознание новоевропейского человека, даже искренне пытающегося преодолеть в себе болезнь секуляризации, не способно до конца адекватно воспринять суть догматической борьбы.

Появившуюся в печати за это время литературу, посвященную афонским спорам, Эрн характеризует как «боевую». Одни, пользуясь всем оружием государственной власти, нападают и пытаются искоренить «*поп-шество, которое насчитывает столько тысячелетий, сколько живет человечество*», а другие «в легком облачении духовного опыта, с великой чуткостью обнаруживают врага, наносят первые меткие удары и, сделав, как бы кавалерийский наезд, ожидают развития военных действий и выступления на поле битвы новых, более могущественных сил». Здесь Эрн тонко намекает на богословское несовершенство трудов главного апологета имяславия о. Антония (Булатовича) — бывшего гусара.

Философ исключительно высоко оценивает самый факт возникновения споров («да будет благословенна священная война и да будут благословенны воины Христовы и исповедники славы Имени Божия!»), Эрн кратко анализирует «Послание на Афон» епископа Никона (Рождественского) и утверждает, что менее всего он ревнует об Истине. В его советах «успокоиться» нет никакой заинтересованности в сути догматических брожений. Важна не «ревность по Боже», а житейский (а лучше — гражданский) покой. Епископ Никон не чувствует никакой догматической глубины афонских споров и людям, взволнованным новым моментом догматического сознания, находит одно только увещание: успокойтесь, «духовно засните». И единственный аргумент его — чисто утилитарный, политический: греки, воспользовавшись волнением на Афоне, могут изгнать русских иноков со Святой горы.

Та же самая глухота по отношению к афонским событиям находится и в криках либеральных журналов о притеснении афонитов или, например, в выступлениях Мережковского и Бердяева. В своей скандальной статье «Гасители духа»<sup>1</sup> Бердяев поразительным образом смыкается с позицией епископа Никона, ибо и он абсолютно равнодушен к спорам по существу. Бердяева возмущает самый факт насилия на Афоне и в ответ на призыв Никона и Св. Синода смириться и успокоиться он призывает к дерзновению во что бы то ни стало, «дерзновению самому в себе», открытому противостоянию церковной власти. В своем воззвании, за которое на Бердяева было заведено уголовное дело, автор подчеркнуто не входит в разбор имяславского учения и возмущен лишь формой борьбы с ним.

<sup>1</sup> См. главу I второй части работы.

«Епископ Никон хочет одного смирения без дерзновения, Н. А. Бердяев хочет одного дерзновения без смирения. Но истины не хотят оба».

Мы должны были бы смириться перед самыми «неконституционными мерами» Св. Синода по усмирению споров, если бы он отстаивал Православие». И наоборот: мы должны были бы воспротивиться самым мягким и законным действиям его, даже с видимой соборностью, если бы Синод стал вводить ложное исповедание христианской веры. В этом была бы чернота Истине.

Н. А. Бердяев предлагает дерзать тем, которые дерзнули неизмеримо больше, чем сам философ: афонские иноки решились заговорить громкими голосами о *новом догматическом моменте*, то есть «о чем-то несслышанном в продолжение многих веков церковной жизни». В исповедании учения об Имени Божием сами афонцы видят *«незамеченную доселе богословами догматическую истину»* о том, что Имя Божие есть Бог». И в своем мужественном исповедании веры они не только дерзновенны, но оказываются и истинными учителями смирения (смиренно следуют за Христом вопреки всем условиям жизни), в отличие от архиепископа Никона, много говорившего о смирении, но столь не смиренно «усмирившего афонцев». Перед лицом всего мира высокопреосвященный синодал явил себя «величайшим нарушителем монашеских обетов смирения».

В своей статье *«Спор об Имени Божием»* (1916) Эрн входит в рассмотрение роли в возникновении имяславских волнений книги о. Илариона «На горах Кавказа». Она ближайший первоисточник последующих событий. Книга «и йоты не прибавляет к общепризнанному существу дела. Священный пламень исконного благоговения к Имени Божию в своем тоне остается совершенно неизменным». В книге о. Илариона нет «своих» слов, нет и новшеств. Старец Иларион выражает в своем произведении тот священный трепет и внутреннюю взволнованность духа от безмерной святости и силы Имени Божия, что есть исконное достояние церковного сознания. Все отцы и учителя Церкви, «как бы ни разнствовали они между собой в своей теоретической мудрости», все богослужение (наиболее непосредственное выражение церковного самосознания в эмоциональном смысле) буквально напоены великим трепетом и страхом пред Именем Божиим. «Новый момент» о. Илариона состоит именно в *настоячивости*, с которой он выдвигает на первый план силу, могущество и спасительность Имени Божия. В его книге происходит сгущение исконно благоговейного отношения Церкви к Имени Божию, «сгущение, предвещающее и вызывающее кристаллизацию догматического осознания истины». В этом смысле книга о. Илариона есть не простое литературное явление, а *громадное событие, означающее новый этап в ходе церковной истории*: впервые исконное общецерковное благоговение перед Именем Божиим получает догматическую формулировку.



Здесь подлинная новизна и современность книги о. Илариона. Вопрос этот «потрясающе современен... метафизически и религиозно он является скрытым и пока что невидимым фокусом всех лучей истины, разрозненно сверкающих в различных волнениях и алканиях современного духа». Вопрос этот глубоко отвечает на целый ряд отрицаний в истории европейской мысли и, таким образом, *«является великим и достойным моментом не человеческой, а Божественной диалектики вселенской жизни»*.

В этой связи Эрн замечает, что действительным новшеством по сравнению с церковным отношением к Имени Божию является «развязный, грубый и часто хульный язык имяборствующих». В самом тоне нападок «Колокола» или полемических статьях архиепископа Никона чувствуется глубокая пропашь, разделяющая святоотеческое отношение к Имени Божию и отношение к нему имяборствующих.

Настоящим виновником афонских волнений (Эрн различает *волнение* в смысле истинной взволнованности духа и *волнения* в смысле внешнего нестроения) становится журнал «Русский инок», опубликовавший грубую рецензию о. Хрисанфа и другие имяборческие материалы. Именно этот журнал первым стал «бесчинно, интеллигентски опустошенно, нигилистически» относиться к Имени Божию. Именно редакция журнала (а за спиной ее явно чувствуется фигура волынского архиепископа Антония (Храповицкого)) измышляет *«меоническую»* (по терминологии Эрна: лишенную подлинного бытия) концепцию Имени Божия и вводит ее туда, где раньше в продолжение веков и веков царил безмолвная, священная онтология культа».

Важно отметить, что подлинным инициатором волнений на всероссийском уровне действительно стал именно архиепископ Антоний (Храповицкий), использовавший журнал Почаевской лавры «Русский инок», который имел авторитет во всем русском монашеском мире, в качестве рупора собственных идей. С переходом архиепископа Антония на другую кафедру (Харьковскую) и назначением в Волынь епископа Евлогия (Георгиевского) имяборческие публикации в «Русском иноке» сразу же прекращаются. А в Харькове в 1916 г. выходит книга о «именобожнической ереси», вне сомнения, по благословению и при непосредственном участии архиепископа Антония<sup>1</sup>. Бесстрашным и вдохновенным защитником православного учения об Имени Божиим становится, по мнению Эрна, иеросхимонах Антоний (Булатович), чья «закованная в брони фигура» выдвигается в 1912 г. на первый план.

В. Эрн также разделяет *новшество* и *новое*. Догматическое новшество — это измышление человеческого, рационалистически настроенного разума. И несмотря ни на какой общественный и государственный авторитет его сторонников, оно никогда не будет воспринято Церковью.

<sup>1</sup> Святое Православие и именобожническая ересь. В 3-х ч. Харьков, 1916.

Сутью этого измышления (ереси) является, по меткому определению Вл. Соловьева, *всегдашняя реакционность*. Истинно новое (в отличие от новшества) имеет строго определенный церковный смысл. Каждое соборное определение веры есть *фиксация нового догматического момента*, который ранее был лозунгом лишь одной из борющихся церковных партий. Но по своему внутреннему смыслу он был вечным достоянием церковной полноты, которая исторически уловлялась тем или иным гениальным учителем Церкви. Например, новое для IV века слово «единосушие» абсолютно подлинно отражало внутритроическое бытие. В случае Первого Вселенского собора *новшество проповедует Арий*, «новое» — *свят. Афанасий Александрийский*. Имяборчество Эрн безусловно относит к всечеловеческой ереси, новшеству. Учение о. Илариона — к новому догматическому моменту.

В статье «Спор об Имени Божиим» Эрн возвращается к мысли о смычке «реакционеров»-синодалов и крайних модернистов, представителей «нового религиозного сознания». Афонские волнения обличают весь комплекс религиозно-философских представлений, который вслед за западными мыслителями развивает круг Мережковского, Гиппиус, Философова, Чулкова и пр. И те и другие едины в своем нежелании *увидеть* великую глубину поставленного афонцами вопроса. Группа Мережковского под видом борьбы с отжившей «исторической Церковью» (само понятие это, по Эрну, измышленное, несуществующее) развертывает охуление вечных святынь и «клеветнически меонизирует вечную действительность». Действительно, для представителей нового религиозного сознания неприятной неожиданностью оказывается рождение в лоне отпетой ими «исторической Церкви» нового догмата. «Параличный начинает ходить, и мертвые встают из гробов. Как быть им при этом обличении фактами? Дать денег воинам, чтобы молчали?» И здесь происходит их соединение с «Синодом и с теми полупросвещенными умниками, которые все движение хотят объяснить *невежеством монахов и ненормальными условиями монашеской жизни*». И те и другие хотят, чтобы споров об Имени Божиим, самой благодатной сущности святых полнотений о нем не стало. «Споры не есть истина», — таков приговор и Синода, и представителей нового религиозного сознания, так как для одних признание за спорами догматической подлинности и святоотеческой верности есть потеря покоя и легальной законопослушности, а для других — потеря почвы под ногами: разрушение концепции об уходе Христа из Церкви.

\* \* \*

Наиболее концептуальной является статья Эрн *«Разбор Послания Святейшего Синода о Имени Божиим»* (М., 1917. Написана, видимо, несколько раньше). По сути дела, это второе и последнее письмо из



заявленного цикла писем об имяславии. Прежде всего Эрн с грустью замечает, что за весь период с 1913 по 1916 г. обсуждение сущности споров или содержания печально известного Послания Синода не стало предметом всестороннего обсуждения. Объясняется это внешней несвободностью русской богословской мысли и малой внутренней ее жизненностью: те, кто мог сказать многое и полезнейшее в этом великом споре, вынужденно молчат. Богословская мысль проходит мимо споров об Имени Божием. Критика же Послания Синода до сих пор не переходит предела публицистических выкриков (Бердяев, Философов, публикации «Дыма Отечества» и пр.). В целом, Эрн констатирует факт, что «торжественное нападение Синода на православное почитание Имени Божия не нашло достойного общего ответа со стороны верующих». Попытку разобрать мировоззренческие и духовные основания Послания и осуществляет в своей статье Эрн.

Сначала он подчеркивает *отсутствие всякой богословской мысли* в Синодальном Послании. В святоотеческом смысле богословская мысль есть *положительное и созерцательное вхождение в существо вопроса, возникающего перед церковным сознанием*. Примером такого подлинного вхождения являются, например, творения св. Григория Нисского против евномиян, которые свидетельствуют, что великий богослов пламенно интересуется самим существом вопроса, решение этого вопроса бесконечно важно для самого святителя. И «побивает» он тонких диалектиков евномиян не изощренностью аргументации, а *своим положительным и сердечным богопознанием*. То же мы видим и в творениях св. Максима Исповедника против монофелитов, и в других святоотеческих произведениях. В ответ на еретическое суетумудрие Святые Отцы предлагают истинно христианское учение по вопросу о степени богопознания или соотношения божественной и человеческой воли во Христе, и даже в некоторых случаях доводят свое учение до *догматического определения*.

В противоречие со святоотеческой традицией в имяборческом Послании Синода *нет никакого исследования по существу вопроса и, что еще страшнее, нет даже осознания размера вопроса и страха перед неисследимым богатством мудрости, скрытой в Имени Божием*. Синод как бы не видит бесконечную святость для Церкви Имени Христова, не воспринимает его как нечто *родное и материнское* в Православии, что ясно даже самому невежественному и последнему члену Церкви.

Перед Синодом стоял выбор: пойти по простому либо по сложному пути. Простой путь состоял в сердечном присоединении к «новой песне» Имени Божию, воспетой на Афоне. Сложный путь — это «умная», богословская и философская сторона вопроса, которая поистине безмерна. Эрн говорит, что в решении вопроса об Имени Божием *«берут начало все помышления человеческого разума»*, в нем *«загаданы в единой верховной тайне все загадки человеческого разума»*. Уйдя от сердечной

простоты Синод, очутился перед лицом бесконечно сложной *умственной проблемы*, разрешение которой было под стать либо гениальному богословскому дарованию, либо соборному разуму Церкви.

И в умозрительном рассмотрении вопроса перед Синодом были две положительные возможности:

1. Смиренно апеллировать к церковному разуму всего православного мира. Организовать свободное обсуждение возникшего вопроса *всеми силами Церкви*. Не ограничиться только научными статьями, но устроить Соборы от местных до, быть может, всеправославных.

Синодом была отвергнута эта возможность изначально. Подведомственным ему богословским журналам и профессорам духовных школ было *запрещено касаться вопроса об Имени Божием*.

2. Второй путь заключался в положительном богословском исследовании вопроса иерархами Синода, раскрытие ими Истины о почитании Имени Божия перед верующими христианами. «Если б Синод в вопросе, изволновавшем весь православный мир, захотел говорить от лица Церкви и стать органом ее речи, мы прежде всего ожидали бы от него привычного для Церкви и всегда ей сопутствовавшего *богатства даров земных и небесных*». То есть щедрого излияния духовного разума и богословской мудрости.

Синод отвергает и этот путь и избирает третий: «внутренно — бесконечно притязательный, внешне — лишенный какой бы то ни было авторитетности».

Далее Эрн приступает к непосредственному разбору Послания и «акта» Синода. «Два иерарха, известные своим страстным вмешательством в политические дела<sup>1</sup>, и один преподаватель духовного училища, решительно ничем неизвестный<sup>2</sup>, написали *три полемические статьи*, и эти частные и случайные мнения трех православных христиан, благодаря связям и влиятельности двух из них, сделались теми *докладами*, кои были положены в основу Синодского Послания об Имени Божием». Само Послание Эрн не может назвать иначе чем «буллой русских папистов», ибо опирались они не на внутреннюю достоверность и соответствие святоотеческой традиции своих «небрежно и спешно написанных статей», а исключительно на свою внешнюю власть и принцип «*Roma locuta est*» («Рим высказался»). Здесь, как видим, Эрн солидарен с М. А. Новоселовым, выдвинувшим то же самое обвинение в своей статье «Папизм в Православной Церкви».

Особо удручает то, что авторы «имяборческих» статей не дали себе труда даже войти в обсуждение вопроса по существу и не сделали

<sup>1</sup> Архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий) и епископ Вологодский Никон (Рождественский).

<sup>2</sup> Преподаватель Александро-Невского Духовного училища, магистр богословия С. Троицкий.



попытки сообщить что-нибудь положительное о почитании Имени Божия. В Послании и статьях ничего не говорится об *Истине* почитания Имени Божия, но лишь о *лжи* имяславцев. На аргументы о. Антония (Булатовича) авторы выдвинули свои *контраргументы* и наивно предположили, что этим вопрос разрешается. Но по своей логической природе контраргумент есть лишь отрицание аргумента и в истинном исследовании не может играть решающей роли. Даже если предположить, что во всех своих контраргументах Синод прав, это лишь означает одно: имяславцы плохие диалектики, и для истины своих духовных постижений они не смогли найти соответствующего *логического выражения*. Не более того.

Но речь в афонском споре идет не о выражении и не об аргументах. Они пришли позже и стали лишь слабыми попытками того *неизъяснимого горения сердца об Имени Божиим*, которое разделило афонцев на два стана. Заволновались и «зааргументировали» монахи тогда, когда натолкнулись вокруг себя на духовную спячку, когда спящие восстали на защиту своего сна и, при поддержке власти и оружия, начали борьбу с почитанием Имени Божия.

На контраргументы Синода о. Антоний (Булатович) и другие имяславцы выставили другие аргументы, и, рассуждая строго, спор только начался. Таким образом, Послание Синода, лишенное торжественного и внутренне авторитетного духа богословского, соборного поучения, является лишь рядовым полемическим произведением, а не голосом Церкви. Важно разобраться в аргументации Синода и с точностью выяснить ее теоретические основы, чтобы определить, насколько притязания составителей Послания соответствуют действительному положению вещей.

Изначально Эрн заявляет, что аргументы Синода не только далеки от логической «правильности» и удовлетворительности, но и «насквозь пронизаны такими теоретическими точками зрения, которые *формально противоречат всем основам православного богomyслия*».

В последующих главах Эрн старается выяснить философские основания Синодального Послания. Как было уже замечено, *первой чертой* Послания, по мысли философа, является отсутствие положительной богословской мысли. *Вторая черта* — определенно светский характер всех рассуждений Послания. В своей аргументации Синод опирается *не на святоотеческую мысль*, а на *некую философию*, которой приписывается ряд «любопытнейших» черт: она почитается единой и для всех несомненной, разрешившей все вопросы и не допускающей никаких возражений. Эта философия не нуждается ни в логических, ни в фактических обоснованиях; достаточно кивнуть в ее сторону, даже не называя ее по имени, чтобы все сразу сделалось ясным и твердо установленным.

Что прежде всего бросается в глаза читателю Послания — это осознание авторами себя неизмеримо более *просвещенными*, чем афонские иноки. Если б монахи были просвещеннее, то и самого спора не возникло

бы. Как будто просвещенный говорит невежде: «Прежде поучись, а потом уже начнем разговаривать по существу».

Здесь Эрн делает две оговорки: по его мнению, с точкой зрения Синода согласится большинство образованных русских людей, и именно внецерковное большинство. Согласится с тем, что никакой *реальной* проблемы в вопросе об именах вообще и об Имени Божием в частности, об Имени Божием, не существует. И второе: Эрну как философу никогда не приходилось встречаться с этой победоносной и несомненной философией столь авторитетной для составителей Послания.

Вызывает недоумение вопрос, почему Синод, признавая основанием споров только невежество, отнял возможность у всех кандидатов, магистров и докторов российского богословия «по всем журналам, со всех кафедр, со всех амвонов унять невежество низшей братии и потушить начавшийся пожар многоводной рекой блистательной богословской учености и богословского всеведения». И если это было бы так, то почему в самой первой стадии спора об Имени Божием на сторону афонцев встали некоторые высокопросвещенные российские богословы, что констатирует даже главный богослов Синодального Послания С. Троицкий. Он замечает, что ряд представителей русского богословия, «особенно из любящих разыгрывать роль оппозиции церковной власти, пожелали увидеть в *афонском недоразумении* какое-то новое откровение и в то же время *несознанную глубочайшую философскую теорию, новый платонизм, идеализм, реализм, мистицизм*... Действительно, не подняют ли споры повода к этим мыслям? Очевидно, что поднятый афонскими монахами вопрос представляет помимо чисто религиозной стороны *громидный умозрительный интерес*. «Были бы наши богословы и наше ученое монашество воистину попросвещеннее, то на сторону афонцев стали бы не некоторые российские богословы, а большинство», — замечает В. Эрн. Синод «забыл» простую вещь: истинное просвещение неразрывно связано со свободным исследованием. «Непогрешимые определения маленьких пап» в области мысли и умозрительного исследования, принудительное навязывание двух-трех спешно придуманных *иерарших философов* — обречено на неуспех и может вызвать справедливый ропот церковного народа.

В своем Послании Синод и опирается на мнение «образованного большинства», которое «брезгливо морщится на этот нелепый, странный и какой-то средневековый спор». По сути дела, Синод строит свою позицию на чисто отрицательном моменте: на общем *безразличии к вопросу об Имени Божием*.

Каково же философское основание Послания? Со своим «просвещением» Синод запаздывает, как минимум, на четверть столетия, его примитивный позитивизм сродни *философскому позитивизму Милля*, который еще в начале 1890-х гг. был подвергнут сокрушительной критике. Научное сознание в последние десятилетия пережило глубочайший кри-



зис и «внутренне надломилось, открыв во всех областях ведения такую сложность, которая решительно отменяет старые, простые, уверенные в себе “квадратные” ответы».

Главную уверенность в своей правоте тех, кто априорно «имяборчески» рассуждает об афонских событиях, вселяет мысль, что здесь идет речь о *словах, об именах, которые есть номинальность*, а ценно лишь реальное, фактическое и положительное. Культ «реального» в науку был введен позитивизмом. Необычайно популярная «Логика» Милля являлась его методологической вершиной. Сущность теории Милля состоит в искусственном разрыве между словом и реальностью, между именем и вещью, т. е. в последовательно проведенном номинализме. Уже имманентное развитие логики и гносеологии конца XIX столетия приводит к возрождению антиноминалистического реализма (Гуссерль в Германии, Л. Лопатин в России) и отмене тех общих наивно догматических точек зрения, которые легли в основу недавней полосы русского «просвещения». И еще большой вопрос: в каком отношении находятся новые, более серьезные концепции логиков и гносеологов к вопросу об Имени Божиим.

Синод строит свою теорию не только на устаревшей номиналистической гносеологии, но и на *ложной, антихристианской антропологии*, на учении о человеческой природе, которая решительно отвергает богосыновство человека через Христа.

Концепция Синода феноменистична: согласно ей, человек замкнут и безусловно ограничен сферой явлений своего сознания. Мир ноуменон («вещей в себе»), истинной действительности отделен от человеческого сознания непроходимой стеной. Мысль человека абсолютно несоизмерима с ноуменальным миром, который не подлежит человеческому «именованию» и постижению. Вследствие этого мир «вещей в себе» обращается в чистейшую проблематичность и безусловное ничто.

Понятно, что для христианина «ноуменальный» мир есть мир подлинного бытия, мир невидимый, мир Бога, и обвинение в феноменилизме граничит с обвинением Синода в атеизме. Эрен практически приходит к этому выводу, оговариваясь, что Синод не может до конца договорить своей мысли. «Ему приходится невольно остановиться на полдороге и, вспомнив о православном катехизисе, «выражаться» о *том* мире как о чем-то реальном». Но при серьезном принятии феноменилистической антропологии Синода, все выражения о мире божественном превращаются в одну фразеологию, лишенную всякой внутренней убедительности. С феноменилизмом связаны агностицизм и ложный «энкратизм» по отношению к Богу, которые свою классическую форму, доведенную до предела, получают в философии Канта. «С величайшим изумлением мы должны констатировать, что именно этой философией проникнуто все лжеучение Синода о природе человеческого сознания, положенное в основу Послания» (курсив мой. — Д. Л.).

В годы войны с Германией Эрн бросает Синоду тяжкое обвинение в интеллектуальном германизме (вспомним его «От Канта к Круппу»). На прославление Имени Божия, родившееся в глубинном сердце русской религиозности, учреждение, стоящее во главе Русской Церкви, ответило провозглашением *кантианской антропологии* и, «опираясь на нее как на несокрушимую основу, начало бесславную и внутренне безрезультатную борьбу против Имени Божия». По замечанию Эрна, промыслительно, что первая схватка православного духа России с протестантским духом Германии (так Эрн именует имяславские споры) происходит на Афоне — уделе Пречистой Богоматери. Это и есть грозное духовное вступление в мировые потрясения (война и революция). В другом месте Эрн замечает, что православная Волянь и ее святыни подвергаются немецкому поруганию в годы мировой войны, возможно, как возмездие за имяборческую деятельность ее иерарха — архиепископа Антония (Храповицкого).

Итак, умственным мотивом, положенным в основание Послания, является феноменалистическая антропология Канта, которая фатально и необходимо приводит к борению с Именем Божиим. *«Можно даже существо феноменализма определить как имяборчество, то есть как отрицание внутренней "открытости", доступности, именуемости, реальной достигаемости и умственной постижимости существа познаваемого нами окружающего со всех сторон бытия».*

Синод занимает свою позицию именно по необходимости, образцово следуя по пути кантовской логики, что «отчасти смягчает его вину». Основа его действий — умственное, теоретическое заблуждение, а не сознательное введение ереси. Но в то же время это доказательство потери духовного разума и беспробудного духовного сна «кормчих» Российской Церкви. «Тяжким наказанием для составителей Послания навсегда останется то, что благодаря умственной и духовной своей непросвещенности в час великого посещения России (рождения нового догматического движения. — Д. Л.) они оказались невольными слугами и бессознательным орудием *германского духа*».

Итак, антропология, положенная в основу Послания Св. Синода, не соответствует, по мнению В. Эрна, христианскому вероучению. В качестве конкретных примеров, доказывающих эту мысль, философ указывает на две теории, которые, на его взгляд, содержит Послание: *молитвенный субъективизм и идеалистический магизм*.

I. В Послании анализируется высказывание о. Иоанна Кронштадтского о содержании в Имени Божиим Самого Бога. По мнению составителей, о. Иоанн говорит здесь только о *свойственном нашему сознанию явлению*. Только в *сознании* Имя и Бог в молитве неразделимы, это лишь *следствие узости нашего сознания* и ограниченности, а вовсе не реальный факт мистической жизни. Такую теорию Эрн не может назвать иначе чем «чудовищным *молитвенным субъективизмом*».



Эта радикальная теория молитвы дает и универсальную форму отношений между Богом и человеком. По мысли Эрна, «молитвенный субъективизм» Св. Синода есть проявление общего номиналистического учения о полной одиночности человека. Даже в самые напряженные и высшие мгновения своего сердечного горения человек *не может выйти из замкнутой сферы своего сознания*. Он лишь *представляет* Бога, лишь *в воображении* отождествляет произносимое сердцем Имя Божие с Самим Богом, но эти *воображаемые* процессы не приводят к реальному именованию Самого Сущего Бога. Итак, в своей молитве *человек не может выйти из области воображения*. Отсюда страшный вывод: *молитвенно призываемый нами Бог вовсе не тождествен объективно с Богом Сущим*.

Эта теория абсолютно разрушает православный опыт молитвы и искажает всю христианскую антропологию. Молящийся не выходит из своего сознания, в молитве он *один*. Таким образом, молитва есть не что иное, как настроение одинокой души и благочестивая эмоция. Молитва не разрывает уединение души, не ставит человека в реальные отношения к Богу. Бог и человек сами по себе, единение не обретаемо. Тогда молитва бездейственна и, поскольку она не может привести к цели, лишена всякого смысла. Учение о молитве как об особой «пие-тистической» настроенности души противопоставляется Синодом общеправославному учению о молитве как действенном акте духовной жизни. И это есть чистейший протестантизм.

Молитва есть явление, свойственное нашему сознанию. В такой молитве Имя Божие есть лишь указание на Бога, Его условное обозначение, не более того. И не случайна встреча на страницах Синодального Послания борения с Именем Божиим и теории молитвенного субъективизма. Между тем можно назвать два непререкаемых основания молитвы:

1. В молитве призывается Бог, *Сам Сущий Бог*, а не что-нибудь иное. Молитва обращена к Богу, и никто и ничто заменить Бога не может. Первое условие молитвы — это обращение *к другому*, выходение молящегося «из себя», обращение к Божественному «Ты». Если нет этого выхода, то нет и молитвы. И описание молитвы как явления нашего сознания, во что впадает Синод, есть «деревянное железо или квадратный круг», т. е. полная нелепость.

2. В молитве Сущий Бог *призывается, иначе зовется, называется, именуется*. Если бы сердце человека не знало Имени Бога, то и призвать Его не могло бы. Оно зовет и именует в молитве *Его Самого*, а не что-нибудь другое. Человек в молитве вызывает не свое представление, не умственный образ Бога созидает своей фантазией, но зовет и именует Самого Бога. И говорить, что в молитве мы не именуем Самого Бога — это одно и то же, если сказать: в молитве мы не призываем Бога. *Имя Божие объективно связано с Самим Существом Бога и не может быть поставлено только в связь с нашим субъективным представлением*.

Должно разделять не Имя Божие и Бога, но разные виды молитвы. Молитвой можно назвать и *душевное расположение молящегося*, и объективное религиозное событие, которое с молящимся происходит. При всей расположенности человека молитва может и *не свершиться*, ибо она не есть просто душевное состояние. Душевное расположение — лишь преддверие молитвы, а не она сама. Истинная молитва есть таинственное и неизъяснимое прикосновение сердца человека к Богу.

В связи с этим Эрн подчеркивает, что из того, что молитва не всегда совершается, следует то, что *сердце человека не всегда способно принять и выговорить внутренним языком Имя Божие*. Итак, сердечное именование Бога в истинной молитве всегда *действительно*. Истинное разделение существует не между Именем и Существом Божиим (как это видится Синоду), а между человеческой душой и Именем Божиим. Это разделение и уничтожается молитвой.

Таковы результаты первой ложной теории, выдвинутой Св. Синодом: протестантское отделение человека от Бога, ввержение души в мир абсолютной самоограниченности и низведение молитвы до уровня благочестивой эмоции. Эту теорию Эрн в духе Халкидонского вероопределения называет *разделением нераздельного* (то есть Имени Божия и Существа Божия).

II. Другим «горчайшим заблуждением» Синода Эрн считает антихристианскую теорию *идеалистического магизма*, которая вводится в молитвенное отношение человеческой души к Богу. Эту теорию Эрн именует *слиянием неслиянного*.

В своем Послании, говорит Эрн, Синод решительно отрицает, что вне нашего сознания Имя Божие тождественно с Богом, является Божеством (энергией Божией). Вне нашего сознания Имя Божие не связано с Существом Бога. Первый вывод из этого уже сделан: молитва есть праздное и безрезультатное занятие, не могущее дать никакого отношения к Сущему Богу. Но Синод «ухитряется» избежать этого вывода и сохранить действенность молитвы. Каким же образом?

В молитве человек и не должен отделять Имя Божие от Бога, не должен стараться представить Бога отдельно от Имени и вне его, — говорит Послание, трактуя подобным образом слова о. Иоанна Кронштадтского. Но другими словами это можно выразить и так: *своей волей мы магически должны создавать иллюзию тождества (Имени Божия и Самого Бога), которого на самом деле нет*. Итак, молящийся из субъективных материалов своего сознания должен строить умственный идол Бога или кантовскую регулятивную, но не конститутивную идею Высшего Существа. Здесь вновь очевидна ориентация Синода на кантианский номинализм.

Именно перед этим идолом Бога, т. е. перед собственным созданием, и должен молитвенно разгораться человек, обливаясь слезами перед «высоким» идеалистическим своим *вымыслом*. А это уже напоминает



ересь «дыромоляев», молитву которых приводит В. Соловьев в предисловии к «Трем разговорам»: «Изба моя, дыра моя, спаси меня!» Но даже и у «дыромоляев» дыра, окошко были примитивнейшей возможностью сообщения с реальностью, а «просвещенные составители Послания» *со строгостью истинных кантианцев* замыкают эту последнюю дыру и сокращают молитву «дыромоляев» до одного обращения к той индивидуальной коробке, в которой уединилось наше греховное эмпирическое сознание: «Изба моя, спаси меня!» И в этой избе нет уже ни окошек, ни дверей, никакого выхода к Богу.

Таким образом, идеалистический магизм Синода приводит к трагедии безбожия и безбытийственности. Но ужас положения состоит в том, что Синод вовсе не ощущает «величайшей жалости» своего положения. «Когда в этих идеалистических избах начинает похрюкивать самодовольство хорошо устроившегося жильца, а избенка дымитесь серенькой магией совратительства в бездушный мир Канта», тогда в стороннем наблюдателе возникает не сочувствие слепцам, но гнев и энергия живого противодействия. Страшно видеть, что в роли насадителя этого «избопочитания» выступает учреждение, стоящее во главе российского церковного управления. «Единственным извинением Синоду, — говорит Эрн, — может служить лишь то, что он поистине не ведает, что творит, и благодаря своей непросвещенности, умственной и духовной, просто не понимает, в какую топь великого умственного отступления от Христа привело его неосмысленное борение с Именем Божиим. Своим учением Синод отвергает самую возможность существования в душе человека двери в Царство Небесного Отца. Ибо Имя Божие, которым «стучится сердце наше в небесные обители», вне сознания человека не тождественно с Богом и не есть Божество».

*Слияние неслиянного* и состоит в том, что субъективным переживаниям человека во время молитвы, когда Имя Божие сливается в сознании с Богом, приписывается мнимая объективная значимость. Такая субъективистская молитва в пределе своем совпадает с *горением адским* — завершает Эрн анализ двух ложных теорий, находящихся в Послании Синода.

\* \* \*

Излишняя горячность суждений Эрна, вне сомнения, приводит к большим преувеличениям. Но в целом философ глубоко чувствует опасность «психофизиологического» истолкования молитвы, видит испуг Синода перед «мистическим реализмом» о. Илариона и о. Антония. Он почти предугадывает появление вскоре (в 1917 г.) еретического учения об Искуплении главного борца с имяславием архиепископа Антония (Храповицкого), которое и началось с попытки нравственного, *и только нравственного*, истолкования христианских догматов.

Согласно Эрну, Имя Божие есть завет Бога с человеком и с тварью, то есть *откровение Бога*. Бог открывается в Имени Своем и именуется истинно и подлинно лишь в откровении Своем. В Имя Божие человек входит как в завет, будучи стороной, которую спасают и одевают благодатью, и потому человек в Имени Божиим только приемлет и ничего не создает. Когда Бог сообщает Свое животворное Имя и открывается, тварь замолкает и трепетно богоприимствует. «Имя Божие, ровно в той мере, в какой открывается Богом (то есть в мере безусловной), есть божественное действие и по всем своим качествам противоположно относительным и немощным формам человеческого именованья».

Эрн отвергает теорию архиепископа Никона о том, что Имя Божие может восприниматься как некий несовершенный мысленный образ Божий, подобный *чудотворной иконе*. Чудотворная икона есть дело человека, отражающее невидимый мир; Имя Божие как всецелое и безусловное действие Самого Существа Бога не может быть человеческим действием: оно благодатно явлено человеку для восприятия и отражения. Чудотворной иконой может быть названа, например, *философия Платона* (даже по свидетельству Святых Отцов и учителей Церкви в ней есть прямое «напечатление Божественной силы и некое излияние дара, идущего свыше»). Но Имя Божие есть уже не икона, а нечто безмерно большее, не точка приложения Божественной энергии, а сама энергия *in actu*. Чудотворные иконы возможны лишь благодаря Первообразу. Так и человеческие именованья Бога (отсветы Имени Божия в мире) возможны лишь при наличии истинного надчеловеческого Имени Божия.

Наконец, Эрн останавливается на отмеченном еще в докладе архиепископа Никона древнееврейском значении слова «имя» (шем) как «слава». Если для архиепископа Никона священное слово «слава» только метафора, цветистый оборот речи, то Священное Писание содержит совершенно иное значение этого именованья. Многократно и в Ветхом, и Новом Завете используется это слово. Так, в первосвященнической молитве на прощальной беседе с апостолами Господь говорит: «Я открыл Имя Твое человекам... И Я прославился в них... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им...» (Ин. 15). То же мы находим и в Первом и Втором Посланиях к Коринфянам св. апостола Павла. Здесь слава Имени Божия раскрыта во всей полноте, как подлинное откровение и дар Господа. Вместо сердечного трепета и страха перед тайной Имени Божия архиепископ Никон являет «полуученость гебраиста» и предпочитает бессмысленные теории крайнего номинализма Милля, Юма и Канта новозаветному учению о Славе Божией.

Отвергает Эрн и обвинения Синода имяславцев в маизме. Напомним: в Послании заявляется, что допускать, что самим звукам в Имени Божиим присуща благодать Божия или что Бог нераздельно присущ Своему Имени, значит ставить Бога в какую-то зависимость от человека. «Стоит только человеку... произнести Имя Божие, и Бог как бы вынужден быть бла-



годатью с этим человеком...»<sup>1</sup> Эрн приводит аналогию с нераздельным присутствием Бога в хлебе и вине в Таинстве Евхаристии и замечает, что существует изумительный и существенный параллелизм между Службы Дарами и Именем Божиим.

В последней главе своего разбора Послания Эрн указывает на избыточность определений, находящихся в нем и в приложенных к нему докладах, расплывчатость и обилие ненужных повторений, общую неустойчивость смысла. Все это является следствием обороны докладчиков от возникшей трудности церковного понимания вопроса плоской философией агностицизма и номинализма, а от подлинных и возвышенных трудностей философского мышления — трюизмами семинарского богословия. Эрн указывает на замеченную многими несогласованность трех докладов, расхождение их между собой в самых основных и ответственных пунктах.

Примером является определение ими места Имени Божия в догматическом учении Церкви. «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойства, название предмета, а не сам предмет», — говорит Послание. Понятие Имени «совершенно прикладное», — замечает архиепископ Антоний. Имя «есть только умопредставляемый, отвлеченно, субъективно мыслимый, но реально вне нашего ума не существующий образ (идея)», — заявляет епископ Никон. И чтобы не было никаких сомнений прибавляет: «Нет надобности делать исключение тогда, когда речь идет об Имени Божиим». Но здесь же мы находим и заявление Синода о том, что «Имя Божие свято и достопоклоняемо», божественно, потому что открыто нам Богом. Возможно ли признать все эти утверждения вместе? Очевидно, что нет. Теории номинализма и божественности Имени не сочетаются.

Наконец, Эрн останавливается на вопиющем расхождении между докладом С. Троицкого и текстом Послания. В Послании однозначно утверждается, что Имя Божие не может быть «ни Богом, ни свойством Бога, ни *Божеством*, потому что оно *не есть и энергия Божия*». С. Троицкий заявляет: «Имя Божие... *есть вечная и неотделимая от Бога энергия Божия*, воспринимаемая людьми лишь настолько, насколько допускает это их тварность, ограниченность и нравственное достоинство. К употребляемому в таком смысле слову «имя» *приложимо именование Божество*».

«К такому чудовищному разногласию между собой пришли составители Послания, и уже одно это есть достойное наказание за их неправое и нечестивое борение с Именем Божиим», — завершает свой разбор Послания Св. Синода В. Ф. Эрн.

<sup>1</sup> Послание Св. Синода // Церковные ведомости. 1913. № 20. С. 279, 288.

\* \* \*

Разобранные выше работы позволяют свидетельствовать, что В. Эрн является безусловным имяславцем, принимающим все основания положения книги «На горах Кавказа» и основных произведений о. Антония (Шулатовича). В. Эрн сознает необъятность и трудность темы, связанной с нахождением ее сразу в двух плоскостях: *религиозно-догматической* (при том, по мысли философа, учение об Имени Божием занимает центральное место в православном догматическом богословии) и *философской*.

Эрн прекрасно видит догматическую непроработанность вопроса и бессилие схоластического, рационализирующего богословия узреть суть полнений, не менее значимых для христианского вероучения, чем паламитские споры XIV в.; видит в книгах имяславцев не исчерпывающий анализ проблемы, но пока бесстрашный «кавалерийский наезд» (намек на мирское прошлое о. Антония); сознает необходимость включения в обсуждение вопроса «новых, более могущественных сил». И в то же время сам Эрн является исповедником догмата, что «*сущность Божественного Имени есть всецелая энергия Божия*». При этом Эрн обращен к паламитскому богословию, у него вовсе нет той путаницы в понятиях «Бог» и «Божество», которую мы видим у имяборцев.

В заключение еще раз необходимо подчеркнуть, что работы Эрна носят предваряющий, полемический характер. Этим, а также общим характером философии и темпераментом Эрна, объясняется очевидная его непримиримость по отношению к высшей церковной власти. В «Разборе Послания» очевидны значительное утривование позиции Синода и некоторая тяга к «навешиванию ярлыков». Вместе с тем «Разбор» ценен как предостережение против не до конца очевидных большинству тенденций богословской мысли начала XX века.

Остается жалеть о том, что мыслитель не успел разработать своей философии имени, которая, вне сомнения, заняла бы ведущее место в его учении о Логосе как подлинно христианском мудровании. Очевидно, однако, что весь круг богословско-философских концепций Эрна об Имени Божием созвучен идеям «Новоселовского кружка» вплоть до конкретных образов (например, о страданиях Волины и поругании ее святынь в годы Первой мировой войны как возмездия за борьбу архиепископа Антония (Храповицкого) с почитанием Имени Божия) и общего пафоса писем.







### Глава III

#### **Имяславие как общечеловеческая интуиция в трудах священника Павла Флоренского**

Вопрос о природе имени вообще и имен Божиих в философии *священника Павла Флоренского*<sup>1</sup> имеет огромное, если не сказать определяющее значение. Он «красной нитью» пронизывает все творчество этого выдающегося мыслителя от монументального «Столпа и утверждения истины» до мимолетных замечаний в его письмах и на полях читаемых книг. Слову и его чистейшему выражению — имени — Флоренский отводит центральную роль во всей человеческой культуре: и в точных науках, и в высоком богословии. Свящ. П. Флоренский не только исследует, анализирует проблему имени как философ и лингвист, он его также воспекает и почитает как поэт и богослов.

В имени Флоренский обретает «сосредоточие всех путей» человеческого опыта, в имени он видит откровение Божественного мира земному, в имени он обретает подлинную реальность человеческого знания, ибо имя не мнимо, но подлинно свидетельствует о природе вещей. На протяжении всей своей жизни Флоренский разрабатывал свою «ономатологию», «ономатодоксию», посвящая ей лучшие страницы своих трудов.

Для свящ. П. Флоренского его отношение к имени не есть нечто субъективное, им самим выношенное и индивидуально «открытое» — он настойчиво говорит о подобном отношении как драгоценнейшем наследии всего человечества, начиная с древнейшего периода его истории. Лишь

---

<sup>1</sup> Флоренский Павел Александрович (1882–1937), священник. Родился на Кавказе. По окончании гимназии в Тифлисе поступил в Московский университет, где изучал математику и физику, одновременно слушая лекции по философии С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. В 1904 г. поступил в Московскую Духовную академию, которую он окончил в 1908 г. В 1911 г. принял священство. 19-го мая 1914 г. защитил магистерскую диссертацию по книге «О духовной Истине», вышедшей в Москве в 1912 г., в которую вошли первые семь глав (писем) опубликованного в 1914 г. «Столпа». Состоял профессором Московской Духовной академии, а с 1911 г. по 1917 г. был одновременно редактором ее журнала «Богословский вестник». В 1929 г. сослан в Нижний Новгород; по возвращении оттуда работает в Москве (по вопросам физики в специальном Институте физики). В 1933 г. он снова сослан, сначала в Сибирь, а потом на Соловки, где и был расстрелян 8 декабря 1937 г.

Новое время... которое о. П. Флоренский называет эрой господства рационализма и позитивизма, отходит от «подлинного реализма» античности и Средних веков, выхолащивая значение имени и тем подрывая основы человеческого мирознания. Увлеченный новыми влияниями человек лишается органичной связи с Богом и миром, оставаясь одиноким перед лицом неразгаданного сфинкса бытия, которое для него либо самоочевидно как данность, либо вовсе непостижимо.

«Слово — человеческая энергия и рода человеческого, и отдельного лица, открывающаяся через лицо энергия человечества», — пишет Флоренский. Изначально человек воспринимает слово как нечто большее, чем набор звуков. Слово «психофизиологично», оно «не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью, и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относительно к его предмету, откровению в нас, как и нас — ему и пред ним»<sup>1</sup>. Таково первоначальное отношение человека к слову, выражающее уверенность в глубинной соотнесенности вещи и имени, «этой формы всечеловеческого сознания», их сущностной взаимосвязи; уверенность в «богоустановленности» имен. Такое понимание слова — характернейшая черта древнейших письменных культур, оно является одним из «общечеловеческих корней идеализма».

Для свящ. П. Флоренского афонский богословский спор об Имени Божиим оказался «вопросом жизни», его заинтересованность в нем, вовлеченность в него не знает границ. Общий пафос его выступлений того времени говорит о том, что затронуто нечто бесконечно дорогое, исключительно важное для него — то, за что можно «положить душу свою». Мы находим в трудах о. Павла и серьезные научные выкладки, филологическую, лингвистическую и семиотическую проработку вопроса, находим глубокое богословское обоснование имяславия, оригинальную философию имени; находим попытки догматического обоснования «нового учения» и стремление урегулировать споры каноническим путем; находим, наконец, страстную полемику, резкие замечания на полях статей оппонентов, нелицеприятную критику и решительное противостояние могущественному в 1910-е гг. имяборчеству.

Нужно сознавать, что имяславие о. П. Флоренского имеет совсем другую «тональность», чем имяславие о. Антония (Булатовича). Для Флоренского имяславие — древнейшая и вернейшая философская интуиция человечества, это цельное умозрение, где есть место не только христианскому богомыслию, но и языческой «умной» культуре. Сам о. Антоний (Булатович) был важен и интересен для Флоренского прежде всего не как «самобытный богослов», а как тот, кто почувствовал сокровенный и священный нерв религиозной и интеллектуальной жизни человека, указал на нечто неизмеримо важное для спасения и подлинного

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 81.



знания. В этой связи интересно отметить, что источники о. Илариона, чуждого всякой рецепции, он считал более чистыми и верными, чем пути о. Антония, стремившегося говорить на схоластическом языке своих соперников. Имяславие о. П. Флоренского спокойнее по тону, чем «бойцовое» богословие о. Булатовича, но намного *радикальнее по своему существу*, что мы постараемся раскрыть в данной главе. Пока же отметим, что оно отнюдь не основывается только на христианском учении о почитании имен, обращается не только к наследию Св. Отцов, но смело погружается в хтонические источники языческой культуры, включая первобытные верования и магию.

Учение об именах имеет ведущее значение в софиологии, теодицеи и антроподицеи свящ. П. Флоренского, которые раскрывают формы взаимоотношения Бога и человека, богообщения, кеносиса, оправдания; оно является центральным и для широкого спектра философских вопросов о связи идеи и вещи, формы и содержания, языка и действительности, онтологии и гносеологии, истины онтологической и степени ее разумного восприятия человеком.

\* \* \*

Множество трудов (в основном не сведенных в завершённые работы) свящ. П. Флоренского, где затрагиваются проблемы имени, делает затруднительным вычленение произведений, являющихся «специальными» для нашей темы. Практически все работы свящ. П. Флоренского, начиная с его студенческих сочинений, содержат материалы по вопросу почитания Имен Божиих и философии имени. Уже курсовые работы П. Флоренского в Духовной академии посвящены этой важнейшей для него теме. В 1906 г., будучи студентом 2 курса, он пишет сочинение «Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании»; в 1907 г. (3 курс) — сочинение «О сакраментальном переименовании в связи с вопросом о крещальном переименовании в секте бегунов или странников». Оба сочинения впоследствии должны были войти в незавершённую суммирующую работу «Священное переименование»<sup>1</sup>. Во 2 главе этой книги Флоренский рассматривает вопрос о связи имени и его носителя. В том числе речь ведётся о Божественных именах, библейских представлениях об Имени Божиим (в том числе исследование выражения «во Имя Божие» в Ветхом и Новом Завете), мистическом учении об имени у святых отцов, и делается вывод о противоположности понимания Имени Божия и имени вообще в древности и современности.

---

<sup>1</sup> Материалы помещены: *Игумен Андроник (Трубацев)*. Книга «Имена» священника Павла Флоренского (источниковедческий обзор) // Имена. М., 1993. С. 304–306.

Преподавательская деятельность свящ. П. Флоренского также начинается с темы имени. Его пробная лекция «Общечеловеческие корни идеализма», прочитанная 17 сентября 1908 г. в Московской Духовной академии<sup>1</sup>, раскрывала связь платонизма с мистико-магическим воззрением на природу имен.

Афонские споры об Имени Божиим 1912–1913 гг. явились мощным импульсом для разработки Флоренским философской теории имен, построенной на детальном изучении христианского богomyслия, философских традиций реализма и номинализма и религий древности. Работа над ней продолжалась на протяжении всех предреволюционных и первых революционных лет. Обобщающая работа «Имяславие как философская предпосылка»<sup>2</sup> содержит выработанное им определение символа, применимое к слову вообще и прежде всего к имени как к слову особой духовной содержательности.

Одновременно с разработкой философской теории имен свящ. П. Флоренский задумывает описательную работу «Словарь имен», о которой упоминает уже в 1912 г. в письме к В. А. Кожевникову. На протяжении 10 лет (1914–1924 гг.) он составляет очерки о собственных именах, вошедших в изданную лишь в 1993 г. игуменом Андроником (Трубачевым) книгу «Имена».

В лекционной деятельности свящ. П. Флоренского ономотология занимает значительное место. В 1917–1924 гг. для различных аудиторий (в том числе для учащихся Даниловской монашеской академии и нелегально действовавшей до конца 1920-х гг. Московской Духовной академии) Флоренским читались лекции о богословской и философской теории имен. Перечни и конспекты его лекций содержат упоминания: «...5. Из лекций об именах...», «VI. Об именах. Имена — сущности» и др.<sup>3</sup>

В подробном плане труда «У истоков мировоззрений (У водоразделов мысли)», написанном в ноябре 1917 г., VI разделом является «Метафизика имен в историческом освещении». В этой главе свящ. П. Флоренский предполагает остановиться на изложении истоков афонского спора и философских позиций противников, а также на лингвистическом исследовании употребления слова «имя» в арийских и семитских языках, магическом и библейском воззрении на имя; мистике имен в Новом Завете и церковном Предании; сакраментальном переименовании в браке, поборатимстве, рабстве, при вхождении в семью, при натурализации, при интронизации, при посвящении в мистерии (в монашеском постриге, при крещении и в сектантстве), посмертном переименовании. Важным разделом книги должна была явиться глава, содержащая размышления о

<sup>1</sup> Флоренский П. А. *Общечеловеческие корни идеализма*. Сергиев Посад, 1909.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. *Собр. соч.*: В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 252.

<sup>3</sup> Андроник (Трубачев), игумен. Книга «Имена» священника Павла Флоренского (источниковедческий обзор) // *Имена*. М., 1993. С. 311.



личных именах и характеристиках, включая свидетельства народного творчества, поэзии, исторические параллели.

Таким образом, свящ. П. Флоренский планировал в книге «У водоразделов мысли» объединить три свои направления в изучении проблемы имени:

1. Религиозно-мистическое (по книге «Священное переименование»)
2. Философское («Имеславие как философская предпосылка»).
3. Исследование конкретных личных имен («Имена»).

Итак, возможно сделать вывод, что к вопросу об имени свящ. П. Флоренский обратился значительно раньше возникновения афонских споров, и их проблематика не исчерпывала всех тем, связанных с именем, которые раскрылись перед философом.

Свящ. П. Флоренский не воплотил свой замысел о создании цельной философии имени; источники, раскрывающие его воззрения на природу имен вообще и Имени Божия, разрознены. Основными из них можно считать:

I. Произведения цикла «У водоразделов мысли»<sup>1</sup>. Здесь в главах «Обратная перспектива» и «Мысль и язык» содержится философское учение о. Павла о словах и именах.

II. Объединенная в единое целое самим Флоренским книга «Имена»<sup>2</sup> (1914–1926 гг.)

III. Конкретно связанными с афонскими спорами являются следующие работы о. П. Флоренского:

1. Анонимное предисловие к книге иеросхим. Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус»<sup>3</sup>.

2. Цитированная выше статья «Архиепископ Никон — распространитель ереси», написанная совместно с И. П. Щербовым<sup>4</sup> (1913).

3. Разбор статей арх. Никона «Великое искушение около Имени Божия» и С. Троицкого «Афонская смута»; замечания на книги о. Антония (Булатовича), написанные в 1913 году<sup>5</sup>.

4. Текст «Об Имени Божиим», датированный 1921 годом<sup>6</sup>.

IV. Много материала, посвященного вопросу, содержит переписка о. П. Флоренского 1912–1917 гг. с М. Новоселовым, И. Щербовым, В. Кожевниковым, о. Антонием (Булатовичем). Отдельно можно отметить письмо о. П. Флоренского арх. Антонию (Храповицкому), отказом напечатать имяборческую статью последнего в «Богословском вестнике», редактором которого в то время состоял Флоренский (1915 г.); и письмо,

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3 (2). М., 2000.

<sup>3</sup> Антоний (Булатович), иеросхим. Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913.

<sup>4</sup> Голос Москвы, 1913, 17 июля. За подписью М. Новоселова.

<sup>5</sup> Впервые опубликованы в журнале «Начала». 1995. № 1–4. М., 1996.

<sup>6</sup> Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). С. 352.

написанное свящ. П. Флоренским по просьбе архим. Давида в ответ на обращение имяславцев с Кавказа в 1923 г.

V. Догматическое понимание вопроса об Имени Божиим содержит Проект текста для нового Послания об Имени Божиим<sup>1</sup>, который Флоренский готовил во время Поместного собора 1917–1918 гг.

\* \* \*

Для Флоренского слово и его духовный сгусток — имя — представляют величайшую культурную и, шире, общечеловеческую ценность. Слово — человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, — открывающаяся чрез лицо энергия человечества<sup>2</sup>, — так пишет Флоренский в своей центральной работе по ономастологии *«Имяславие как философская предпосылка»*. Для Флоренского самоочевидно, что слово психофизиологично, «не дымом разлетается в мире» — оно сводит человека лицом к лицу с подлинной реальностью, является откровением предмета человеку, и человека — предмету. Всякий гносеологический субъективизм, сомнение в подлинности слова отвергаются Флоренским, ибо они не подтверждены общечеловеческим миропониманием. Изначально человеку свойственно объективное отношение к слову и имени; философски же оно выражено античным идеализмом, неоплатонизмом, «предносилось» средневековому реализму и было углубленно высказано Восточной Церковью в XIV в. в лице св. Григория Паламы. В Новое время это учение было забыто и лишь неясно намечалось у Гете, Маха и некоторых других. В начале XX в. это общечеловеческое сознание прорвалось как жгучий протест против философского и богословского иллюзионизма и субъективизма в афонском споре об Имени Божиим<sup>3</sup>.

Споры об Имени Божиим генетически связаны с учением о сущности и энергиях, любое построение мысли возможно обсуждать под имяславским или антиимяславским углом зрения. Имяславие является общечеловеческой предпосылкой, оно не ограничивается отдельными вопросами философии или богословия, но «захватывает все мировоззрение, даже все мировоззрения, и в самом основном своем отношении к миру, каждому необходимо определиться или имяславчески, или напротив». Имяславие есть *всечеловеческое сознание*, оно свидетельствует о подлинности окружающего человека бытия. В этом оно вступает в противоречие с новоевропейской философией и наукой. Общечеловеческое сознание утверждает, что *кажется то, что есть на самом деле*. Современная гносеология уличает это «кажется» в пустоте и обманчивости. Имяславие связывает свою судьбу с вселенским сознанием человечества, верит в присущую человечеству истину, новоевропейское знание отрицает это.

<sup>1</sup> Там же. С. 362.

<sup>2</sup> Там же. С. 252.



Имяславие возможно не только как древняя общечеловеческая интуиция, но и как философское учение. Как интеллектуальное творчество имяславие стремится раскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения единства имени и именуемого, формы и содержания, слова и предмета, истины онтологической и истины, которой обладает человек. Его задача не только интеллектуально постигать эти предпосылки, но и закреплять за сознанием те позиции, при уступке которых пришлось бы «порвать вселенское самосознание человечества и впасть в *ересь*». В эту ересь впадает *имяборчество* как противоположный уклон человеческой мысли: оно с самого начала не признает исконной принадлежности истины человеческому роду, не видит в человеке его достоинства и считает, что, хотя истины у человечества нет, «она может быть построена или сочинена отдельными группами или отдельными исследователями. Имяборчество носит групповой, кружковой, уединенный характер и обладает всеми качествами ереси (т. е. тоталитарной структуры) интеллектуальных слоев общества».

Человеку изначально присуще сознание, что возникающие в нем представления о мире не есть произвольная комбинация реальностей, но явление человеку внешнего мира, как он есть. Акт познания не способен вместить все многообразие мира, однако мир входит в человека настолько, насколько тот способен его вместить. Это вхождение подлинно, а не мнимо.

Для имяславия исключительно ценной представляется *энергийная философия*, усвоенная неоплатонизмом, святоотеческой письменностью, византийским богословием и частично — современной наукой. Энергия есть обнаружение, явление, раскрытие сущности (*οὐσία*), которая сама — самоутверждение бытия. Энергия и сущность органически едины, разделение их подрывает основы бытия и знания. Два бытия (например, бытие познающего человека и бытие познаваемого мира), являясь по сущности неслиянными, не растворимыми друг в друге, подлинно объединены и взаимодействуют своими энергиями. Любая сущность излучает энергию, мир наполнен синергией (*συνεργεία*), содействием распространенных сущностями энергий, в которой уже нет врозь двух энергий, а есть нечто *новое*. Это *новое* подобно плоду в брачных отношениях, нечто большее, чем сумма энергий матери и отца.

Синергия порождает *символ*. Рождаемый синергией, он больше себя самого — таково основное определение символа. Символ являет собою то, что не есть он сам, что больше его, но объявляется именно через символ. «Символ есть такая сущность, энергия которой, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»<sup>1</sup>. Такое понимание символа исключительно характерно для о. П. Флоренского. Он наделяет его свойствами *существа* и утверждает его энер-

<sup>1</sup> Об Имени Божиим. С. 257.

гипнотическую причастность более высокой сущности, на которую символ указывает. (Ясно, что для богословской стороны имяславия и афонских споров это означает: имя есть символ Бога и, как символ, энергийно связано с Самим Богом, несет в себе энергии Божии.) Вместе с тем символ имеет и свое собственное наименование и сущность. В другом месте Флоренский дает подобное определение символа: «Символ — *такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа, поэтому можно утверждать, — хотя это и могло бы показаться парадоксальным, — что символ есть такая реальность, которая больше себя самой*»<sup>1</sup>.

Говоря о познавательных отношениях, можно утверждать, что познание есть откровение в бытии другого бытия. Причинные отношения суть отношения между собой двух бытий. Этот акт приводит к срастворению энергии познаваемого бытия с энергией познающего восприятия, происходит явление сущности предмета, которая полагает основу для всего дальнейшего процесса познания. Любое познание есть открытие этой энергийной реальности сущности, оно происходит «единожды и внезапно». Чтобы повторные откровения реальности менее теряли от полновесности первоначального откровения, в человеческом сознании возникает слово, а в частности *имя*, которое есть орган установления связи между познающим и познаваемым.

Итак, слово — это самостоятельное проявление человеческого существа вовне. Слово рождается во «флюктуирующей смеси» энергий реальности и познающего субъекта, которые до рождения слова не образуют еще единства и лишь томительно ожидают равновесия. Слово есть «та молния, которая раздирает небо от востока до запада, являя воплощенный смысл: в слове уравниваются и приходят к единству накопившиеся энергии». Слово есть онтологическая *изотопия*, которая в пространственной геометрии является линией кратчайшего пути между двух точек, по которой расстояние между ними равно нулю. Хотя две сущности остаются разделенными пространственно, своими энергиями в слове они оказываются совмещенными друг с другом. Слово есть *новое явление*, которое, как мост, держится на двух точках своего приложения. Оно нуждается в обоих точках и без них уничтожается в качестве «моста». Слово — *познающий субъект и познаваемый объект, их сплетающиеся энергиями оно держится. Слово есть символ.*

Рассматривая слово с двух сторон (стороны познающего субъекта и стороны познаваемого объекта), Флоренский делает два вывода:

1. *Слово есть сам говорящий*, так как в слове является непосредственная самостоятельность носителя слова, а в ней сокровенная его сущность.

<sup>1</sup> Там же. С. 359.



2. Слово есть сама реальность, словом высказанная: не копия реальности, а она сама в своей подлинности.

Словом и через слово человек познает саму реальность, и слово есть сама реальность. Итак, слово в точности подходит под определение онтологической формулы символа.

Наибольшей духовной словесной концентрацией, бытийственным сгустком, центром пересекающихся в нем многообразий является *имя*, и особенно *имя личное*, которое дает субстанции неповторимую в мире индивидуальность. Существенно различие между именем нарицательным (отвлеченным) и личным. Хотя всякое личное имя возможно привести к имени нарицательному (Веру — к вере, Розу — к розе, Петра — к петру, камню и др.), однако нельзя воспринимать личные имена как имена нарицательные, только написанные с большой буквы. Несмотря на то что по внешнему своему составу они суть одно и то же, важнейшим является перестановка ударения в заинтересованности. В этом сдвиге и принципиальная их противоположность. В имени нарицательном реальность в отдельном апперципируемом признаке, другие же признаки воспринимаются психологическим туманом, замутняющим логическую чистоту мысли; в имени собственном каждый признак воспринимается как орудие проникновения в реальность, которая видится не как туман, а «самый цимес познания».

Об имени собственном еще правомернее можно утверждать, что оно бытие, которое больше себя самого, будучи и именующим, и именуемым. Оно указывает, прежде всего, на познаваемую реальность, не замыкаясь на самообнаружении познающего. Оттого имена собственные выступают как символы в высочайшей степени. Они — величайшие орудия познания мира, лишенные личностной самозамкнутости называющего. Перевод имен собственных в разряд нарицательных, восприятие их как несущественных словесных названий уводит человека от живого соприкосновения с реальностью и является симптомом тонкого духовно-функционального заболевания, приводящего к психопатологической изоляции от сущности мира (неврастения) и от сущности себя самого (истерия).

Имяборчество и есть последовательный перевод имен собственных в разряд нарицательных, сокрушение имен (ономокластия), которое, отщепляя признаки от личности, перерождает имя собственное — в нарицательное, в имя некоторой маски, *лица, отщепившегося от личности*. Личность превращается в личину, богатство мировосприятия — в грубую рациональную схему. В художественной литературе наиболее явный пример таких личин — гоголевские герои: чичиковы и собакевичи хотя и содержат в себе человеческие качества, но коренным образом извращают устав познания и природу имени. Превращение жизни в схему — последовательное имяборчество. Напротив, соблюдение духов-

ной сути имен, целостности ее, защиты от покушения и воздаяние чести и славы, которых имя достойно, — подлинное имяславие.

В книге «Имена» о. П. Флоренский раскрывает значение имени в жизни человека, формировании его духовного облика и линии судьбы. Он глубоко убежден, что имя «открывает далекие последствия в судьбе носящего это имя»<sup>1</sup>. Это прежде всего чувствуют писатели, творцы художественных образов. В творчестве П. Мериме, Г. Флобера, Э. Золя, В. Гюго, О. Бальзака, Н. Гилярова-Платонова и, наконец, А. С. Пушкина Флоренский находит яркие примеры формирования художественного типа около имени героя. Интуиция позволяет гениальному поэту избрать своему герою то имя, которое одно выражает и подходит ему. Имя является укрепляющим сводом замка, который придает целостность художественному образу. Художественные типы — глубокие обобщения действительности: подсознательные, но чрезвычайно точные наведения. Художественный образ обладает высочайшей реальностью, он сгущает восприятие жизни благодаря дару поэта и потому *правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности*. Литературное имя не может быть случайным: подлинный художник не может позволить себе произвольно придумать имя героя, для него оно вовсе не условный знак. Каждое имя героя внутренне необходимо, более того, оно является стержнем образа, который сам — имя в развернутом виде. Имя есть *тело, тончайшая плоть, в которую облекается «самое первое из проявлений незримой и неслышной, недоступной ни восприятию, ни постижению в себе и для себя существующей духовной сущности»*. Через имя непостижимая сущность вещи являет себя миру.

Флоренский расширяет учение о непостижимости сущности Божией и постижимости Его энергий на весь сотворенный мир и мир умных образов (пневматосферу). Не только в Боге, но и во всем, что существует, обретается духовная сущность, которая есть «все о себе и ничто для мира». Имя становится возможным, когда духовная сущность начинает относиться к другому, когда появляется это другое, когда сущность оказывается в *пространстве*, где есть это другое. Свет, исходящий от сущности, энергия сущности порождает «орган пространства», которым сущность заявляет о себе миру. Этот орган — имя. Оно предельно прилегает к духовной сущности в качестве ее первообнаружения, именует сущность в полноте ее энергий, находясь на грани духовного и материального мира, неся в себе черты этих обоих миров. Такое имя у сущности может быть только *одно*, и оно — *имя собственное*. Другие имена, исходящие из имени собственного, не несут в себе характерные признаки и суть односторонние, аналитически оторванные названия. И лишь одно собственное имя само опирается не на другие имена, а на самую сущность, есть *непосредственное явление сущности*.

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Имена. М., 1993. С. 9.



В художественной литературе имя заявляет о психологическом складе и нравственном характере личности и даже определяет жизненную судьбу и линию поведения героя. Оно есть «предуказание судьбы и биографии, эмблема личности, по которой «знающий прочтет больше, чем из обширного, но вялого повествования».

Столь же ответственно Флоренский свидетельствует о том, что обобщающая сила имен распространяется и на действительность. Рационалистическая мысль привыкла говорить об именах как о ярком образчике мнимых обобщений, которые не соответствуют никакой реальности. Так, Виндельбандт (а вместе с ним и «бесчисленное множество других рационалистов») полагает, что «всякое обозначение покоится на историческом произволе и потому может до известной степени быть независимым от сущности обозначаемого»<sup>1</sup>. Новоевропейский рационализм столь же победоносно разлагает на части всякую конкретно общую форму, идею, тип, первоявление. «Это они (рационалисты. — Д. Л.) расстригли Слово Божие на строчки и слова, язык растолкли в звуки, организм размельчили до молекул, душу разложили в пучок ассоциаций и поток психических состояний, Бога объявили системою категорий... — вообще, все решительно распустили на элементы... приводя бывшую действительность к иллюзии форм и ничтожеству содержания»<sup>2</sup>, — пишет Флоренский. Рационализм есть *разрушение формы, а вместе с тем избличение в небытии подлинного бытия*.

Иначе мыслит общечеловеческое сознание. *Имя неразрывно связано с личностью*, слово «овоца» в библейском языке нередко употребляется в смысле лица; такое же словоупотребление характерно для всей эпохи эллинизма, о чем свидетельствуют папирусы и надписи того времени. «Имя — лицо, личность». Не только литературному герою, но и действительному человеку имя таинственно предвещает или приносит его характер, вводит душевные и телесные черты в его судьбу. «По имени и житие», — говорит мудрый народ, имя определяет человеческую жизнь.

Флоренский целиком на стороне «общечеловеческого идеалистического сознания», притом в его крайних формах, граничащих порою с фатализмом. Имя являет внутреннее единство организации всех его носителей, оно формообразующая сила, которая многое раскрывает в каждом характере. Первое, что приносится в дар родившемуся человеку, — это имя. И невозможно психологически принести в дар то, что является пустым призраком, случайным сочетанием звуков, бессильным ничтожеством и условной кличкой. Советская эпопея с переименованиями приводится Флоренским в качестве примера такого неноминалистического отношения к имени, присущего человеческому сознанию.

<sup>1</sup> Виндельбандт В. Прелюдии. СПб., 1914. С. 9.

<sup>2</sup> Флоренский П. А., свящ. Имена. С. 26.

В истории есть немало свидетельств, говорящих о том, что имена ведут себя в жизни общества как некие фокусы социальной энергии, что невозможно, если имя иллюзорно и бесполезно. Флоренский уделяет много внимания «реабилитации имени» от рационалистической критики с целью возвращения к общечеловеческой формуле понимания имен как сущностей (и даже существ!), связанных с духовной и отчасти психофизической структурой человека. Имена объективны, что всегда утверждало человечество, они суть субстанциальные силы (силовые субстанции или энергии, обладающие не мнимой реальностью).

Имя открыто свидетельствует о себе, и «самый пристальный дневной взгляд не рассеивает имени». Около него уплотняется внутренняя жизнь человека, оно — твердая точка субъективной текучести, в нем находит объективный устой и содержание человеческое Я. Безымянное Я есть чистая субъективность, не высказавшее и не раскрывшее себя подлежащее, которое поэтому не соотносено с действительностью и лишено воплощения. Тогда имя становится *первым и наиболее существенным самопроявлением Я, тончайшей плотью, которая делает сущность доступной окружающим.*

Флоренский не останавливается и перед следующими утверждениями: *«до имени человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, следовательно, не есть член общества, а лишь возможность человека, обещание такового, зародыш».* Без имени человек есть образ бесформенных, хаотических состояний, предел которых — окончательная невысказываемость и даже неосознаваемость. Имя — та нить, которая связывает сознание и бессознательное, объективную реальность и субъективную призрачность. Имя имеет силу восстанавливать личность.

Итак, для Флоренского собственное имя *есть выражение типа личности, онтологическая форма ее, которая определяет ее духовное и душевное строение.*

\* \* \*

Знакомясь с воззрениями Флоренского на имя, нельзя не заметить его приверженности к внерациональному его пониманию. Не случайно в подтверждение своего учения он апеллирует не только к философским концепциям (прежде всего к платонизму), но и к языческой магии и оккультизму. В *«Общечеловеческих корнях идеализма»* он приводит в качестве примера восприятие слова при заговорах и заклинаниях. Слово кудесника (колдуна, шамана) сильнее воды, тяжелее золота, выше горы, крепче металла и горючего камня. Заклятие — это судьба мира, его рок. Не случайно славянский «рок» происходит от «ракати» (шуметь, рокогать) и «реши» (изречь, говорить). Магия является ярчайшим примером отождествления слова и вещи. Слово шамана всегда вещно, оно основано на вере в



силу слова. Это слово всегда — *имя*. Магия действия есть магия имен. В вещи «живет имя, вещь творится именем». Есть имена периферийные и есть имена сокровенные. Знание последних позволяет преодолеть любую непроницаемость вещи, постигнуть ее подлинную сущность. Согласно языческому воззрению (оно общее для дописьменных народов, древневосточных цивилизаций, хтонических культов античности) ничто не может устоять перед знающим сокровенное имя, которое всегда — *личное имя*. Оно есть имя-сущность, мост между субъектом и объектом. Имя — узел всех магическо-теургических закланий и сил, и философия имени есть распространеннейшая и древнейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Эта философия характерна непосредственному мышлению и чужда мышлению абстрактному, она оперирует не понятиями (этими бедными по содержанию, сухими, атомистическими обособлениями), но живыми, сочными, полными красок и запахов образами. К этой природной человеческой философии приближаются многие лингвисты последнего времени (Гумбольдт, Мюллер, Потебня), утверждающие, что мысль невозможна без слова и что лишь в слове она осуществляется. Именно в мистерии и магическом заклании имя являет себя во всей своей полноте, свидетельствует о себе как могущественной силе.

Все человеческое знание разделяется на два направления: одно утверждает, что имена выражают саму природу вещей, другое говорит, что имена — только условные значки вещей. Древняя философия говорит о том, что познание имен дает и познание вещей; имена имеются у вещей по их естеству, а не возникают по человеческому изволению. В имени непосредственное сознание видит самый узел бытия, наиболее глубоко скрытый его нерв, имена — объявления лежащих под ними вещей.

Вновь Флоренский говорит об определении именем человека. Человек без имени не человек, ему не хватает самого существенного. «Без имени ребенок — чертенок», — говорит народная мудрость. *«Имя — материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами»*. Флоренский говорит и еще определеннее: имя — сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект. И наконец: *«...имя — особое существо, по преимуществу со всеми прочими живое, дающее жизнь, жизнеподательное, то благодетельное, то враждебное человеку»*.

«Nomina — numina» — это известное выражение, которому С. Троицкий придает исключительно отрицательный смысл, для Флоренского не суеверие, а истинное определение имен как *объективации мистической сущности, лежащей в основе мира*, отдельного всплеска единого океана мировой воли. Nomina — это терафимы евреев, герои греков, маны, гении и юноны римлян, ангелы-идеи Филона, демоны неоплатонизма и ангелы-хранители христианства. По своему происхождению имена небесны. Приобщение к ним обожествляет. Имя соделывает единосущными носителя имени и знающего имя. Эта идея пронизывает все древние

культы, в том числе тотемизм, культ животных и растений. Находит ее Флоренский и в христианстве. Познание имен осуществляется не рациональным, а *экстатическим* образом. Чем глубже человек проникает в имя, тем обостреннее его самосознание. На вершине этого состояния обуйный мистическими силами теург осознает себя богом. Маг является пластилином мира, ибо знает его сокровенные имена. Сами боги владеют всем потому, что знают имена всего, их же имен никто не знает. Знающий имя бога может повелевать им<sup>1</sup>.

Личное имя двойко связано со своим носителем. Оно представляет его: кто он есть и что он есть. Но также оно и противостоит своему носителю, влияя на него как орудие наговора или предзнаменование грядущего. Влияние имени на человека может быть добрым и худым подобно с волей носителя и именующего. Мистические энергии, которые содержит имя, могут быть использованы со стороны. В этом и состоит магическая практика шаманизма, заговора, сглаза и пр. Имя — могущественная сила, которая может быть опасной для своего хозяина. Для первоначального человечества имя носит демонический характер. Многие люди опасаются своего имени и боязливо страшатся выговорить его; тщательно скрывают свои имена боги.

Итак, имя вещи есть *идея — сила — субстанция — слово*, которое формирует само бытие вещи. Изменения имени и сущности необходимо соответствуют друг другу. В имени-звуке таинственно присутствует имя-сущность, потому изменение звука имени обнаруживает изменение сущности имен.

Мы видим, что в понимании Флоренского в имени существенно не только «внутреннее слово», но и его внешняя звуковая оболочка, изменение которой также фундаментально воздействует на сущность.

Самым близким к этим общечеловеческим интуициям философским учением стал платонизм, который целиком и полностью воспринял мистические переживания природного сознания. Отличие одно: «...там, где магическое мировоззрение ссылается на прямые факты и переживания, философ хочет доказывать логически». Учение Платона об идеях точно соответствует воззрению на имена в магии, где их внутреннюю силу постигают волхвы в своем действии. Учение Платона невозможно вмести́ть в рассудочную плоскость. Идеи (так же, как имена в магии) имеют две различные точки опоры: они и орудия познания подлинно сущего, и познаваемая реальность.

Но магия предлагает иной способ познания сущего, чем философия. В этом смысле платонизм не является чисто философским учением, но определенно тяготеет к магии. В платонизме и магии высшее познание

<sup>1</sup> Ср. древнеегипетский миф о сокровенном имени бога Ра. В ст.: Лескин Д. Ю. Значение имени в культуре Древнего Египта // Философия языка и имени в России: Материалы круглого стола. М., 1997. С. 45–51.



осуществляется в «кудесническом озарении». Эрос оказывается средством познания внутренней сути вещей. Любовный экстаз волхва или философия позволяет прикоснуться к сущности природы и воспринять в себя ее высшую реальность. *Платонизм есть признание магии как философской способности постигать мир.*

Проблема соотношения имени и именуемого, идеи и явления имеет одинаковое разрешение в платонизме и магии: имя присутствует в именуемом, входит в него и в этом смысле является как бы внутренней формой именуемого. Не человек самостоятельно подражает своему имени, но обладает мистической сущностью имени потому, что *само имя оформляет его и присутствует в нем.* Особо значимы теоформные имена, способные *давать божественные свойства их носителям.*

Имя идеально и реально. Оно может быть трансцендентно и имманентно по отношению к своему носителю. Имя может реально взаимодействовать с человеком, являясь причиной его мистического бытия. Можно говорить, что «носитель *участвует в имени*». Имя неразрывно с именуемым и оказывается его «душой».

Это воззрение Флоренский кладет в основу своей философии имени, которой он придает частично идеалистическое, частично реалистическое содержание, возводя имя в ранг оккультной силы. Магия и древняя теургия мыслится им как безусловно положительное явление. «Для меня лично это мирозерцание, — говорит Флоренский о языческой магии («мужицкой вере в заговоры») и эзотерическом платонизме, — кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы». Связь народного язычества с Платоновой философией — связь благоуханной розы со «всечеловеческим темным черноземом», на котором выросла эта «темного хаоса светлая дочь». Нет никакого существенного антагонизма между этими двумя и христианством. Напротив, Флоренский находит многочисленные примеры их близости и прямой преемственности.

Итак, общечеловеческое сознание в противоречие эмпиризму утверждает, что имена суть реальности (онтологические сущности); имена имеют свои собственные энергии (ибо только у небытия нет энергий); имена могут быть творческими формулами личности. Человечество определило две предпосылки в отношении имен:

1. Имена в себе определены и закончены, каждое имя — свой особый, самозамкнутый мир, субстанция. Имена — сущности.

2. Всякое имя непременно действенно, ибо субстанция не может не действовать, не излучать собственную энергию. Тогда оно не может остаться без действия на своего носителя. (Отсюда вытекает *императив*: каждый Иван, Павел, Александр не может не быть в соответствии со своим именем.)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Магичность слова. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 242–243.

Таким образом, для свящ. Павла Флоренского философия имени, гласящая о неразрывной связи имени и именуемого, есть глубинная и сокровенная интуиция общечеловеческого сознания. Имя мыслится им как отдельное существо, имеющее свое бытие, свою энергию, которой оно может воздействовать на мир, то есть мыслится в определенной степени *окультно*. Учение афонских имяславцев привлекло внимание Флоренского именно как возможность православного истолкования этой общечеловеческой веры.

При чтении трудов о. П. Флоренского очевидно сближение им этой «всенародной, общечеловеческой веры» с магиезмом и обращенность к античному религиозному типу в качестве универсального. Само христианство не является для о. Павла неким принципиально новым фактом в религиозной жизни и коренным образом связано с архаической религиозностью, прежде всего мистериальными культами Древней Греции. Магический элемент всегда особо интересовал Флоренского: он находил его не только в язычестве, но и в христианской вере. Даже близкий друг философа М. А. Новоселов по поводу его книги «Около Хомякова» замечает, что магический уклон импонирует Флоренскому. Особенно сказанное касается литургической жизни Церкви. Ясно, что для Флоренского важнейшим церковным делом является совершение таинств, философия Церкви — это «философия культа», где священник выступает как «служитель алтаря». По замечанию С. Хоружего, эта кажущаяся обычной формула в интерпретации Флоренского обладает символическим смыслом. Храм и алтарь соотносятся между собою как два мира, соединенные символической связью: видимый и невидимый, дольний и горний, феноменальный и ноуменальный. Священник осуществляет связь между двумя мирами, эта связь и есть культ. Священнослужитель (иерей, иерофант, мистагог, жрец) пребывает на границе обоих миров, оказывается проводником через пограничные зоны, тайновидцем. «Как таковой, он должен быть посвящен в правила общения с невидимым миром и ведает географию этого последнего, равно как и географию сокровенных проходов, окон, каналов, связующих оба мира»<sup>1</sup>. Подобное понимание священнического служения прямо соответствует античным мистериальным культам и даже шаманскому камланию. Христианство есть для Флоренского высшая и совершеннейшая мистерия, перед которой все иные религиозные культы «еле-еле удерживают название «великие». Между христианством и язычеством нет никакого существенного противоречия и антагонизма, но существуют глубокие сближения и даже прямая преемственность. Учение об Имени Божием оказывается для Флоренского тем пунктом, который проявляет со всей наглядностью эту близость античного и христианского религиозных типов, так как для обоих имя оказывается величайшей святыней и центром культовой жизни.

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 113–114.



В философии Флоренского христианизация магизма и оккультизма с началом афонских споров приобретает новые черты. Имяславие указало философу на православное учение об *энергиях Божиих*, развитое в связи с паламитскими спорами XIV столетия. В. М. Лурье довольно обоснованно замечает, что «мода на Паламу», усвоенная многими русскими религиозными философами и ставшая краеугольным камнем современного «неоправославного» богословствования, восходит к о. П. Флоренскому. А для самого о. Павла «моментом «открытия» Паламы стал краткий период сотрудничества с иеросхимонахом Антонием (Булатовичем)»<sup>1</sup>. Действительно, если в «Столпе и утверждении истины» исихазму уделяется место лишь в мелком примечании по совершенно другому поводу, то вскоре Флоренский открывает для себя наследие св. Григория Паламы с существенно иной стороны. В течение последующих лет философ своеобразно встраивает православный энергетизм в свои натурфилософские и семиотические рассуждения, делая его основным постулатом. Вместе с тем эти размышления никогда не покидает тонкий элемент оккультизма и теософии, которые Флоренский вполне сознательно сохранял наряду с православными источниками. И в «Именах», и особенно в «Общечеловеческих корнях идеализма», «Магичности слова», «Имяславии как философской предпосылке» мы находим эти обращения к герметизму и магии, что потребовало даже специального разъяснения А. Ф. Лосева в связи с возникшими недоумениями<sup>2</sup>.

Свящ. П. Флоренский всегда отмежевывался от «официальных» теософских и оккультных кругов, однако его работы не только раннего, но и «имяславского» периода учитывают «достижения» оккультных наук. Очевидно, что о. П. Флоренский признает наличие особых оккультных сил, которые не тождественны ни обычным физическим, ни ангельским, ни энергиям Божиим. На признании их строится Флоренским его яркая, центральная в понимании им имени *теория символа* (в том числе и символов церковных — например, иконы, храмового действа), в которой учитываются, как мы видели, *собственные энергии символа*<sup>3</sup>. Слово имеет в себе «момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический, соответствующий телу астральному»<sup>4</sup>. Отсюда синергия (взаимодействие энергии символа и символизируемого, которое делает символ символом), на которой настаивает о. П. Флоренский. Соответственно, и в именах Божиих как символах Флоренский обретает синергию Божественных энергий,

<sup>1</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Послесловие. С. 340.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3. С. 249.

<sup>3</sup> Флоренский П., свящ. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 257, 359 и др.

<sup>4</sup> Там же. Магичность слова. С. 235.

человеческих энергий и энергий самих имен, символов — позиция, чуждая о. Антонию (Булатовичу), который не хотел видеть в Имени Божием никаких иных энергий, кроме Божественных, но принципиальная для о. Павла.

Итак, в имяславский и поздний периоды философии центральным для Флоренского становится понятие *энергии*, прежде редко встречающееся у него. Это понятие позволяет ему углубить учение о символе, который живет энергиями, слиянием энергий двух своих составляющих: феноменальной и ноуменальной. Символ становится энергийным, он сам «оккультная» энергия. В таком особом понимании паламитский догмат возможно воспринимать как «подкрепление и обоснование магизма, магической струи в православии»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Афонские споры становятся исключительно важным событием в формировании философии имени и символа о. П. Флоренского. В них, согласно мыслителю, сталкиваются две существеннейшие философские концепции: общечеловеческая имяславская и еретическая имяборческая. И хотя термины «имяборчество» и «имяславие» употребляются в этих спорах расширительно, так как речь идет только об одном Лице и об одном Имени, но философское ядро этих споров не только не искажается, но, напротив, уясняется «как принцип познавательно-трудовой жизни в противоположность иллюзионистическо-внебытийственной».

Центральной формулой, выражающей богословскую позицию имяславия, стало выражение: «Имя Божие есть Сам Бог». Формула эта утверждает, что Имя Божие как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно. Имя не обманчиво и не призрачно являет Самого Бога, Который в Своем явлении не утрачивает реальности; познаваемый в именах остается непознаваемым. *Бог не есть имя (то есть природа Его не природа имени), но имя Божие есть Бог*. Имяславие укоренено в человеческом сознании. Афонские споры выражают коренное убеждение человечества, что явления являются являемое, а следовательно, по справедливости, могут именоваться именем последнего.

Согласно Флоренскому, афонские события генетически связаны с паламитскими спорами XIV в. о границах богопознания. Тогда перед Церковью встал вопрос: свет, который подвижник может созерцать на вершине подвига и который он ощущает как свет *Божий*, есть явление Самого Бога, энергия Его Существа или же нечто обманчивое, субъек-

<sup>1</sup> *Хоружий С. С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 117.



тивное, физический процесс или оккультный феномен? Второй вопрос вытекал из первого: можно ли именовать этот свет Божеством и Богом?

Константинопольские соборы XIV в. приняли подлинно общечеловеческое решение, ответив *положительно* на оба вопроса. Ибо отрицательный ответ приводил к разрушению всего здания христианской богословской мысли и подвига жизни.

Отныне православное богословие свидетельствует, что энергии Божии возможно именовать Богом и Божеством. Являясь Богом, энергии не отождествляются и не сливаются с Его Существом. Бог именуем только в Своих энергиях. Говоря о Боге, возможно говорить только о Его деятельности. Учение, принятое в XIV в., всегда (и до, и после его утверждения) признавалось всем христианским миром. Так же органично христианству и имяславие. Оба учения обращены к главнейшему гносеологическому вопросу — вопросу о соотношении всякой сущности и ее проявления. Потому ответ на этот вопрос жизненно важен для всякого человека, ибо вопрос о соотносительности сущности и энергии — вопрос об объективности человеческого знания. И более того, вопрос о прозрачности или подлинности жизни.

Логически возможны четыре ответа на вопрос о соотношении явления и сущности:

1. *Явление есть сущность. Сущность есть явление.* Это учение всецело отождествляет вещь и явление, не усматривая между ними никакого различия. Это *имманентизм*, враждебный тому, что мыслит человечество о действительности: общечеловеческое сознание свидетельствует, что явление не исчерпывает собою полной реальности являемого.

2. *Явление не есть сущность. Сущность есть явление.* Это учение растворяет реальность в явлении, но в то же время не признает, что явлением показывается подлинная реальность. Это *крайний позитивизм*.

3. *Явление не есть сущность. Сущность не есть явление.* Это учение отмечает несводимость вещи к ее явлению, но, так же как и позитивизм, говорит о непознаваемости реальности через явление. Это *кантианство*, гениально предвиденное Платоном в «Кратиле».

4. *Явление есть сущность. Сущность не есть явление.* Это учение вместе с кантианством утверждает самостоятельную реальность сущности, но вслед за имманентизмом свидетельствует, что в явлении истинно объявляется сущность. Это *платонизм*, выразивший общечеловеческое мировоззрение. И паламизм, и имяславие примыкают к нему.

Итак, для свящ. П. Флоренского, как и для проф. М. Д. Муретова, философской перспективой паламизма и имяславия, а следовательно, и самого христианства, является *платонизм*. Явно и решительно Флоренский утверждает близость и преемственность христианства от платоновской философии и эллинского мистицизма. Новизна Евангелия не является для него фактом. Связь античности и христианства для Флоренского символична. Символ есть пограничное бытие, и то, каким представляется

он, определяется тем, с какой стороны границы мы сами на него смотрим. «Из горнего он — символ дольнего, и из дольнего — символ горнего». Даже А. Ф. Лосев вынужден признать, что «Флоренский слишком христианизирует платонизм»<sup>1</sup>.

Существенное место в имяславских работах Флоренского занимают его семиотические и лингвистические исследования природы слова «имя». Даже этимологически оно связано с энергией, означая не готовый продукт, а деятельность. Поразительно единство понимания имени в языках мира. Арийская и семитская языковые группы содержат два разных аспекта его восприятия. В *арийских языках* «имя» происходит от корня «зна», этимологически едино со «знанием», «знаменем», «знаком». «(G)nomīnibus (g)noscimus» («именами знаем», «знанием именуем») — это не только философские афоризмы, но и этимологические прописи. Как и архиепископ Никон (Рождественский), Флоренский особо останавливается на еврейском слове «Шем», переводимом как «имя», и иных семитских его аналогах. Прямое значение «Шем»: «извне быть приметным; то, что выступает видимо».

Соглашаясь в главном: в том, что имя не есть пустая кличка, не звук и дым, не условная и случайная выдумка, пусть и «по соглашению всех», а полное смысла и реальности явленное познание о мире, — арийская и семитская языковые группы подходят к этому факту с различных сторон. Для арийской группы имя — это прежде всего познание со стороны познающего субъекта, орудие познания; для семитских языков в имени существенна прежде всего познаваемая реальность. Обе языковые группы свидетельствуют о двух энергиях, пересекающихся в имени-символе, — энергии познаваемой реальности и энергии познающего субъекта. Этимология слова «имя» говорит о духовном характере арийцев и семитов: первые дорожат разумностью познаваемого, а в именах — *понятиями* (т. е. гносеологическим аспектом); вторые в познании ценят прежде всего реальность, а в именах — *предметы* (т. е. онтологией). Славянские и греческий языки содержат в себе глубинные нюансы, столь же ярко указывающие на общечеловеческое понимание имени как символа и единства энергий познающего и познаваемого.

Имя объявляет и являет сущность. Флоренский сближает имя с видом (образом): и имя, и вид есть явление и энергии сущности; вид есть зримое имя, а имя — слышимый вид. Общечеловеческое сознание согласно свидетельствует о подобном восприятии имени, отвергая имяборчество и породивший его позитивизм. В имени обретает торжество символ, оно есть пограничное бытие, совмещение энергий познаваемого объекта и познающего субъекта. Форма и содержание, сущность и действие, дух и тонкая материя, бытие и сознание объединяются в нем не

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Очерки античной мифологии и символизма. М., 1930. С. 691.



как в абстрактном понятии, но как в *живом существе*, не механически, но таинственно сочетающем в себе эти начала.

\* \* \*

Существует совсем немного печатных выступлений свящ. П. Флоренского, посвященных проблеме имени в годы афонской смуты. За их малочисленность он вместе с М. А. Новоселовым, как уже отмечалось, снискал осуждение Н. А. Бердяева. Две опубликованные статьи (*предисловие к «Апологии» о. Антония (Булатовича)* и *«Архиепископ Никон — распространитель “ереси”*») не подписаны о. Павлом. Естественно, священнослужителю и преподавателю Московской Духовной академии было непросто во всеуслышание свидетельствовать о своей позиции, не совпадающей с мнением Св. Синода.

В письме А. С. Глинке, написанном вскоре после осуждения имяславия Св. Синодом, С. Н. Булгаков провидчески по отношению и к собственной судьбе пишет: «Для о. Павла это осуждение создает конфликт, хотя и надеюсь, что на этот раз это еще смажется. Ах, как трудно совмещать свободное служение истине с обязательной (не внешне только) дисциплиной послушания клира, особенно в столь критическую эпоху, как наша! Всякий раз возвращаешься мыслью ко всей безысходности этого конфликта!»<sup>1</sup>

И все же о. Павел высказывался довольно прямо.

В предисловии к книге о. Антония (Булатовича) «Апология» он заявляет, упоминая борьбу южнославянских народов за свою независимость, от турецкого владычества, что духовные споры 1912 г. на Афоне по существу «бесконечно значительнее, чем судьба всех Балканских государств вместе взятых». 1912 год навсегда в истории богословской и философской мысли останется «годом афонских споров об Имени Иисусовом». Вспоминая о событиях этого года, «отныне и навеки будет волноваться верующее сердце, отныне и навеки будет влечься к нему созерцательный ум». В имяславии Флоренский видит «тот нерв Церкви, в который сходятся все прочие нервы»; *«тот догмат, в отрицании которого содержится отрицание всех догматов»*; «ту святыню, которая лежит в основе всех святынь церковных», — и на эту святыню дерзнули посягнуть несколько «легкомысленных и подпорченных рационализмом монахов». В ответ Вселенская Церковь содрогнулась в негодовании во всей своей полноте. Сам факт волнений вокруг Имени Божия опровергает построения хулителей Церкви (Флоренский имеет в виду прежде всего представителей «нового религиозного сознания»), говорящих о ее мертвенности, казенности, застое и параличности. Неподвижность Церкви — «неподвижность величия, а не смерти». Но в афонских спорах затронут

<sup>1</sup> Взыскующие града. Письмо № 445. С. 533.

самый существенный момент церковной жизни, потому Церковь и не может молчать.

Секуляризированное российское общество не в состоянии оценить в полноте важность возникшего вопроса, тем более что оно ничего иного о нем не слышало, кроме «легкомысленной ругани и клеветнических наветов со стороны имяборцев — противников «достопоклоняемости имени Иисусова», имеющих рационалистический душевный склад. Об афонских вопросах позорно молчат богословские журналы, и в России раздается лишь «свист и шипение имяборческих пасквилей».

Высоко отзываясь о книге о. Илариона «На горах Кавказа», Флоренский напоминает, что она была одобрена многими тружениками духовного дела и трижды издавалась в России. В 1912 г. Киево-Печерская лавра выпустила ее третьим изданием, несмотря на то что уже были обнаружены крайне нелепые суждения о ней архиепископа Антония (Храповицкого). Поэтому «можно спокойно не считаться» с этим осуждением, ибо такой мощный монашеский центр, как Киево-Печерская лавра, опубликовал книгу, не учитывая известные к тому времени грубые и оскорбительные высказывания волынского архиепископа.

Итак, до начала 1913 г. не было ни одной попытки серьезно обсудить эту волнующую тему: личные столкновения и дразги необходимо оставить в покое, и богословско-философская мысль должна обратиться непосредственно к выяснению столь существенного вопроса об Имени Божием. Вопрос этот является центральным для всей христианской веры, он связан со всеми точками духовного понимания жизни, в нем улавливаются самые разнообразные мотивы. Потому необходимы многочисленные подготовительные специальные труды, которые смогут раскрыть вопрос во всей его полноте, не только в богословском ракурсе, но и в философском, психологическом, историческом. «Апология» о. Антония начинает это огромное дело.

В заключение свящ. П. Флоренский приводит письмо проф. М. Д. Муретова — «одного их наиболее уважаемых и заслуженных богословов нашей Родины»<sup>1</sup> — и делает важное для понимания всей своей философии имени заключение: *«учение... о божественности Имен Божиих есть не что иное, как частный случай общего церковного учения о божественности всякой энергии Божией».*

\* \* \*

Значительно более обширный имяславский материал мы находим в эпистолярном наследии свящ. П. Флоренского, записях его публичных выступлений и лекций 1912–1923 гг., в подстрочниках к статьям и письмам участников афонских споров. Здесь о. Павел высказывается откры-

<sup>1</sup> См. главу I второй части книги.



венно и прямо, излагая свои воззрения на природу Имени Божия. Мысли, содержащиеся в письмах и замечаниях на полях текстов, посвященных афонской смуте, являются для нас ценнейшим материалом для выяснения понимания имяславской проблематики о. Павлом. Не ограниченный цензурными рамками, он часто выражается резко и однозначно. Здесь важно подчеркнуть и отношение самого о. Павла к письмам. Для него письмо является наиболее искренней и подлинной формой творчества, где человек раскрывается в полноте своей души: письмо лишено духа эгоизма, красования перед публикой (печатное произведение) или самим собой (дневник) и иных качеств, которыми наделены прочие формы словесного искусства. Именно поэтому для своей главной завершенной книги «Столы и утверждение истины» Флоренский выбирает форму цикла писем.

Одним из самых крупных текстов, посвященных Имени Божию, является запись выступления о. Павла в храме св. Николы на Курьих Ножах в Москве 18 июля 1921 г., озаглавленная «*Об Имени Божиим*».

В этом тексте о. П. Флоренский задается вопросом: почему с внешней стороны афонские имяславские споры как бы прекратились в своем развитии к началу 1920-х годов? Ответ на этот вопрос кроется в общем направлении мысли и жизни современности. Не говоря об атеизме и нигилизме советской России, Флоренский в самом православном мировоззрении находит следы позитивизма и агностицизма. Это многолетняя болезнь, если не сказать многовековая. В основе ее лежит отсутствие *страха Божия*, который является основанием православной веры: чувства, что человек постоянно находится лицом к лицу с Высшим Существом, что перед ним такой слой бытия, к которому не применимы обычные человеческие меры. В современном православном мировоззрении часто отсутствует онтологичность, забвение о высшей реальности в угоду реальности самоочевидной, второстепенной. Отсутствие онтологичности особо наглядно проявляется в литургической жизни Церкви: богослужение оказывается представлением на сцене (а не выявлением в нашей сфере иного слоя бытия); в храмах вместо восковой свечи, имеющей глубокий смысл, — жестяные трубы с налитой в них непонятной смесью; вместо естественного и символического мерцания лампад, — безжизненный электрический свет; вино не виноградное, но неизвестного происхождения. Очевидна некая фальсификация богослужения, проявляющаяся в изменении богослужебных формул, сокращении службы, которую «мы» постепенно изменяем, выдирая из нее все по волоску и по волоску», в замене славянских слов русскими, в переводе богослужения на русский язык. В этом проявляется отсутствие онтологичности в современном православном мировоззрении, выхолащивании того духа, который творит Церковь «столпом и утверждением истины». Естественно, такое мировоззрение не выражено явно в церковной жизни, но подспудно растекается по всему телу Церкви. Это «как тлеющая головня: чадит, не дает

закрывать печку, а где она — неизвестно». Такое мировоззрение Флоренский характеризует как «не религиозное» и как «позитивизм».

В русском обществе возникновение этого скрытого позитивизма имеет как исторические, так и психологические причины, связанные прежде всего с религиозными дуалистическими течениями, распространенными на Руси (богомильство и его модификации). Отсюда наблюдаемое и в простом народе, и у интеллигенции гнушение плотью, отвращение к телу и миру, аскетизм не ради Бога. Тайной предпосылкой дуализма является мысль о несоединимости Бога с миром, непроницаемости мира для Бога, а отсюда: *отрицание возможности преображения мира и скрытое отрицание воскресения тела*. На философском языке это позитивизм и агностицизм. Ярким примером последних является *имяборчество*.

В имяборчестве Флоренский видит прежде всего *отрицание возможности символа*. Символ есть узел по вопросу об Имени Божием, ибо в нем ставится проблема соединения двух бытий, двух пластов (высшего и низшего), соединения такого, при котором «низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего, пропитывается им».

Слово есть самый существенный пример символа. Лишь на первый взгляд оно кажется элементарным. Даже западноевропейское понимание его, «в сущности очень грубое и неглубокое», видит в слове три уровня:

1. *Фонему* — нечто физическое, первую материю слова, все физические и физиологические явления, которые происходят при произнесении слова.

2. *Морфему* — логические и грамматические категории слова. Его сущность, субстанция — с одной стороны, и категории рода, лица и пр. — с другой.

3. *Семему* — значение слова, которое «постоянно колеблется и меняется» Это известный «привкус к слову».

Но эти три уровня не ограничивают всего многообразия смыслов, содержащихся в слове. «Слово бесконечно богаче, чем оно есть само по себе. Каждое слово есть симфония звука, имеет огромные исторические наслоения и заключает в себе целый мир понятий».

В слове Флоренский различает душу (семему) и тело (фонему), имеет его энергией сущности, самораскрытием существа. Соответственно спор имяславцев и имяборцев состоит в признании или непризнании возможности самораскрытия сущности в слове и ставит кардинальный вопрос: может ли человек в своих высших состояниях (например, молитве) быть выведенным из сферы земли?

Имяславские споры органично связаны со спорами паламитскими и предшествовавшими им спорами о *filioque*, причем имяборческая позиция сродни учению Варлаама. Варлаам утверждал, что в Боге нельзя различать ничего кроме Божества. Если такое различение происходит, то только



в субъективном человеческом отвлечении. Или Божество не именуемо (Его Сущность не познаваема), к чему приходил Варлаам, или оно познаваемо и всецело исчерпывается нашими понятиями, как учил Евномий. На эти притязания православное богословие ответило учением св. Григория Паламы о различении сущности и энергии, которые существуют «вместе, рядом, обусловлены друг другом, а не одно после другого». Богом можно называть в связи с этим и Самого Бога, и Его энергию. Можно сказать: «Я вижу Бога», несмотря на то что Существо Бога нам не сообщимо, и мы относим это утверждение к Божественной энергии.

Вопрос о соотношении Сущности и энергии Божией имеет огромное философское значение, ибо только в признании их коренной взаимосвязи можно принимать объективность человеческого знания. «Мы только тогда можем выйти и выходим из комплекса своих ощущений, когда признаем *брачную встречу* объективного с нами». Таковую брачную встречу познающего субъекта и познаваемого объекта Флоренский видит *в слове* и его высшем проявлении — *имени*, которое есть *соединение энергий, совместная энергия (синергия) познающего и вещи*. Это особенно важно понимать, говоря о познании Бога. Здесь человеческая энергия является средой и условием для развития высшей энергии — Бога. Человеческая энергия необходима для вхождения в мир Имени Божия, но одной человеческой энергией Имя Божие не ограничивается. Говорить, что Имя Божие есть звук, сродни утверждению, что Евангелие есть фунт бумаги. Это утверждение не указывает на важнейший признак Имени Божия, не указывает *на душу символа*. Флоренский возвращается к своему известному положению: *Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя*. Человек не может смотреть на Бога иначе, чем снизу вверх, не постигая Существо Божие, лишь в энергии может приобщаться к Нему. Следовательно, человек не может отделять от Бога Его энергию, Имя Божие, через которое он обращается к Богу, от Самого Бога.

Обращаясь к еврейским и греческим словам, означающим имя, Флоренский указывает на творческое, активное начало, которое эти языки стремятся сообщить имени. «Сии на колесницах и сии на конех, мы же Имя Господа нашего призовем» (Пс. 19:8). В этой строчке псалма Имя Божие способно противостоять коням и колесницам, имеет четко выраженный инструментальный и локальный характер, соприкасается с произносящим и распространяется на него. Библейский язык наделяет Имя Божие огромной силой: им можно благословлять и проклинать. Имя управляет человеком, хотя на это требуется его соизволение.

Молитва (в том числе и соборная, храмовая молитва) и есть выход человека из себя. Именем Божиим творятся таинства, и благодать Божия сходит на молящихся. Если не признавать этого утверждения, то есть встать на имяборческую точку зрения, то невозможно объяснить природу церковной жизни. Если богослужебные формы имеют происхождение

чисто человеческое, если благодать зависит от воли человека, то невозможно ответить на вопрос: крещен ли человек, пресуществляются ли хлеб и вино в Божественной Евхаристии и др., так как тогда мы ставим Божественную благодать в зависимость от веры прихожан, желания священника совершить таинство и т. д. Тогда церковная жизнь и сама молитва превращаются в «кипение в собственных благочестивых чувствах и не более того».

Глубинным образом всякому человеку присуще убеждение, что, призывая Имя Божие, мы выходим из области имманентной, подобно тому как, открывая окно, выпускаем в комнату свет. Это убеждение в подлинности нашего знания и опыта является древнейшей интуицией человечества. Непосредственное чувство говорит, что когда человек произносит: «Господи, помилуй!», «может ли быть какая преграда, среда, средостение или хотя бы даже тонкая пленка между словом “Господи” и Богом, и неужели мы остаемся только в своей субъективности?» Практическая мысль человека однозначно свидетельствует, что *произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого*.

\* \* \*

Свящ. П. Флоренский подвергает уничтожающей критике доклады, легшие в основу Послания Св. Синода от 18 мая 1913 г. В подстрочниках к первой части статьи арх. Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия»<sup>1</sup> и «Афонской смуте» С. Троицкого<sup>2</sup> о. Павел подробно разбирает эти тексты. Здесь философский дискурс и богословские полемические рассуждения густо окрашены эмоциональным напряжением, с которым Флоренский отвечает синодальным докладчикам.

В статье арх. Никона о. П. Флоренский указывает на две взаимоисключающие посылки: с одной стороны, арх. Никон называет в соответствии с общехристианской верой Имя Божие святейшим, а немного далее говорит, что оно есть условное слово, необходимый для ума условный знак, реально не существующий образ (идея). Все почетные эпитеты, которыми арх. Никон наделяет Имя Божие, — лишь дань традиции. Сам же владыка целиком и полностью разделяет рационалистические и агностические воззрения на имя. Для него сущность имени в его ирреальности и условности; фиктивность, — его существенное свойство. Все библейские выражения, посвященные Имени Божию, арх. Никон

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Примечания к статье арх. Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» // Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). С. 299–344.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Примечание к статье С. Троицкого «Афонская смута» // Там же. С. 344–347.



считает только метафорой, тем самым, по мысли Флоренского, признавая, что в Св. Писании «Господь употребляет бессмысленные слова».

Флоренского возмущает апеллирование арх. Никона к «здравому смыслу» и «разуму». Мысль о том, что догматы никогда не противоречат законам человеческого разума, не приемлется о. Павлом. «Характерная черта догмата именно в том, что он требует для веры в себя *преодоления* разума. Там, где нет противоречия разуму, — там *нечему* верить и достаточно знать хотя бы приблизительно. То, что «не противоречит», — не догмат». Под силу ли разуму объяснить триипостасность Бога и другие основные христианские вероучительные истины?

Умалая Имя Божие, имяборческий агностицизм приходит к порицанию Личности Божией. Притом делается это на основании выведения «явного» логического противоречия между объективным понятием реальнейшего существа Бога и субъективным, ирреальным именем. Флоренский отрицает это противоречие и отмечает: «Ишь чем пугает. А уж если пугается всерьез, то снимай сан, отказывайся от всякой религии и читай себе Лесевича».

Всякий раз, когда человек призывает Имя Божие, он ставит себя в онтологическое отношение к Богу. Характер этого отношения зависит от намерений и мыслей призывающего. Призывание имени не всегда равно себе: лишь морфема и фонема имени приблизительно тождественны при любых условиях, сема же получает различные наслоения. Поэтому нельзя призвать Имя Божие безрезультатно. «Хотя бы мы даже хулили Имя, а не призывали, — конечно, мы призываем и хулим именно Бога, а не отвлеченную идею, умопредставляемый образ». Бог дается человеку в Имени, а не помимо и вне Имени Своего. Имя не может содержать только *признаки* именуемого (все или часть). Оно объемлет не признаки, а *самого именуемого*. Имя — энергия, являющая своего деятеля.

Нельзя вслед за арх. Никоном говорить, что неограниченный Бог непостижим для человеческого ума и необъятен для нашего слова. В сущности Своей — Он непостижим, но поскольку «наш ум и наше слово способны вместить энергию Божию, постольку они ею и наполняются». Бог может приблизиться к человеку только через энергию Свою, когда человеческая мысль перестает быть всецело человеческой. Называя Бога, мы всегда так или иначе подходим к Нему Самому, а не только движем языком или переживаем чисто субъективные психические процессы. Арх. Никон лишен благоговения перед Именем Божиим, ибо с детства привык, что в проповедях и всюду «мы все треплем Имя без должного благоговения и без веры». Тогда вывод таков: «Это Имя, раз оно позволяет себя трепать, есть само по себе ничто — звук пустой».

Противоречит святоотеческому преданию и даже «здравому смыслу» никоновское отделение мысли о Боге от Существа Божия. Вместе с В. Эрном Флоренский утверждает, что при таком разделении человеческое мышление и рассуждение о Боге и сама молитва будут «игрою с

призраками субъективных, всецело-субъективных и насквозь человеческих порождений. Это будет бред сумасшедшего и кощунственное идолопоклонство пред собственным бредом». Флоренский указывает на различие арх. Никоном Существа и энергий Божиих, Бога и Божества. Вопреки православному догматическому богословию, арх. Никон пишет, что нет на языках человеческих таких слов, которые во всей полноте обнимали бы Существо Божие». Но Церковь учит, что не только в полноте, но и частично Существо Божие не именуемо: не именуемо безусловно, а не относительно. Не только имена Божии, но и все человеческие термины в строгом смысле слова относятся к *энергии, а не к существу*.

Свящ. П. Флоренский обвиняет арх. Никона в «грубом представлении о Божестве», которое видит в Боге слушающего и исполняющего обращения молящихся. «Словно Ему надо ждать, чтобы услышать, когда к Нему кто обратиться мыслью! Словно наше обращение нужно для Бога, а не для нас. Какое-то изобретение Бога в виде послушника или лакея, который ждет приказаний архиерея и исполняет их “в то же мгновение”»

Особо Флоренский останавливается на постоянном упоминании арх. Никоном слова «идея» в смысле отвлеченности, субъективного представления. Таким образом, для арх. Никона не существует платоновского термина «идея», который имеет онтологический, объективный смысл. Им приемлется только позитивистская «идея» Локка, обладающая только смыслом психологическим и субъективным. О. Павел подчеркивает разность языков, на которых говорят имяславцы и имяборцы. Язык первых — платоновский реализм; язык вторых — «английский позитивизм».

Странными являются для православного епископа постоянные указания арх. Никона на неясность имяславского учения для *простецов*. По Флоренскому, оно неясно для *рационалиста*, для человека, погрязшего в грехах, а не для «простеца». В этих замечаниях обнаруживается «семинарско-фарисейское высокомерие и рационализм арх. Никона».

Столь же удивительны «сетования» арх. Никона на то, что имяславцы «пускаются в мистику» и «ищут всюду авторитетов», не входя в рассмотрение вопроса по существу. Однако для православного богослова как раз важно обосновать свое учение ссылками на авторитет святых отцов и оправдать собственную мысль мистической жизнью. Неужели правильнее «выводить следствия из учений софистов, древних и новых, применительно к богословию? И после таких слов этот, с позволения сказать, православный епископ требует внимания к своим словам. Во имя чего? — Во имя Бэна и Кондильяка? — Но позвольте уж пользоваться ими тогда в оригинале, а не из двадцатых, и притом умственно весьма нечистых, рук. Позитивизм — так позитивизм! И уж тогда прочь с дороги архиерейское чванство. Тогда будьте с “товарищами с.-д.”, но никак не под ферулой иезуитского Антония или хамского Никона».



О. Павел указывает, что афонский конфликт имеет причиной прежде всего отсутствие опытного богословия в семинарско-академической среде. Авторитет святых отцов для нее тоже не обязателен. Именно поэтому арх. Никон позволяет себе свободно обращаться с их наследием. Особенной «ревизии» подвергается имяславие прот. Иоанна Кронштадтского. Определение Св. Синода наполнено тем же превосходством синодалоперед святыми отцами. С горьким сарказмом замечает Флоренский, что преимущество арх. Никона, арх. Антония, арх. Сергия (Страгородского), С. Троицкого перед о. Иоанном лишь в том, что они «не впадали в подвиги и не страдают благодатными дарами, которые, по мысли Сергия и Синода, являются столь важным препятствием на пути богословского постижения того, что есть “на деле”».

Говоря о воззрениях имяславцев, что «Церковь не учит так», арх. Никон погрешает против истины. Церковь не учит так вполне открыто и ясно. «Но уж наверное Церковь не учит по софистической философии, по-никоновски». О. Павлу претит семинарская фигуральность, с которой часто выражается арх. Никон: мысль *как бы* благоговейно предстоит невидимому Богу, по слову Псалмопевца: «предзрех Господа предо мною выну» (Пс. 76:4); за Имя Божие молитвенник держится *как бы* за ризу Христову, *как бы* за пречистые нозе Его. Здесь «*как бы*» неуместно. «Делая вид, что принимает слова Псалмопевца, Никон спешит их аннулировать посредством «как бы». Т. е. читай: на молитве — «*как бы* предзрех», но «*на деле*», по богословию, ни в коем случае *не* предзрех. Псалмопевец говорил-де, разгоряченный молитвою, в тумане благодати, а мы, семинары, своим умом дошли, что «все это миф».

В своих истолкованиях молитвенного опыта арх. Никон приходит к выводу, что у молитвенника может возникнуть мысль о присутствии Господа в Его Имени, и прикосновение лучей благодати он может принять за присутствие Бога в Имени. В этих выражениях Флоренский видит «гнусное кошунство»: благодать, приводящая молитвенника к мысли о том, что Имя и Бог едины, оказывается, вводит его в обман и прелестное мечтание.

Итак, отрицание имяславской формулировки: Имя Божие есть Бог (но Бог не есть Имя) приводит арх. Никона к искажению православного учения о молитве и отходу от православного объективизма в сторону материалистического рационализма.

В примечаниях о. Павла есть интересное свидетельство, указывающее на его критическую оценку работ о. Антония (Булатовича). Флоренский не может сказать о нем вслед за арх. Никоном, что он трудился «много и усердно, собирая повсюду все, что только можно было подобрать в свою пользу». Этого нельзя утверждать об авторе, который лишь «в течение нескольких месяцев занимался подбором цитат по русским переводам святых отцов». Даже Ветхий Завет использован им чрезвычайно плохо, а немецких исследований об Именах Божиих он не читал вовсе.

Наконец, в подстрочнике мы находим упоминание о *пневматосфере*, особом пространстве, где могут существовать Имена Божии. Отвечая на замечания арх. Никона, что «для имени нет пространства, к коему относится понятие вездесущия Божия», Флоренский пишет, что вопрос является сложным и подобное место может существовать. Оно не чувственно, но все же находится в особом пространстве, где утверждены «пренебесный и мысленный жертвенник» Божий, — что указывает на обращенность о. П. Флоренского даже в гуще имяславской полемики к мысли о возможности наличия не только духовного и телесного, но и некоего «промежуточного» мира, платоновского мира идей.

Примечания о П. Флоренского на «Афонскую смуту» С. Троицкого значительно меньше по объему, чем подстрочник к статье арх. Никона. В них философ подчеркивает неправильность разделения Троицким Бога и Божества по принципу иерархической соподчиненности: энергии Божии не Бог, а *лишь* Божество. По Флоренскому, «Божество имеет значение сущности Божией, существа Божия». Протестует о. Павел и против разделения Троицким в молитве объективной и субъективной сторон Откровения. По Троицкому, откровение божественно лишь по своей объективной стороне, лишь постольку, поскольку оно есть действие Бога. Субъективная сторона Откровения (душевное состояние человека, вызываемое воздействием на него объективного Откровения) не может быть божественной и является субъективным психофизическим действием человека. Имяславцы же обожают обе стороны Откровения. Флоренский пишет в этом месте статьи Троицкого: «В том-то и дело, что их разделить нельзя. У Троицкого грубый и откровенный протестантизм кантовского толка». Невысоко ставит Флоренский и антитезисы С. Троицкого, которые считал возможными для принятия «противниками» лишь в качестве «экономического» акта. В них чувствуется «примирительность тона, отсутствие личных счетов и знакомство с вопросом», — как писал Флоренский в письме к И. П. Щербову. Но тонкий яд рационализма пронизывает антитезисы. Цель их — приспособление учения об Имени Божиим к интеллигентскому пониманию. «Православное учение», предложенное С. Троицким в конце своей статьи, не передает всей глубины восприятия Имени Божия Церковью.

В целом богословское участие С. Троицкого в афонских спорах Флоренский оценивает негативно, замечая под подписью С. Троицкого в конце статьи: «Редко при боголепной или добродетельной фамилии люди бывают порядочными».

\* \* \*

Мы уже видели, что в записях свящ. П. Флоренского находятся многие однозначные и резкие высказывания, которые в таких крайних формах отсутствуют в его печатных выступлениях. Среди них мысль о том, что



имя Иисус есть Бог вместе со звуками его. Подобное утверждение, логичное в контексте общей канвы рассуждений о. Павла о священной плоти слова, не встречает поддержки даже у самих афонских имяславцев. Так, о. Антоний (Булатович), отвечая о. П. Флоренскому, пишет: «Я очень охотно готов этому верить, но пока не имею достаточных данных, чтобы это утверждать... Звуки по строению своему не суть ни существо, ни вещество, но дрожание воздушной волны, следовательно, о преложении сего колебания во Христа едва ли может быть речь. Наконец, звуки не суть принадлежность необходимая Имени Господня и вообще слова, ибо слово действует в уме и беззвучно. Поэтому я скорее склонен смотреть на звуки так же, как на буквы, то есть как на условные знаки»<sup>1</sup>.

Несколько писем свящ. П. Флоренского о. Антонию (Булатовичу), фрагменты из которых разбирались выше<sup>2</sup>, представляют собой значительный интерес и указывают точки схождения и расхождения двух ведущих имяславцев. Переписка позволяет сделать вывод, что в своем понимании Имени Божия свящ. П. Флоренский в 1912–1917 гг. все дальше отходил от о. Антония, довольно резко высказываясь по поводу появившихся вслед за «Апологией» книг последнего. Уже в 1913 г. накануне «Послания» Св. Синода в письме к И. П. Щербову<sup>3</sup> он обвиняет о. Антония в том, что благодаря его деятельности «Имяславие — древняя, священная тайна Церкви — вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего, и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть». Если прот. Иоанн Кронштадтский и о. Иларион «говорили духовное и о духовном», то о. Антоний, «желая оправдать себя и учение пред теми, пред коими надлежало бы хранить молчание, уже начал рационализацию, уже лишил иларионовскую мысль, древнюю мысль, ее священного покрова непонятности». Происходит «ошколование» имяславского догмата — этой «таинственной нити, которой вяжутся жемчужины всех догматов». О. Антоний, по мысли Флоренского, приспособливает учение об имени Божиим к интеллигентскому пониманию, но не вполне успешно. И в этом отношении он делает то же, что С. Троицкий в своих антитезисах. В целом прогнозы о. Павла о возможности принятия имяславия Св. Синодом пессимистичны: при современном позитивизме дело имяславцев будет заведомо проигранным, потому самое лучшее — вообще молчать об имяславии. «Христианство есть и должно быть мистериальным. А что для внешних — то пусть будут протестантствовать». Задача почитателей Имени Божия — постараться направить интересы и внимание имеборчествующей иерархии и церковной общечужденности «куда-нибудь в сторону». «Если бы ранее и теперь от меня

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 31. С. 78.

<sup>2</sup> См. I главу части I.

<sup>3</sup> Флоренский П., свящ. Письмо № 47 от 13 мая 1913. С. 99.

написала судьба движения и спора, я сказал бы: «Господи, все это пустяки. Имямеса-ка жалованием духовенству и эполетами епископам...»», — завершает он свое письмо И. П. Щербову.

Итак, с одной стороны, о. Павел говорит об имяславии как о «священной тайне Церкви», с другой стороны — указывает на недостаточность сил и неподготовленность современного церковного сознания для правильного решения этого центрального богословского вопроса.

Еще более расхождение между Флоренским и Булатовичем увеличивается к 1914 г. Флоренский негативно оценил выход книги о. Антония «Моя мысль во Христе»<sup>1</sup>, о чем написал о. Антонию в конце августа 1914 г. Он сообщает, что пишет это письмо не только по собственному сознанию необходимости такого обращения, но и по настоятельным просьбам М. Новоселова, И. Щербова и Ф. Андреева. Книга вызвала «сомнения и соблазн» даже в людях, единомысленных с о. Антонием. Церковной общественностью о. Антоний рассматривается как глава имяславцев, и поэтому каждый его промах «будет поставлен в счет даже не афонитам, а Имени Божиему». Флоренский указывает на характерную черту писаний о. Антония: труднейшие богословские вопросы он решает несколькими чертами пера. «Не смею судить Ваши мысли по существу, но что касается до способа выражения и иногда — рассуждения, то торопливость, небрежность, — наконец, просто недостаточная богословская подготовка автора, — все это бросается в глаза».

Очень содержательны замечания свящ. П. Флоренского на *письмо Ф. Д. Самарина М. Новоселову от 26 мая 1913 г.*<sup>2</sup>. В них свящ. П. Флоренский в антитезу «психологической» теории молитвы Самарина кратко излагает свою значительно более близкую святоотеческому богословию позицию. Сущность молитвы не в подчинении себе воли Божией (молитвенный утилитаризм), но и не в «добровольном подчинении себя Божией воле», как утверждает Ф. Самарин, что указывает лишь на нравственное, а не онтологическое значение молитвы. Суть молитвы неизмеримо шире: она в *изменении реальности нашей и потому нравственной воли нашей, как выражающей изменяющуюся реальность, а не в простом изменении воли при той же реальности*. Общение с Богом есть не некое механическое касание Его сил, а одухотворение, приобщение к Святому Духу. Воля молитвенника срастворяется с Божией волей, рождается воля двуединая, синергия. «Бог не лишает свободы, а дарует высшую свободу». В этих замечаниях мы находим еще одно обращение Флоренского к мысли о божественности и звуков Имени Божия: одухотворяется не только внутреннее, но и внешнее, *«или ничто не одухотворяется»*. Сущность молитвы не только во внутреннем акте

<sup>1</sup> Антоний (Булатович), иеросхим. *Моя мысль во Христе. О Деятелиности (Энергии) Божества*. Пг.: Исповедник, 1914.

<sup>2</sup> Разбор письма Ф. Д. Самарина см. в 1 главе Второй части работы.



общения с Богом, но и во внешних ее формах. Нельзя настаивать на исключительной противоположности Бога и твари. Церковное таинство имеет духовно-телесное воздействие, такое же воздействие имеется и в молитве, в которой соучаствует и внешнее, и внутреннее.

Категорически не согласен Флоренский с высказыванием Ф. Самарина в том, что имяславцы «приписывают словесным выражениям Имени Божия некую божественность», что Самарин оценивает негативно. Флоренский утверждает: *«При отрицании этого (то есть при отрицании признания божественности и самого звучания Имени Божия) получается или деизм (атеизм), или чистейший спинозовский пантеизм»*. Если Ф. Самарин «хвалит» о. Антония (Булатовича) за то, что он старательно оговаривает, что божественно не словесное выражение Имени Божия, а те божественные определения, в которых для человека выражается Существо Божие, то для о. П. Флоренского это неприемлемо. *«Этим-то он (Булатович) и подпортит дело»*, — замечает Флоренский в данном месте письма. Божественно Имя Божие во всей своей полноте, в том числе и его звуковая составляющая.

Наконец, он обвиняет Самарина в психологизме в истолковании молитвы: не могут быть спасительными движения души, которые вызваны мыслями об Имени Божием, не может быть спасительным совершенно неизъяснимое стремление к Богу молящейся души, как утверждает Ф. Самарин. Спасителем лишь Бог, а не человеческое стремление; и все молитвенные переживания суть благочестивые эмоции, если в них нет срастворения энергий.

Таким образом, свящ. П. Флоренский, в противоположность психологическому пониманию молитвы Ф. Самариным, которое родственно арх. Антонию (Храповицкому) и является богословским основанием имяборчества последнего, излагает онтологическую теорию молитвы, характерную для святоотеческой мысли.

В 1915 г. о. П. Флоренский, являясь редактором журнала Московской Духовной академии «Богословский вестник», в связи с 25-летием журнала обратился к арх. Антонию (Храповицкому) с просьбой написать какую-либо статью. В ответном письме арх. Антоний среди ряда тем предложил статью об имябожниках. Свящ. П. Флоренский, объясняя причину отказа опубликовать подобный материал, пишет арх. Антонию в письме от 29 декабря 1915 г.<sup>1</sup>, что это было бы возможно при условии, если духовная цензура позволила ответить Флоренскому на работу арх. Антония. Флоренский пишет харьковскому архиепископу, что он не может согласиться с его статьями по этому вопросу. В то же время Флоренский утверждает: «Никакого имябожничества я не признаю, имябожником себя не считаю и, если таковые есть, от них отрекаюсь». Позиция Флоренского скорее отрицательная, чем положительная. Не соглашаясь с

<sup>1</sup> Флоренский П. А., свящ. Собр. соч. Т. 3 (1). С. 351.

имяборческой концепцией, он допускает, что и афонские имяславцы могут во многом ошибаться. Настаивает он только на одном: на авторитетном признании, что в затронутых вопросах об Имени Божием есть *«что-то важное, но доселе не разработанное и требующее к себе большого внимания»*.

Последним известным письмом Флоренского, посвященным непосредственно имяславской проблематике, является *текст, написанный философом по просьбе архимандрита Давида в ответ на письмо имяславцев с Кавказа в 1923 г.<sup>1</sup>*

В своем ответе кавказским имяславцам свящ. Павел Флоренский прежде всего не соглашается с тем, что имяславие окончательно забыто Русской Церковью. На протяжении многих лет русское общество, в том числе и богословская мысль, были тяжело больны. В общественное сознание вводились «различные яды, отравлявшие ум», к числу которых Флоренский относит позитивизм, рационализм и пр., и выздоровление после этой затяжной умственной болезни — дело не одного года. Поэтому нельзя

<sup>1</sup> Это письмо, адресованное архимандриту Давиду и находящееся в архиве П. Флоренского, носит в себе все черты обособления от полноты Православной Церкви и ухода в раскол кавказских имяславцев. Весь православный мир воспринимается имяславской кавказской общиной отпавшим от Христа и похулившим Имя Божие. В письме говорится, что кавказские имяславцы продолжают заниматься изучением Евангелия, которое «проливает обильнейший свет на имяславие и убеждает нас, что вопрос о имени Божием есть *наилуковейший вопрос Православия, обнимающий собою все христианство*». Иисусова молитва и имя «Иисус», означающее «спасение», суть краткое содержание всего Евангелия. «Срамная грамота» Синода от 18 мая 1913 г. утверждает, что имя Иисусово не спасительно, что означает: Божие спасение не спасительно. Св. Синод и русские архиереи дошли до крайней степени богоотступничества. «Они отреклись от Искупления, от Спасова животворения и попрали Кровь Завета Нового, за что и постиг их гнев Божий». Особенно кавказские имяславцы осуждают арх. Антония (Храповицкого) («архиересиарха», который имяславие — душу христианства — приравняет к повальному хлыстовскому греху), арх. Никона (которыйひどито высмеивает веру во имя Иисусово в своих богохульных листках) и С. Троицкого («уличного паяца», который безумно силится доказать, что вера во имя Иисусово есть магия). «Вот кто такие архиереи земли русской!» — восклицают авторы. Уже десятый год, как русские архиереи похулили публично Имя Божие, официально надругались над ним, но кавказским имяславцам неизвестно «ни единого епископа, ни священника, кто бы возразил сему ужасному богоотступничеству». Обновленчество, поразившее Церковь в 20-е гг., есть возмездие за это похуление Имени Божия, и вред его несравненно меньше, чем вред имяборчества. «Вера во имя Иисусово есть душа христианства, которую так богохульно вырвал Синод своей грамотой от 18 мая 1913 г. А обновленцы растаскивают члены тела ее, умершего и разлагающегося». В заключении письма кавказские монахи приветствуют лишь тех отцов, которые являлись имяславцами и не осквернились «сообщением с имяборчествующими» (Флоренский П., свящ. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 577–578).



считать, что лишь в 1913 г. произошло отступление от традиций православного богословствования. Членам современной Церкви привиты *навыки ложной мысли*, которые невозможно в одночасье искоренить. И все же «медленно, но безостановочно восстановление истины происходит, и все более находится людей, уразумевающих заблуждение имяборства».

Действительно, молитва Иисусова и имя «Иисус» есть краткое содержание всего Евангелия, вопрос об Имени Божиим — наиглавнейший вопрос Православия, обнимающий собою все христианство. И именно по этой сосредоточенности вопроса об Имени Божиим в деле веры и из-за связанности его со всеми прочими церковными вопросами, он «подвергался особенно многочисленным вражеским нападениям». Уже несколько веков в лоне Православной Церкви происходят борения против чистоты веры, которые косвенно подтачивали веру в Имя Иисусово больше, чем прямые нападения на него.

Флоренский считает сомнительными обвинения кавказскими имяславцами Послания Св. Синода. Заблуждения имяборцев не в отрицании смысла Имени «Иисус» и спасительности Самого Господа, носящего это Имя, но в *отделении Имени от Его Носителя*. Имяборцы ложно считают, что Имя Божие тварно, случайно, лишено сущности и силы. Имя Божие неотделимо от Самого Бога, в Имени мы соприкасаемся с Ним и усваиваем даруемое Им спасение, «поэтому и говорим, что Имя Божие — Сам Бог. «Но Он не есть имя, и, не оговорив этого последнего обстоятельства, можно вызвать некоторое смущение».

В Имени нет иной силы, кроме силы Самого Бога. Имя и Господь нераздельны. В борении против этой общеправославной веры повинны имяборцы. Однако кавказские имяславцы уклоняются в противоположную крайность: считают Имя и Бога смешивающимися, слиянными. Имя и Бог (Флоренский повторяет Халкидонский догмат, относящийся к двум природам во Христе) *нераздельны, но и неслиянны*. «Имя неотделимо от Господа, но это не значит, что его нельзя отличить от Господа». «Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное». В конце письма свящ. П. Флоренский призывает к осторожности в этом важнейшем и ответственном вопросе<sup>1</sup>.

Из обширного эпистолярного наследия свящ. П. Флоренского хотелось бы выделить еще два письма, раскрывающие значение для о. Павла имен собственных. Во-первых, это *письмо В. А. Кожевникову, написанное в июле 1912 г.*<sup>2</sup>. Приуроченное к именинам В. А. Кожевникова, оно посвящено рассуждению о том, что есть имя в жизни каждого человека. День именин свящ. П. Флоренский называет не днем Ангела-хранителя, а «днем празднования лучшей части личности» носителя имени. Имя есть, ипостасная платоновская идея, *λογος σθερματικος* стойков, мистический

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Собр. соч. Т. 3 (1). С. 362–363.

<sup>2</sup> Вопросы философии. 1991. №6. С. 102–103.

центр личности, *res realior*. Личное имя насыщено благодатными энергиями, ибо оно «было в употреблении» святыми мужами. Имя таинственно предопределяет хорошие и дурные возможности личности; свобода человека состоит в том, чтобы реализовать по своему желанию первые или вторые. Флоренский говорит, что он наблюдал, читал и теоретически убежден, что «каждый из нас может быть лишь тем *имяреком*, какое ему дано при его вхождении в религиозное общество». О. Павел даже предполагает, что конкретное имя таинственно предназначено человеку и дается потому, что человек таков. Философ свидетельствует, что не сразу это понимание пришло ему. Но когда он постиг впервые, что такое имена, и стал присматриваться к людям, то перед ним «вся действительность предстала с новой, рембрандтовской глубиной» и таинственно преобразилось то, что ранее было кличками и социальными значками, даваемыми ради регистрации индивидуумов». Более того, «на лице у каждого бывает более или менее твердою рукою написано: *имярек*». Итак, имя определяет тип личности человека, в имени своем человек может узнавать и вспоминать *себя идеального*, в полной крепости сил душевных и телесных. О. П. Флоренский признается сам, что его понимание имени, легшее в основу его богословского и философского имяславия, есть «дело ненавистнейшее современному сознанию», пронизанному ядом рационализма. В этом письме Флоренский делится с В. Кожевниковым мечтой написать работу — «словарь имен, где я хотел бы выяснить характеристики имен на основании народной письменности и изящной литературы, церковных данных и собственных наблюдений», — которая воплотилась в книге «Имена».

Исключительно ценным представляется нам *письмо родным свящ. П. Флоренского из Соловецкого лагеря от 8–10 апреля 1936 г.*<sup>1</sup> В нем идет речь о выборе имени внуку о. П. Флоренского. Письмо свидетельствует, что и в совершенно иную историческую эпоху учение о первостепенном значении имени в жизни человека не было оставлено свящ. П. Флоренским. В письме, предлагая различные имена внуку, Флоренский раскрывает мысль о том, что имя определяет образ человека. Оно может обеспечить как «сравнительно спокойное, ровное существование, но без внутреннего блеска», так и «глубину и возможную силу, но с возможными срывами и неудачами». В связи с этим перед родителями стоит огромная трудность в решении вопроса об имени своего ребенка: их желание определяет путь личности. С другой стороны, имя само по себе не дает хорошего или плохого человека, оно — «лишь музыкальная форма, по которой можно написать музыкальное произведение и плохое, и хорошее». Имя подобно христу, то есть способу распределения и соотношения основных частей и элементов сочинения, но «не именем создается тема сочинения или качество его».

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Имена. М., 1993. С. 293–295.



\* \* \*

Поместный собор 1917–1918 гг. возродил надежды на каноническое разрешение имяславских споров и возможность широкого богословского обсуждения поставленных вопросов. К этому времени многими богословами Послание Св. Синода 1913 г. воспринималось как крайне неудачное по форме и догматически сомнительное. На этом настаивал и свящ. П. Флоренский. Известен чрезвычайно интересный документ, принадлежащий философу, — карандашный автограф, написанный в 1917 г.: *проект текста для нового Послания об Имени Божиим*<sup>1</sup>. Здесь Флоренский

<sup>1</sup> Целесообразно привести этот важный документ полностью:

“1. Синодское Послание об “афонской смуте” имело в виду внести мир в жизнь Русской Церкви и прекратить возникшую распрю о почитании Имени Божиего. Однако последствия Послания не оправдали возлагавшихся на него ожиданий, распря не прекратилась, взаимоотношения спорящих сторон лишь ожесточились. К тому же Послание Святейшего Синода вполне или частично не принимается многими из тех, за кем нельзя не признать особенной ревности о спасении.

2. Заботясь о благе Церкви, церковная власть признает дело об афонской смуте подлежащим пересмотру, а Послание, имевшее непосредственную задачу дисциплинарное воздействие, а не окончательное решение догматических вопросов, неточным, особенно если понимать его как формулировку догматов.

3. Послание Святейшего Синода было написано при необходимости принять решительные меры к прекращению смуты и кроме того не имело задачей положительно раскрыть церковное учение об Имени Божиим. Поэтому в Послании могли попасть выражения неточные, которые, как выяснилось, смутили и смущают некоторых верующих, заставляя их подвергать сомнению правильность веры иерархии и даже отпадать от общения с епископатам. Усматривая вред для общего дела церковного строительства, церковная власть предпочитает отказаться от Послания как примера соблазна, нежели оставлять его в ущерб миру церковному.

Но, с другой стороны, и смущающиеся этим Посланием должны признать, что точный смысл некоторых из выражений у их писаний был разъяснен ими самими лишь впоследствии и первоначально заставлял подозревать неправомыслие, против какового, собственно, и было направлено Послание.

4. В настоящее время церковная власть признает, что в споре об Имени Божиим <нрзбр.> между обеими спорящими сторонами было много недоразумений и взаимного непонимания. Пора положить конец этой розни, затянувшейся из-за общественного смутного для Церкви времени.

5. Но за всем тем нельзя отрицать, что афонским спором затронуто дело великой важности и что это дело — выяснение и формулировка церковного учения об Имени Божиим — должно продолжаться. Церковная власть признает, что до сих пор нет еще окончательно выраженной и церковно признанной формулы догмата об Имени Божием, но, с другой стороны, на окончательной формуле, предложенной афонскими монахами, настаивают далеко не все сторонники имяславия. Таким образом, окончательное выяснение учения церковного об Имени Божиим есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению” (Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). С. 351–352).

подчеркивает, что Послание Св. Синода ставило своей задачей дисциплинарное воздействие и не стремилось положительно раскрыть церковное учение об Имени Божиим. Оттого в Послании находятся неточные и смущающие верующих выражения. В связи с этим на Поместном соборе необходимо отказаться от Послания 1913 г. для сохранения мира церковного и признать, что Церковью еще не выработана окончательная формула об Имени Божиим. Вместе с тем на формуле «Имя Божие есть Сам Бог», предложенной афонскими имяславцами, настаивают не все сторонники имяславия как на окончательном догматическом определении. Афонские имяславцы также должны признать, что некоторые выражения, которые находятся в их работах, были разъяснены ими после Послания и первоначально позволяли подозревать их в неправомыслии. Таким образом, имяславскую доктрину, сформировавшуюся к 1917 г., в этом тексте, о. П. Флоренский, видимо, признает вполне ортодоксальной.

\* \* \*

Итак, в рассмотренных нами произведениях свящ. П. Флоренского: книгах, статьях, полемических выступлениях, подстрочных комментариях и письмах нам раскрывается цельное и глубоко продуманное учение философа об имени как центре, вокруг которого создается как человеческая личность, так и все мироздание. Имени принадлежит качество субстанции вещи, имя живет в вещи и носит характеристики некоего существа. Вещь творится и животворится именем, в связи с чем почитание имени представляется Флоренскому и богословски, и философски, и лично — обязательным. Флоренский видит в имяславии не продукт философствующего интеллекта, но древнейшую общечеловеческую веру, которую христианство возводит в образ богооткровенной истины. И потому, по словам прот. С. Булгакова, не сомневаясь, «о. Павел отдал свою богословскую силу на поддержку богословски беспомощного, но мистически правого движения имяславцев»<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Булгаков С., свящ. Священник Павел Флоренский // Переписка священника П. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 210.





## Глава IV

### «Ему же слава во веки веков!»

#### Философия имени протоиерея Сергия Булгакова

*Прот. Сергей Булгаков*<sup>1</sup> (в то время мирянин, доктор политэкономии, проф. московского Коммерческого института, член редакционного комитета книгоиздательства «Путь» и один из ведущих участников «Кружков ищущих христианского просвещения») с самого начала «Афонской смуты» активно включился в обсуждение имяславской проблематики. Вместе с другими членами Новоселовского кружка он осознал афонские споры как нечто исключительно важное, определяющее в жизни Русской Церкви и всего современного христианства. В новом богословском вопросе он увидел *событие*, свидетельствующее о жизненности православного опыта, о связи современного Православия с Преданием древней Церкви; в афонском движении он признал *подлинное догматическое движение*. К тому же в спорах он нашел возможность исхода философского дискурса к онтологизму религиозного опыта. В связи с этим имяславский вопрос в своей богословской и философской составляющей привлекал внимание прот. Сергия Булгакова на протяжении всей его жизни. Очевидно, что имяславие до конца жизни оставалось для него одной из важнейших

<sup>1</sup> Булгаков Сергей Николаевич, протоиерей (1871–1944). Родился 16 июня в Ливнах в семье священника. Учился в семинарии. Стал атеистом и окончил гимназию. Изучал марксизм. В 1894 г. окончил Московский университет. В 1896 г. опубликовал труд «О рынках при капиталистическом производстве», а в 1901 г. — «Капитализм и земледелие», 2 тома. Профессор Киевского политехникума (1901–1905). Член Второй Государственной Думы (1906). Профессор Московского Коммерческого института (1906–1910). Участвовал в сборнике «Вехи» (1909). Опубликовал «От марксизма к идеализму» (1903), «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет не вечерний» (1917), «Тихие думы» (1918). Профессор Московского университета (1917). Рукоположен в священники 11 июня 1918 г. Член Всероссийского собора (1917–1918 гг.). Переехал в Крым (1919), а 1 января 1923 г. был выслан из России. Профессор церковного права на русском юридическом факультете в Праге (1923–1925). Профессор догматики в Богословском институте в Париже (1925–1944). Видный участник экуменического движения. Вице-председатель Содружества св. Албания и преп. Сергия. Руководитель Русского студенческого христианского движения. Один из наиболее значительных представителей православной мысли за рубежом.

тем русской философской и богословской мысли, непосредственно сплетенной с софиологией, разработке которой прот. Сергей Булгаков посвятил последние десятилетия своей научной и религиозной деятельности.

Иллюстрацией исключительно серьезного восприятия Булгаковым имяславской проблемы является фрагмент, находящийся в книге «*Православие. Очерки учения Православной Церкви*», которая была задумана автором уже в эмиграции как введение в православную традицию западного читателя, не имеющего о Восточном христианстве практически никакого представления. В главе «Мистика в Православии» он уделяет немало места рассказу об Имени Божием в связи с безобразностью православной мистики. Имя Божие, призываемое в молитве, является центром мистической жизни в Православии. Сила Иисусовой молитвы, неустанное произнесение которой составляет основную практику исихазма, состоит не в особом ее содержании (расширенная молитва мытаря), но в «самом сладчайшем Имени Иисусовом». Прот. Сергей Булгаков свидетельствует об общей вере подвижников Православия от древних отшельников Фиваиды до о. Иоанна Кронштадтского, что «Имя имеет в себе силу присутствия Божия. Им Бог не только призывается, но Он уже присутствует в этом призывании. Это можно утверждать, конечно, и относительно всякого Имени Божьего, но в особенном и исключительном смысле это должно быть сказано относительно богочеловеческого Имени Иисуса, которое есть собственное Имя Бога и человека»<sup>1</sup>. Даже в этой «не специальной» работе о. Сергей Булгаков указывает, как на свидетельство общеправославной веры, что Имя Иисусово имеет в себе силу боговоплощения и обладает различными проявлениями в молитвенной практике, в связи с чем имяславские споры генетически связаны с паламитами. Фаворский свет есть явление того Божественного света, в котором многие подвижники видели весь мир, «прозирая на нем печать Имени Божия, и испытывали от того неземную радость». Имя Иисусово, содержащее в сердце человека, *сообщает Ему силу обожения, дарованную нам Искупителем*. Через сердце делателя умной молитвы свет Имени Иисусова озаряет всю Вселенную, даруя подвижнику неизобразимое в словах состояние, предвещающее библейское «Бог будет вся во всем».

Афонские споры, по мысли прот. Сергия Булгакова, явились следствием практического применения Иисусовой молитвы, которое повело за собой чисто богословское вопрошание об Имени Божием и силе его, о смысле его почитания и о его действенности. Спор имяславцев и имяборцев он представляет как столкновение двух различных направлений: *имяславского*, представители которого являются сторонниками реализма в почитании имени и веруют, что в Имени Божием, призываемом

<sup>1</sup> Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1985. С. 313.



в молитве, уже есть и присутствие Божие; и *имяборческого* — более рационалистического и номиналистического понимания, по которому «Имя Божие есть человеческое, инструментальное средство для выражения человеческой мысли и устремления к Богу». Притом практически делатели Иисусовой молитвы и мистики, как и некоторые богословы и иерархи, являются имяславцами. Имяборчество характеризует «школьное богословие и православную схоластику, отразившую на себе влияние европейского рационализма».

По Булгакову, имяславский вопрос не получил еще догматического разрешения, имеющего общецерковную силу; в богословской литературе он далек от достаточного обсуждения. В то же время о. Сергей Булгаков глубоко убежден, что «богословское учение об Имени Божием является одной из самых очередных и существенных задач при самоопределении Православия, которую наше время передает будущим векам. Этим определяется *основная магистраль современного православного богословствования* (вместе с учением о Софии, Премудрости Божией)»<sup>1</sup>.

Имяславского вопроса прот. Сергей Булгаков непосредственно касается в своих книгах (прежде всего это «*Философия имени*» и «*Трагедия философии*», написанных во время пребывания философа в Крыму в 1918–1922 гг.), и в двух статьях, появившихся в период 1913–1914 гг.: «*Афонское дело*»<sup>2</sup> и «*Смысл учения св. Григория Нисского об именах*»<sup>3</sup>. Реплики по поводу имяславских споров мы находим в статье «*На пиру богов*» (1918), вошедшей в сборник «*Из глубины*», и в шести диалогах книги «*У стен Херсониса*» (1922). Массу сведений о форме участия С. Н. Булгакова в спорах содержит его частная переписка.

\* \* \*

Разбор философии имени прот. Сергея Булгакова мы считаем целесообразным начать со знакомства с его эпистолярным наследием.

Уже в конце 1912 г. С. Н. Булгаков живо интересуется афонским вопросом, хотя в это время он еще не занимает значительного положения в его богословско-философских трудах. Посещая вместе в М. А. Новоселовым русские монастыри, он отмечает волнение, царящее во многих обителях в связи с имяславскими спорами, о чем упоминает в своем письме А. С. Глинке. «Ездили с аввой (таким именем члены Новоселовского кружка часто называли своего главу. — Д. Л.) в Зосимову пустынь, было очень хорошо и благодатно. Там было заметно волнение в связи с вопросом об “имени Божием” (характерно, что в это время Булгаков пишет слово “имя” еще с маленькой буквы и саму фразу “споры об

<sup>1</sup> Булгаков С., прот. Православие. С. 316.

<sup>2</sup> Русская мысль. 1913. № 9. С. 37–46.

<sup>3</sup> Итоги жизни. 1914. № 12–13. С. 15–21.

имени Божиим” заключает в кавычки. — Д. Л.), — спор, возбужденный книгой пустынноика Илариона “На горах Кавказа”, знакомство с коей весьма рекомендую, если не познакомились уже. Вопрос разгорается до размеров церковно-догматического спора<sup>1</sup>.

Следующее письмо, написанное через несколько месяцев тому же А. С. Глинке, свидетельствует о продолжающемся вхождении С. Н. Булгакова в гущу афонских событий и осознании им огромного значения имяславского вопроса. К апрелю 1913 г. М. Новоселов уже выпустил “Апологию” о. Антония (Булатовича) с предисловием о. П. Флоренского, а Новоселовский кружок занял определенную позицию в спорах. Булгаков пишет за месяц до синодального осуждения имяславия: «Знаете ли Вы, что спор об “имени Божиим”, естественно, очень волнующий авву, который снова выступил здесь как ревнитель Православия, имеет такое практически — жгучее (а догматически и тем более) значение? Интересна и своеобразна личность о. Антония Булатовича. Книжку прочтите, да и “На горах Кавказа” тоже. Непременно»<sup>2</sup>.

Осуждение афонского движения Св. Синодом стало большим ударом для всех членов Новоселовского кружка и прежде всего для самого М. А. Новоселова. В мае 1913 г. Булгаков пишет А. С. Глинке, что во многом в связи с афонскими событиями здоровье Новоселова остается надломленным, «он постарел, обесилел, появилось в нем что-то детское». «Как-то он переносит осуждение и от Синода, и от патриарха имяславству! Храни и укрепи его, Господь! И для о. Павла [Флоренского] это осуждение создает конфликт, хотя я надеюсь, что на этот раз все еще смажется<sup>3</sup>. Ах, как трудно совмещать свободное служение истине с обязательной (не внешне только) дисциплиной послушания клира, особенно в столь критическую эпоху, как наша! Всякий раз возвращаешься мыслью ко всей безысходности этого конфликта!»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. Письмо № 410 от 27.12.1912. С. 501.

<sup>2</sup> Там же. Письмо № 434 от 13.04.1913. С. 522.

<sup>3</sup> Конфликт, связанный с преподаванием о. Павла в Московской Духовной академии. Почти в это же время в своем письме В. В. Розанову Флоренский характеризует атмосферу, господствующую в Академии, как позитивистскую. Его преподавательская деятельность — не просто учительство, а непрерывная борьба: приходится не только созидать, но “все время разрушать позитивистические настроения”. Тем же приходится заниматься М. Новоселову и С. Булгакову. “Редко-редко (по несколько человек на курс) одерживаешь настоящую победу, однако чувствуешь, что всех *ранил*, и что впредь им придется все же задуматься, а при случае, когда Бог посетит несчастьем, — и принять кое-что в сердце. Но, Вы понимаете, это вечное военное положение требует много сил. Отдыхаешь лишь в церкви да за древностию — рисунками, монетами и т. д.” // Богословские труды. Сборник 28. М., 1987. С. 304.

<sup>4</sup> Взыскующие града. Письмо № 445 от 26.05.1913. С. 533.



Осуждение Св. Синодом афонского движения не заставляет Булгакова молчать. Напротив, «пик» его имяславской деятельности относится именно к этому периоду. Летом 1913 г. у С. Н. Булгакова появляется мысль об издании богословского сборника, по священному вопросу об Имени Божиим. В связи с этим он обращается к членам Новоселовского кружка с предложением принять в нем участие. В сентябре Булгаков пишет В. Ф. Эрну в Тифлис: «О многом хотелось с Вами поговорить. Прежде всего об Афоне. Нам (с о. Павлом и др.) представляется необходимым издание серьезного религиозно-философского сборника об Имени Божиим. Была об этом речь и в редакции "Пути", конечно только предварительная. Как Ваше мнение? И возможно ли Ваше участие? Я слышал, что Вы этим вопросом затронуты»<sup>1</sup>. В этом же письме С. Булгаков критически оценивает статью Н. А. Бердяева «Гасители духа»<sup>2</sup>, иронически называя ее *pronunciamento* (ит. — возвешение) и замечая, что она доставила ему много печали.

О том же замысле С. Н. Булгаков сообщает и А. С. Глинке: «Злоба дня и боль наша — афонские события и самый вопрос об Имени Божиим. Предполагаем кое-что выпускать, авва воинствует против Синода не меньше, а, я думаю, больше, чем я»<sup>3</sup>.

В октябре 1913 г. С. Н. Булгаков пишет проект обращения к Св. Синоду, отличающийся, по замечанию Е. Н. Трубецкого, категоричными обвинениями в адрес Синода. Главным требованием Булгакова является разрешение свободного обсуждения в церковной печати вопроса об Имени Божиим<sup>4</sup>.

Большой материал, относящийся к афонским спорам, мы находим в переписке С. Н. Булгакова со свящ. П. Флоренским. Этот вопрос обсуждался ими на протяжении всего периода 1912–1918 гг. В переписке содержится как оценка ряда конкретных участников событий, так и суждения по существу вопроса. Интересно заметить, что на протяжении нескольких лет имяславская тема соседствует в переписке философов с рассуждениями об А. Н. Шмидт, которая, по убеждению Булгакова, была на пути к «подлинной, совершившейся Маргарите Церкви», и всем спектром вопросов о возможности «коллективно-единоличной Маргариты», причем именно Флоренский умерял чрезмерное увлечение Булгакова ее оккультной мистикой<sup>5</sup>. Говоря об имяславской аргументации о. П. Флоренского, С. Н. Булгаков замечает в одном из своих писем: «Думаю, что для людей типа Троицкого, вооруженных кожей носорога или гип-

<sup>1</sup> Взыскующие града. Письмо № 466 от 18.09.1913. С. 553.

<sup>2</sup> Русская молва. 1913. 5 августа.

<sup>3</sup> Взыскующие града. Письмо № 467 от 21.09.1913. С. 553–554.

<sup>4</sup> Там же. Письмо Е. Н. Трубецкого — М. К. Морозовой от 9.10.1913. С. 555–556.

<sup>5</sup> См.: Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 14.

попотама ортодоксии, уколы Ваших антиномистических рогуль нечувствительны»<sup>1</sup>. Значительно позже Булгаков пишет Флоренскому и об о. Антонии (Булатовиче): «Вчера виделся с Антонием Булатовичем и из короткого разговора почувствовал, какой он гусар и как много гусарства должно быть во внешнем ходе афонского дела». И тут же: «Скоро предполагается суждение по "делу" С[оловьева] — Шмидт. Только боюсь, как бы гусей не дразнить. Сегодня один гусь (кн. Евгений [Трубецкой]) (с тупым таки видом!) призывал меня к покаянию перед Церковью за падение и предисловие<sup>2</sup>: если бы он знал мои мысли, он усилил бы обличение»<sup>3</sup>. В преддверии своего рукоположения Булгаков признается: «Антоний [Храповицкий] и К° будут торжествовать, что он стал наш<sup>4</sup>. А на самом-то деле как раз наоборот: если бы был "наш", так и оставался спокойно в сюртуке, как напр[имер] Е. Н. [Трубецкой], а то приходится искать защиты и опоры от них у алтаря Господня»<sup>5</sup>. Наконец, о самом о. П. Флоренском в своем обширном «Письме к другу» из Ялты: «*Ты уверенно и парадоксально гибель России связываешь с небрежением к догмату об Имени Божиим, еще не раскрытому церковно*»<sup>6</sup>.

Вплоть до 1917 г. в своих письмах С. Н. Булгаков обращается к имяславской теме, особенно в периоды, определяющие дальнейшую судьбу афонского дела. Таким моментом был, по мнению членов Новоселовского кружка, Поместный собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., делегатом которого от Таврической епархии стал проф. московского Коммерческого института С. Н. Булгаков, избранный также в члены Высшего Церковного Совета. В Девятом отделе Поместного собора «Внешняя и внутренняя миссия» (председатель — митрополит Тифлисский Платон) была выделена специальная подкомиссия под председательством архиепископа Феодана Полтавского для изучения имяславского вопроса. Как помним, о. Сергию Булгакову, вошедшему в ее состав, было поручено представить общее философско-религиозное введение к вопросу о почитании Имени Божия. Проведя три заседания, комиссия не смогла продолжить своей работы в связи с революционными событиями. Но в качестве материала для доклада С. Н. Булгакова на Соборе несомненно следует рассматривать его книгу «Философия имени», которая непосредственно отвечает на вопрос, поставленный перед Булгаковым подотделом. По замечанию Л. Зандера, о. Сергей «принял на себя труд всестороннего освещения проблемы почитания Имени Божиего.

<sup>1</sup> Там же. Письмо № 40 от 7 августа 1912 г. С. 62.

<sup>2</sup> Из рукописей Анны Николаевны Шмидт. М., 1916. Издатель С. Н. Булгаков.

<sup>3</sup> Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Письмо № 111 от 5 марта 1918 г. С. 154–155.

<sup>4</sup> Имеется в виду намерение Булгакова принять священный сан.

<sup>5</sup> Там же. Письмо № 112 от 30 марта 1918 г. С. 158–159.

<sup>6</sup> Там же. Письмо № 116 от 17 августа 1922 г. С. 184.



Эта задача и выполнена им в исследовании «Философия имени»<sup>1</sup>. В период работы подкомиссии С. Н. Булгаков пишет А. С. Глинке: «Среди внешних (относительно) дел на Соборе теперь приступаем и к делу афонскому, к вопросу об имяславии, трепетно приближаться к земле священной!»<sup>2</sup>, что показывает, что и для С. Булгакова, как и для М. А. Новоселова, вопрос об имяславии должен был стать центральным богословским вопросом, обсуждаемым на Соборе.

Господствующее настроение в подотделе С. Н. Булгаков описывает в письме о. Павлу Флоренскому в январе 1918 г.: «В теперешней атмосфере большевистского разбоя и угрозы разгоном работа [подотдела об Имени Божиим] была бы все равно невозможна, так что анафематствование пошлости (т. е. психологизм И. В. Попова, который как-то особенно холоден) может быть и отсрочено»<sup>3</sup>. Несколькими неделями позже: «Пресв. Феофана, председателя подотдела об имени Божиим, все нет, и начинаю приходить в отчаяние за судьбу вопроса на Соборе, который неизвестно долго ли продержится»<sup>4</sup>. Еще через две недели: «Вопрос об Имени Божиим не движется вследствие отсутствия еп. Феофана, да и вряд ли мог бы рассматриваться в атмосфере борьбы и угрозы разгона. Я теперь склоняюсь к тому, чтобы пред роспуском Собора постановить в отделе или еще лучше в пленуме образование комиссии для обсуждения вопроса к следующему Собору, дабы начать серьезное обсуждение его. Это можно будет поддерживать "в высших церковных установлениях"<sup>5</sup>, не взирая на присутствие митр. Антония [Храповицкого]. Афонитов же надо просить учинить на Афонском подворье»<sup>6</sup>. В ходе заседаний подотдела пришло известие о запрещении о. Антония (Булатовича) в служении. На это сообщение Булгаков откликается в письме к Флоренскому: «Вопрос об Имени Божиим так и не двинулся, хотя на ликвидационном заседании подотдела постановлено приступить к его рассмотрению по существу и об этом довести до сведения Собора. Это развязывает нам руки для литературной работы. Но Синод снова и дважды подтвердил запрещения о. Антония в богослужении. Это очень тягостно. Я хочу сделать попытку увещания митрополитов Антония [Храповицкого] и Сергия [Старгородского], хотя мало жду успеха. Я как-то говорил с Б. А. Тураевым

<sup>1</sup> Зандер Л. Предисловие редактора // Сергей Булгаков, прот. Философия имени. М., 1997. С. 7–8.

<sup>2</sup> Взыскующие града. Письмо № 629 от 24.12.1917. С. 680.

<sup>3</sup> Там же. Письмо № 107 от 28 января 1918 г. С. 147.

<sup>4</sup> Там же. Письмо № 108 от 5 февраля 1918 г. С. 150.

<sup>5</sup> Видимо, Булгаков имеет в виду близость к св. Патриарху Тихону многих членов «Кружка ищущих христианского просвещения», в том числе собственную. А. Д. Самарина, кн. Е. Н. Трубецкого, П. Б. Мансурова, Н. Д. Кузнецова.

<sup>6</sup> Там же. Письмо № 109 от 21 февраля 1918 г. С. 151.

<sup>7</sup> Б. А. Тураев (1868–1920) — великий русский ученый, основатель отечественной школы египтологии. Окончил историко-филологический факультет

и получил от него обещание статьи об египетском «имяславии», на основании его собственных наблюдений, по первоисточникам. Это очень приятно и ценно»<sup>1</sup>. Как известно, не только анафематствования психологизма (т.е. имяборчества), на что до последнего уповал Булгаков, но и вообще никакого соборного определения касательно имяславия не последовало.

\* \* \*

К имяславскому вопросу в качестве отдельных реплик и примеров прот. С. Булгаков обращается в своих работах, посвященных революционной трагедии России и ее Церкви, в трехлетний период его увлечения католичеством. Здесь афонские споры привлекаются для обоснования косности официального Православия, не разглядевшего в них серьезного догматического движения, и как доказательство отсутствия в Православии непререкаемого авторитета Церкви, то есть несколько внешне по отношению к богословской проблематике имяславия. В философских диалогах *«На пиру богов»*, где Булгаков размышляет о путях послереволюционной России и причинах, ввергших ее в страшный хаос, он бросает укор официальной церковной власти: *«Как отнеслись к огнепаляющему вопросу о почитании Имени Божия? — вопрошает Беженец. — В сущности, никак, с ледяным равнодушием»*<sup>2</sup>. Характерно, что к перечню глубинных религиозных событий, мимо которых прошла официальная Православная Церковь, Булгаков в своих диалогах относит и рукописи А. Н. Шмидт, распорядителем творческого наследия которой он стал неожиданно для себя. Их он называет «грандиозным явлением мистической литературы, в которых, быть может, дан ключ к новейшим событиям мировой истории». Более развернуто и также в контексте православной экклесиологии афонские события рассматриваются в диалогах *«У стен Херсониса»*. В них Булгаков свидетельствует, что впервые за все время существования Русской Церкви в недрах ее самой, а не Византии, возник серьезный догматический вопрос, требующий глубокого богословского обсуждения, — вопрос о почитании Имени Божия. Во время «всеобщей спячки» в области религии он не вызвал никакого внимания со стороны тех, кто должен был рассмотреть его во всей полноте. «Сначала вопрос этот хотели хулиганизировать, по методу митрополита Антония, газетной презритель-

---

Санкт-Петербургского университета (научный руководитель О. Э. Лемм). В 1898 г. защитил магистерскую диссертацию, в 1902 г. докторскую. Автор около 200 книг, статей и публикаций. Участник Поместного собора 1917–1918 гг. Один из составителей службы Всем Святым в земле Российской просиявшим. См. о нем: Древний Восток. Сб. 2 [Памяти академика Б. А. Тураева]. М., 1980.

<sup>1</sup> Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Письмо № 112 от 30 марта 1918 г. Томск, 2001. С. 157–158.

<sup>2</sup> Вехи. Из глубины. М., 1990. С. 341.



ной руганью, а затем схватились за более реальные средства церковного единения — увещания с военной экспедицией и пожарной кишкой. Духовная сторона движения, судьба афонского вопроса имеют колоссальное значение в понимании характера православной церковности. Сначала Св. Синод пытался принять на себя роль вероучительного авторитета и в своем Послании 1913 г. с приложенными к нему тремя докладами «разрубил гордиев узел». Попутно Булгаков замечает, что этим Посланием и докладами «едва ли будет гордиться когда-нибудь Русская Церковь». Но сейчас философа интересует каноническая сторона вопроса. Он отмечает, что сами авторы Послания не сочли свой авторитет достаточным и обратились к Константинопольскому патриарху, который также вынес суждение, имевшее, впрочем, «лишь дисциплинарную силу относительно монахов подведомственного ему монастыря». Но ни афонцы, ни многие члены церковного общества не посчитали вопрос об имяславии разрешенным и добивались его пересмотра. С ним они обращались к Собору 1917 г., который был «вообще глух и равнодушен к догматическим вопросам». И лишь «контрабандным путем» его удалось протащить через отдел борьбы с сектантством и лжеучениями (так Булгаков называет Соборный отдел внешней и внутренней миссии), т. е. под маркой лжеучения. Несмотря на то что вопросу не суждено было быть рассмотренным на Соборе, он не заглох, а продолжает волновать умы и «сулит, может быть, догматическую бурю, если только найдется в нас сил на это». Отец Сергей убежден, что «это честь немалая — иметь серьезное догматическое движение после многовековой нашей спячки». Однако в Православной Церкви нет необходимых авторитетных учреждений, способных вынести окончательный вердикт по догматическому вопросу. Такое учреждение есть только в католичестве в лице папской власти: *Roma locuta est, causa finita*. В связи с этим и имяславцы, и имяборцы считают себя членами Православной Церкви, клеймят друг друга как заведомых еретиков, причем имяславцы не останавливаются даже перед обвинениями в ереси отлучившей их высшей церковной власти. Более того, они чувствуют за собой право и даже долг не повиноваться, апеллируя к такой инстанции, которая одна обладает вероучительным авторитетом. Что это за инстанция? В Православии она не обретается, ибо таковым является только догмат о папской непогрешимости. Конечно, определение Всероссийского собора об имяславии было бы авторитетнее Синодского, однако и тогда осужденная сторона может не признать его для себя окончательным. Возможно обращение к Вселенскому собору и мистической, неуловимой «полноте церковной», что, собственно, и происходит в случае с М. А. Новоселовым. «И получится, как и давно уже имеется, такая картина: в то время, когда церковная власть будет отлучать М. А. Новоселова и иже с ним за еретичество, он, в свою очередь, будет совершать то же самое над всеми инакомыслящими епископами, пресвитерами и

мирянами, и каждая сторона утверждает и будет утверждать о себе: Православие — это я»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Все рассмотренные выше тексты прот. С. Булгакова имеют практическую обращенность к имяславию и не раскрывают непосредственной философии имени, разработанной мыслителем, позволяя лишь ощутить жгучую злободневность и богословскую актуальность для философа афонской проблематики. Собственно религиозно-философские взгляды прот. Сергия Булгакова на природу имен вообще и Имени Божия содержатся в двух его полемических статьях: «Афонское дело» (1913) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» (1914).

О статье «Афонское дело» сам С. Н. Булгаков отзывался как о «безделке, отписке об афонцах»<sup>2</sup>, появившейся в период суда над афонцами, который «волнует и огорчает» философа. Статья посвящена выяснению правомочности Московской Синодальной конторы и самого Св. Синода вынести не подлежащее обжалованию решение по вероучительному вопросу. В ней Булгаков свидетельствует, что афонские споры поставили *вопрос о новом догмате*, в связи с чем естественно возникают проблемы «догматической гносеологии», поднимающие тему условий догматического самосознания в Православии, «что делает известное учение догматом, придает ему объективно-догматическую значимость, ставит штампель кафоличности, церковной истины». В Православии нет полной параллели власти папы и его полномочиям *ex cathedra*. Если в католичестве догматические разногласия возможны только до тех пор, пока не высказался Рим, то в Православии этот вопрос имеет совершенно иное решение. Ни органы высшего церковного управления, ни даже самые Вселенские соборы, которые «провозглашали и утверждали догмат, принимавшийся, однако, всем телом Церкви», не могут претендовать на утверждение новой вероучительной истины. Согласно «Окружному Посланию восточных патриархов» 1848 г. «непогрешимость почитает единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью; неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не одной иерархии, но всего народа церковного, который есть тело Христово». В случае с афонским движением, даже для самих иерархов-имяборцев очевидно, что ни решение Константинопольского патриарха, ни Послание Св. Синода не могут считаться непререкаемыми. Арх. Никон пишет: «Восставить против сего суда и судить такую власть в Церкви имел бы право только Вселенский собор или по крайней мере епископат всей Восточной Церкви»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. У стен Херсониса. СПб., 1993. С. 43–45, 50.

<sup>2</sup> Взыскующие града. Письмо А. С. Глинке № 487 от 15.01.1914. С. 568.

<sup>3</sup> Материалы к спору о почитании Имени Божия. Вып. 1. М., 1913. С. 8.



Итак, высшая иерархия не может односторонне присвоить себе право выносить безапелляционное суждение о еретичности или православности нового догмата, а полноценно осуждать лишь те мнения, которые содержат в себе прямое или косвенное отрицание уже признанных догматов. Имяславие относится к новому догматическому движению, впервые поставившему перед церковным сознанием ряд существенных вопросов. Православная традиция гласит, что до достижения церковным обществом догматической зрелости и вынесения определенного суждения о том или ином богословском мнении (теологумене), возможно разномыслие в лоне Церкви.

Более того, Православие и призвано постоянно находиться «в процессе искания догматов, их новообразования, в догматическом развитии Церкви», когда единая истина поворачивается разными новыми сторонами. Это исключительно характерная для С. Н. Булгакова мысль была принесена философом через все периоды его последующей творческой деятельности, вдохновляя его на создание крупнейшей в православной догматике XX в. богословской системы («большая» и «малая» трилогия).

Булгаков называет вопрос о сущности имен одним из самых основных и в философии, и в богословии, в связи с чем он становится труднейшей религиозно-философской проблемой. Потому не удивительно, что рационалистический ум видит в нем сплошное недоразумение, глупость (в этом сходятся арх. Антоний и приват-доцент А. И. Покровский). Прагматическое упрощение темы возможно и в имяславском стане: тогда оно приводит к непосредственному обожествлению звуков и букв, к механическому или магическому истолкованию молитвы.

Подлинное имяславие не укладывается в представления трех синодальных докладчиков; в противном случае имяборческая реакция была бы вполне законной и достаточно мотивированной. Центральным для имяславия является богословское осмысление религиозных переживаний, возникающих у подвижников «умного делания». Вопрос имяславия — это *теория молитвы*: как понимать реальную действительность молитвы, в которой призыванию Имени Божия, а значит, и самому Имени Божию принадлежит основное значение. Вопрос этот может (и должен!) рассматриваться с трех сторон: 1. Со стороны теоретической философии в качестве учения об именах, «философия имени». 2. Со стороны церковно-исторической, приводящей новый вопрос в связь с прежними догматическими движениями. 3. Со стороны религиозно-практической, выясняющей природу переживаний в процессе «умного делания».

Православное общество не имеет к 1913 г. догматической зрелости для понимания и тем более единомыслия по данному вопросу, в связи с чем «немедленное решение его, к тому же притязующее еще на догматическое значение, было бы прямым насилием над религиозной совестью либо той, либо другой стороны, а еще более тех обширных кругов, которые относятся к вопросу вполне нейтрально». Вопрос это лишь едва-

едва поставлен в общецерковном сознании и находится в стадии «богословского мнения».

Более того, вопрос оказался неожиданностью, «застал врасплох» богословски спящее, секуляризированное общество, вызвав непонимание и недоразумение в среде интеллигенции и рядовых верующих, духовенства и монашества. Вместо содействия в выяснении глубокого вопроса церковная власть «прибегла к излюбленному приему зажимания ртов и фактически изъяла этот вопрос из обсуждения духовных журналов».

Причиной междоусобицы на Афоне стало «легкомысленно-бестактное поведение арх. Антония, сразу обругавшего новое движение без всякого разбора и даже знакомства с ним». Возникшие враждующие партии прилекли к себе внимание Константинопольского патриарха, после чего последовало осуждение имяславия «с весьма подозрительной быстротой и легкостью». Булгаков убежден, что осуждение было вызвано не догматическими, а экономическими и политическими причинами, так как Константинополь стремился всеми легальными путями ослабить русское влияние на Афоне. Самой позорной страницей в истории афонской смуты С. Н. Булгаков называет экспедицию арх. Никона, которая началась с увещаний, а закончилась передачей полномочий гражданской власти. «Краска стыда, негодования, горя, обиды за Церковь появляется на лице при мысли об этой экспедиции и о той печальной роли, до которой допустил себя православный архиепископ, не устранившийся от морального соучастия в гнусной расправе с афонскими иноками». Для Булгакова афонское дело — симптом болезненного состояния церковной власти: Синод «как будто хочет довершить давно уже происходящий разрыв нравственной связи между ним и церковным народом». Философ свидетельствует, что разрыв уже наступил и не чувствуется, лишь пока церковная власть прикрыта оградой государства, «но это обнаруживается тотчас же, как только по воле судеб рушится эта ограда. Ведь какую власть и авторитет имел бы на Афоне посланец синода арх. Никон без *Донца* и военной силы?..» Оскорбительно и то, что арх. Никон попытался придать независимому догматическому движению крамольный, революционный характер, что тоже свойственно современной Булгакову иерархии.

Но в афонской смуте повинна и имяславская сторона *чрезмерным и преждевременным догматизированием своего учения*. Булгаков считает центральную формулировку афонитов «Имя Божие есть Бог» едва ли удачной. Даже истинное мнение, каким является, по мысли Булгакова, имяславие, при тяге к преждевременному догматизированию может стать средством церковного разделения и получить еретический оттенок.

Однако в целом имяславское движение есть *радостное событие в жизни Церкви*. Несмотря на преувеличения и упрощения, в которые впадали афонцы во главе с о. Антонием (Булатовичем), их заслуга перед Церковью огромна и состоит в *решительной постановке перед церковным сознанием вопроса об Имени Божием как нового догматического*



вопроса. Книгу о. Илариона «На горах Кавказа» Булгаков оценивает высоко. Она содержит «благоуханнейшие страницы религиозной поэзии», которые, правда, чередуются с «бесхитростными, иногда прямо семинарскими, рассуждениями автора». О. Иларион — «глубокий старец», «автор замечательной книги», который совершенно не стремился выступать вождем догматического движения и сам оставляет свои суждения на стадии теологумена.

Крайне отрицательно Булгаков отзываясь о «богословских основаниях» имяборческой доктрины, представленной тремя синодальными докладчиками. Прежде всего, удивителен сам выбор судей: арх. Антоний, который в афонском деле был крайним представителем одной из конфликтующих сторон, в связи с чем его уже следовало «отвести», арх. Никон, «возведенный вдруг в ранг первоклассного богослова и с семинарской важностью поучающий невежественных иноков»<sup>1</sup>, и С. Троицкий — «доселе неведомый преподаватель духовного училища», «гуща перьевый богослов, удобный еще своей портативностью». Булгаков возмущен, что не были опрошены по этому важнейшему догматическому вопросу духовные академии, видные представители православного пастырства и мирян, не был соблюден даже «внешний декорум соборности». «Возмездием» за попрание Синодом норм православной соборности явилась абсолютная богословская беспомощность Послания. Даже в статьях трех синодальных докладчиков нет единомыслия по существу вопроса об Имени Божием. В них представлена палитра убеждений от крайнего рационализма арх. Антония (не говоря о его «невыносимой публицистике») до «неустойчивой, но весьма приближающейся к “имеславству”, хотя и завуалированной, позиции Троицкого. Особенно интересен в этом отношении доклад арх. Никона, прежнюю духовно-просветительскую деятельность которого Булгаков высоко оценивает, содержащий по крайней мере три разных варианта учения об Имени Божием, практически не согласуемые между собой. Даже по самому принципиальному вопросу — есть ли Имя Божие Божественная энергия — Синодальное Послание входит в противоречие с одним из докладов (С. Троицкого).

Итак, «своя своих не познаша», а «суд» вершится вопреки каноническим традициям Православия. Синод копирует римского папу, однако он «не имеет той власти над совестью верующих, какая законно принадлежит в глазах католиков римскому первосвященнику». Вслед за М. Новоселовым<sup>2</sup> Булгаков утверждает, что самое притязание Синода на установление новых догматов (а в случае с имяславием речь идет именно о новом догмате) является «не только не каноничным, но и ведет уже, действительно, к настоящей ереси, к извращению православия, к узурпации».

<sup>1</sup> Арх. Никон не имел академического образования, что многократно обыгрывалось светскими журналистами, писавшими по поводу афонской смуты.

<sup>2</sup> Новоселов М. А. Папизм в Православной Церкви // Дым Отечества. 1914. № 17.

В связи с этим Послание Синода С. Булгаков оценивает лишь как условное и предварительное определение, имеющее значение в порядке управления (то есть носящее дисциплинарный характер), но не в качестве непререкаемого голоса Церкви. Послание совершенно не фиксирует догматической идеи и может рассматриваться только как *«действие церковной власти, подлежащее обжалованию, изменению и даже отмене, но не как окончательное догматическое определение, которое может принадлежать только всему телу церковному»*. Булгаков требует от Синода предоставления возможности свободного обсуждения догматического вопроса и признания за имяславием статуса богословского мнения (теологумена). События 1912–1913 гг. он считает прологом к дальнейшему догматическому движению, сильное участие в котором «должно составить естественную обязанность живых членов Православной Церкви».

На этой позиции С. Булгаков оставался все предреволюционные годы. Нельзя не заметить смещения акцентов, произошедшего в годы революционной катастрофы в экклезиологии С. Булгакова: если мистически реальная, но юридически неопределенная «церковная полнота», одна обладающая догматической непогрешимостью, воспринимается им как безусловно положительное явление в Православии, то в крымский период («У стен Херсониса») тот же самый факт вызывает неприятие и сомнение философа.

\* \* \*

Богословско-полюемический характер носит и другая статья С. Булгакова, посвященная имяславской проблематике: *«Смысл учения св. Григория Нисского об именах»*, написанная в качестве рецензии на объемную книгу С. Троицкого «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники», опубликованную в «Церковных ведомостях» за 1913 г<sup>1</sup>. Свою работу Булгаков также оценивает критично. В письме к о. П. Флоренскому он замечает: «Статью о св. Гр[игории] Н[исском] я написал исключительно *ut aliquid fieri videatur*<sup>2</sup>, потому что говорить как следует не было ни места, ни охоты, ни, наконец, смысла»<sup>3</sup>.

В статье С. Булгаков отрицает обвинение имяславцев в евномиянстве, на чем настаивает С. Троицкий, и указывает на принципиальную несводимость мистического афонского движения к платонизирующему арианству Евномия и Аэция. Написанная в канун суда над афонцами Московской Синодальной конторы, статья содержит резкую критику самой

<sup>1</sup> Издана также отдельной книгой: Троицкий С. В. Об Именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914.

<sup>2</sup> Чтобы казалось, будто что-то делается (лат.).

<sup>3</sup> Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Письмо № 58 от 4 апреля 1914 г. С. 87.



возможности подобного суда: не за дисциплинарные нарушения, но за ересь. Суд над афонцами является насилием над православной совестью в связи с отсутствием общецерковного догмата о смысле почитания Имени Божия. Булгаков убежден, что необходимо независимое, непредубежденное и свободное обсуждение имяславского вопроса на страницах богословских журналов, что еще раз доказывает новое произведение «патентованного специалиста по имяславию» С. Троицкого. В своей книге С. Троицкий привлекает учение об именах св. Григория Нисского для укрепления синодской позиции, притом делает это «с большой обстоятельностью, трудолюбием и кажущейся убедительностью».

Ниже С. Булгаков раскрывает свое понимание богословской системы св. Григория Нисского, в очень характерном для философа ключе. В творениях святых отцов Булгаков видит не безукоризненные канонические тексты, но приглашение к продолжению их дела: углублению догматического самосознания Церкви. По мысли философа, говоря об учении св. Григория об именах, нельзя забывать об исторической перспективе, каковой была для IV в. евномианская разновидность ереси Ария. Св. Григорий Нисский развивает свое учение не как мыслитель-систематик, но как проповедник, апологет и полемист, в связи с чем иногда сам впадает в «односторонность, кажущееся или действительное самопротиворечие или просто в противоположную крайность», что неоднократно случалось в истории догматических движений. В качестве примера С. Булгаков ссылается на классическую монографию проф. В. Несмелова *«Догматическая система св. Григория Нисского»*, в которой проф. Казанской Духовной академии отмечает, что в творениях св. Григория Нисского «немало простой игры словами, большей частью крайне вычурной». Порой великий каппадокиец, видимо, «бьет на эффект и совсем не заботится о своих, иногда очень резких, суждениях. Но зато это было то оружие, которым преимущественно пользовались еретики и которое поэтому более всего было удобно для их же окончательного поражения»<sup>1</sup>.

Евномианская доктрина утверждает полную познаваемость Бога в понятиях. В Божестве нет никакой тайны, ничего трансцендентного познанию, а потому и сущность религии — в знании. Благочестие есть богопознание. Слова-понятия (для определения Сущности Божией наиболее адекватным является понятие *Ἀγέννητος* — «Нерожденный») не только выражают Бога как Он есть, но и являются самим Божеством. Таким образом, евномианство есть *метафизический рационализм*, в новой философии имеющий аналогию в учении *Гегеля* и ошибочно отождествляемый с *платонизмом*. Василий Великий и Григорий Нисский и восстают против этой «мании величия рационализма», строя свою гносеологическую защиту с помощью учения об именах. Главным постулатом каппадокийской

<sup>1</sup> Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1897. С. 14.

системы стало учение о непознаваемости Бога в сущности и открытии Его твари в действиях или энергиях. В слове св. Григорий выделяет внешнюю плоть и сущность, природу. Внешняя плоть слова есть движение уст, гортани, воздуха, слуховых органов (с чем, собственно, мог согласиться и Евномий). Говоря о природе слова, св. Григорий оспаривает его объективную значимость, делая его человеческим изобретением посредством «измышления» (*diavoiа*). Св. Григорий полностью антропологизирует слово: слово происходит из человеческих нужд, оно прагматично и связано с человеческой ограниченностью. Ангелы в словах не нуждаются. По Булгакову, метафизическому рационализму Евномия св. Григорий противопоставляет *рационализм антиметафизический (скептический)*. Для св. Григория имена совершенно отделены от сущностей и не имеют с ними никакой связи. Имена имеют значение лишь для человеческого мышления. Для новой философии позиция св. Григория соответствует *трансцендентализму Канта* с его совершенно неприемлемым для Православия выводом, что никакое положительное ведение о Боге (кроме нравственного закона) не может быть высказано на человеческом языке.

Итак, буквальное прочтение антиевномийских книг св. Григория позволяет сблизить еретическую арианскую позицию с гегелянством, а каппадокийскую с кантианством. Но буквальное прочтение, по Булгакову, недопустимо. Только в отдельных случаях скептическая позиция кантовского образца свойственна св. Григорию, и антиметафизический рационализм привлекается им лишь в качестве орудия борьбы с Евномием. В творениях св. Григория обнаруживается ряд выражений, хотя и недостаточно определенных, в которых великий богослов указывает на реальное соотношение и ту связь, которая существует между словом и предметом. Так, он говорит о некоей «*подобоименности*» человеческого с вечным, Божественного с нашим». Самим Богом вложена в человека «сила измышления», что указывает на божественную природу нашего ума, причем человеку предоставлена свобода в изобретении имен, поиске тех истинных названий, которые «соглашаются» с предметом или природой вещи.

Учение о словах св. Григория нельзя характеризовать его отдельными суждениями в духе трансцендентализма, чем погрешает С. Троицкий; оно становится понятным только в контексте критического исследования всего мировоззрения св. Григория Нисского. В. Несмелов в своей книге пишет: «Внимательное чтение творений св. Григория ясно показывает, что на самом деле он мыслил несколько иначе, чем говорил в полемике с Евномием. Все его категорические суждения имеют свой надлежащий смысл только по отношению к такому же суждению Евномия относительно полной постижимости Божией; безотносительно же к этому суждению они должны быть приняты с большим ограничением»<sup>1</sup>. Потому книгу С. Троицкого, представляющую собой чисто внешнее сопоставление отдельных

<sup>1</sup> Там же. С. 153–154.



слов и выражений св. Григория без философского анализа и взаимной проверки, Булгаков признает *неудовлетворительной*. Мыслитель утверждает, что для св. Григория слово, «несомненно не является лишь человеческим измышлением, оно находится в некотором положительном, существенном отношении к вещам, хотя и не выражает непосредственно сущности их». В выяснении формы этого соотношения содержится философское зерно спора между имяславцами и имяборцами. Авторитет св. Григория Нисского возможно привлечь не только для обоснования крайнего имяборчества (этого кантианства в богословии), но и истинного именипочитания, к которому св. Григорий обращен своей другой, более существенной стороной.

Состоит она в следующем: в своем учении об именах св. Григорий указывает, что нельзя думать, будто в человеческих названиях предметов господствуют лишь субъективность и произвол. Все имена объективно обоснованны. Особенно же имена Божии, которые, хотя они существуют для человека и возникают по поводу отношений между ним и Богом, *выражают «действия» Божества, Его откровение о Своей воле и силе*. Тогда имена Божии находятся в некоем положительном отношении к Божеству, хотя форму этого соотношения св. Григорий не поясняет.

Алогизм и антилогизм св. Григория понятен только в качестве противостояния рационалистическому панлогизму Евномия. В то же время подлинное (не полемическое) отношение св. Григория Нисского к именам Божиим характеризуется наличием в его творениях мистического их понимания. Почитание имен он наряду с таинствами считает существенной принадлежностью Православия, упрекая Евномия именно за его нечестивое отношение к именам Божиим. Приведя слова Евномия, что «тайна благочестия состоит, собственно, не в священных именах и не в особенных обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов», св. Григорий вопреки еретику утверждает, что «тайна благочестия состоит собственно в *исповедании Имен Божиих, — разумею Отца и Сына и Св. Духа*». Еретики же (в том числе и Евномий) «христианские таинства почитают вздором, смеются над досточтимостью имен Божиих, на которых утверждается православная вера, презирают исповедание имен, осуждают обряды, ни во что не вменяют освящение таинственными знаками».

Итак, учение о Божественных именах св. Григория содержит две тенденции: 1. Антропологизацию имен и прагматическую их оценку. 2. Мистическое отношение к именам Божиим. «Я не знаю, — пишет С. Булгаков, — как можно связать категорическое требование почитания имен Божиих у св. Григория с некоторыми уклонами его гносеологии и можно ли вообще это сделать, но *если он не неуязвим в философии, то религиозно он совершенно свободен от рационализма*, ставя почитание имен в один ряд с таинствами церковными». Здесь св. Григорий находится на линии имяславия, причем «обнаруживается и вся трудность богословско-философской разработки этого учения, доселе отсутствующей».

Завершает свою статью С. Булгаков отрицанием какой бы то ни было связи имяславия и евномиянства, на чем настаивает С. Троицкий, который на протяжении всей своей книги стремится доказать, что *«учение имябожников является вторым изданием учения Евномия»*. Булгаков не находит ни малейшего сходства между двумя течениями. Лишь некоторые неудачные выражения, «понятные при общей философской беспомощности имяславцев», могут подавать повод к таким сближениям.

1. Евномиянство есть рационализм. Для него религия — познание, а слово — адекватное выражение самого Существа Божия. Имяславие же — течение мистическое, которое исходит из представления о полной трансцендентности и непознаваемости Сущности Божией. Божество открывается человеку в своих энергиях, и таковая энергия присуща Имени Божию. Тогда для имяславцев имена Божии вовсе не имеют значения орудий познания (как для Евномия), но являются вместилищами силы Божией, им присущей.

2. Имяславцы четко различают плоть слова (слова и звуки, изменчивое, эмпирическое в слове) и внутреннее слово — собственно *имя, воплощенное в слове*. (Как помним, единственным имяславцем, склонившимся к мысли, что Имя Божие «есть Бог вместе со звуками его», был о. П. Флоренский.)<sup>1</sup>

3. Основная тенденция арианина Евномия состояла в отрицании божественности Сына, утверждении Его тварности. Имяславцам, стремящимся богословски осознать действие молитвы Иисусовой, напротив, свойственна глубочайшая и искренняя вера в Сына Божия.

4. Наконец, для Евномия было характерно, по св. Григорию, издевательство над почитанием Имени Божия, в котором он видел лишь рациональное орудие познания Сущности Божией. Имяславцы же, «если чем и грешат в этом направлении, то разве только усердием в этом почитании».

Таким образом, книга С. Троицкого лишена объективного научного значения и выполняет сугубо практическую функцию подведения статьи закона, на основании которой можно осудить обвиняемых имяславцев как еретиков. А таковым является уличение их в евномиянстве, анафематствованном на Втором Вселенском соборе<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Флоренский П. Переписка с М. А. Новоселовым. С. 78.

<sup>2</sup> Через два месяца С. Троицкий ответил С. Н. Булгакову, направив в тот же журнал «Итоги жизни» статью *«Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и "относительное" поклонение (ответ С. Н. Булгакову)»* (Итоги жизни. 1914. № 17). Вся кажущаяся убедительность С. Булгакова, по Троицкому, в том, что он «неверно судит об учении св. Григория и неверно излагает сущность учения имябожников», игнорирует основную мысль книги самого С. Троицкого. Совершенно неудачно, по мнению С. Троицкого, сравнение учения св. Григория Нисского с кантианством, так как святитель вовсе не подозревает истинность человеческого «измышления» подобно Канту и не отождествляет субъективность с нереальностью. Кантианцем скорее можно считать Евномия, который скептически





Главной книгой, в которой прот. Сергей Булгаков анализирует вопрос о природе имен, является его *«Философия имени»*, начатая мыслителем еще в 1917–1918 гг. и завершенная в крымский период. Сам о. Сергей, по воспоминаниям Л. Зандера, считал *«Философию имени»* своей самой философской книгой, хотя написана она была не как теоретическое исследование

относился к способности человеческого измышления и не считал возможным приписать ему способность создавать имена Божии, которые даны Самим Богом.

Своеобразное изложение учения св. Григория у Булгакова обнаруживает «отсутствие у самого критика элементарных богословских знаний» и посягательство на общецерковное учение. Основная мысль книги С. Троицкого состоит в возможности воздаяния «относительного» поклонения именам Божиим, подобно иконам. Имя, как и икона, может выступать в качестве *символа* (для Троицкого это просто знак, аллегория), который не имеет «ничего общего с тем, что он обозначает», и стоит лишь в условной связи с обозначаемым. Мнимое противоречие между гносеологией и мистикой св. Григория, на которое указывает С. Булгаков, разрешается определением Седьмого Вселенского собора об относительном поклонении иконам. Имена Божии достойны относительного поклонения как «самый первый и самый обычный из неодушевленных образов Божиих», хотя они, как и иконы, созданы человеческим творчеством и хотя они, так же как и иконы, не являются адекватным выражением Своего Первообраза».

Никакого «имяславия» в афонском движении С. Троицкий не признает. «Я писал не об имяславии, а об *имябожии*», — заявляет он. *Имябожники отрицают одинаковое значение имен Божиих с иконами и уклоняются в евномианство, которое учило, что «все имена Божии объективно нераздельно соединены с Богом, вечны, как и Сам Бог, и, будучи Его энергией, выражают Его сущность»* (!). Имябожники не учат, что энергия Божия «присуща имени Божию, как неправильно пишет С. Булгаков», но имя Божие *есть сама энергия Божия*, что есть такой же рационализм, как евномианство. Имябожники учат о боголепном, а не относительном почитании имени Божия, в чем их схожесть с раввинистическим учением о почитании Мемры. Немало сходных черт у имябожия и с магометанским учением об именах. И вообще, «везде вне чистого христианского учения имябожие может найти себе опору, ибо по сущности своей оно есть одна из тех волн иудейско-языческого суеверия, которые издавна бьют скалу учения церковного».

В статье С. Троицкий обнаруживает свою философскую некомпетентность, не понимая столь существенного для «философии имени» выделения в слове фонемы, морфемы и семемы. Никакого различия между *«плотью слова»* (изменчивым, эмпирическим в слове) и *«внутренним словом»* (собственно именем, воплощенным в слове) не существует. «И сынов твоих покинет мыслей ясных благодать», — вспоминает Троицкий стихотворение А. С. Хомякова и замечает: «Что такое это внутреннее слово или собственно «имя», по-видимому и сам г. Булгаков ясно не представляет», ибо имя без звуков уже не есть имя, а чистая мысль. Видимо, С. Троицкому незнакома традиция, развитая В. Гумбольдтом и А. Потебней, где разделение слова на внутреннее и внешнее занимает существенное место.

следование о природе мысли и слова, но, прежде всего как ответ на конкретную богословскую проблему, поставленную афонскими спорами. Получив поручение от подкомиссии Отдела внутренней и внешней миссии Поместного собора подготовить общее религиозно-философское введение к вопросу о почитании Имени Божия, о. Сергей и осуществил его в виде книги, которая была опубликована только в 1953 г. Несмотря на то что Собор прекратил свою работу вследствие революционных событий, о. С. Булгаков «принял на себя труд всестороннего освещения проблемы почитания Имени Божия». Книга явилась «философским и богословским обоснованием имяславия»<sup>1</sup>.

Если основная часть «Философии имени» выдержана в стиле теоретического рассуждения, то последняя, шестая ее глава «Имя Божие» непосредственно посвящена проблеме афонских споров и, согласно композиции книги, является основной. Ряд экскурсов и примечаний, входящих в книгу в качестве приложений, указывает на глубину проработки вопроса о. С. Булгаковым. Он исследует библейскую оноματοдоксию, указывая на огромное количество ветхозаветных и новозаветных свидетельств, прославляющих Имя Божие; выясняет конкретные именованья Бога в книгах Библии; обращается к богослужебным текстам и традиции крещального наименования; раскрывает учение об имени у Платона в диалогах «Кратил» и «Софист», у Филона Александрийского, Гумбольдта, св. Иоанна Кронштадтского; наконец, исследует восприятие божественных имен в культуре диких (неписменных) народов, в индуизме, иудаизме и магометанстве. Существенным текстом является Post Scriptum к «Философии имени»: «*Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом*», написанный в Париже уже в 1942 г., что свидетельствует о том, что имяславский вопрос был для о. Сергея живой догматической темой до конца его жизни.

«Философия имени» генетически связана с другой книгой о. Сергея, созданной в тот же крымский период, — с «*Трагедией философии*», в которой о. Сергей совершает свой исход из философии во имя богословия. В ней история философии предстает как ересиология, продолжается и заостряется «старая русская тема о несовместимости новой западной философии с началами православной церковности»<sup>2</sup>. Здесь о. Сергием делается решительный вывод о неспособности философии служить адекватным средством и языком для выражения православного мирозерцания. И «Философия имени», и «Трагедия философии» покоятся на двух общих постулатах. *Первый* из них — *догмат троичности* — краеугольный камень и постоянная тема богословского периода творчества

<sup>1</sup> Зандер Л. А. Бог и мир. Т. 1. Париж, 1948. С. 53.

<sup>2</sup> Хоружий С. С. София — космос — материя: устои философской мысли о. Сергея Булгакова // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 75.



о. Сергия Булгакова. *Второй* утверждает связь Бога и мира, *присутствие троичности* (запечатленность Св. Троицы) в земном бытии и прежде всего — в природе человека.

Сущностное строение космоса, человеческой природы, сферы духовности определяется наличествующим в них образом Св. Троицы. По принципу «троической аналогии» (*Analogia Trinitatis*) устроен весь мир — постулат, восходящий к Плотину, усвоенный святоотеческой письменностью и через блаж. Августина получивший широкое развитие в схоластике. Главным проявлением троичности в сфере человеческого сознания обе книги объявляют *образ, обретаемый в языке, — предложение*. Предложение не просто форма выражения мысли, но универсальный выразительный акт. Само существование человека возможно рассматривать как суждение, развернутое высказывание человека о том, *что он есть*. Человек есть «живое суждение или предложение», потому «проблема суждения вырастает в антропологическую проблему»<sup>1</sup>.

Проблема суждения теснейшим образом связана и с онтологией, ибо предложение всегда сводится к типу: *я емь нечто*. Это — «*первосуждение*», «онтологическое суждение», «схема сущего», универсальная форма, посредством которой выразим смысл любого суждения, и оно несет в себе образ троичности, обладая тройственным строением, единством трех членов: подлежащее, сказуемое и связка. Эта структура становится центром философствования, заключая в себе и проблему бытия (онтологию), и проблему мышления (гносеологию).

В грамматике первосуждение — не только схема сущего, но и схема истории философии, являющая ее трагедию. Истинная реальность есть, равноправное единство трех грамматических начал: *подлежащего* (я: субъект, лицо), *сказуемого* (нечто: предикат, логос, идея) и *связки* (есмы: безличное бытие, природа) — подобно единству лиц во Св. Троице. Однако любой философской системе (ибо это природа самой философии) присущ монизм, утверждающий *единственное* верховное начало: изначальное единство, отрицающее тройственную природу предложения. Тогда философия в принципе не способна выразить цельность триединой реальности и стремится свести Троицу к единице, избирая часть вместо целого, что и обрекает философское мышление быть еретичным. Тройственная форма суждения предопределяет и главные течения философского еретичества: системы могут сделать верховным *субъект* (философия субъекта, чистый образец которой — учение Фихте); *предикат* (философия сказуемого — панлогизм Гегеля); *связку* (образец система Спинозы). Подлинное боговедение, мироведение и человековедение на путях философии недостижимы.

Итак, философия обращается к языку, утверждая его первостепенную важность для себя. Язык осознается обиталищем философии. Таким об-

<sup>1</sup> Трагедия философии // Собр. соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 416.

разом, мысль Булгакова включена в одно из главнейших русл философского процесса XX столетия, предваряет Хайдеггера, Витгенштейна, Гадамера, Ортега-и-Гассета.

Для Булгакова язык не условен, но наделен подлинным бытием, слово обладает онтологизмом и реализмом. «Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят»<sup>1</sup>. Слова суть *realia*, а не *signa*. Только психологическое понимание видит в них алгебраические знаки и случайные звукосоединения. «Произвол, случайность и субъективизм определяют здесь природу слов». Подлинное значение слов не укладывается в прокрустово ложе психологизма, слова суть самосвидетельства вещей, действия мира в человеческом сознании, пробуждающие в нем соответственные идеи. «В словах содержится энергия мира, слотворчество есть процесс субъективный, индивидуальный, психологический только по форме существования, по существу же он космичен. Мировое *всё*, разлагаясь, дробясь и сверкая в лучах смыслов, отражает эти лучи, и это суть слова»<sup>2</sup>. Слова обладают подлинной жизнью, ибо в них присутствует мировая энергия (логос). Слова суть *символы*. Это центральное для понимания философии имени Булгакова утверждение. Как и свящ. П. Флоренский, о. Сергей Булгаков обретает в символе «загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение идеального и реального, материального и феноменального, космического и элементарного». Слово сочетает в себе *космические* слова самих вещей и *человеческие* о них слова в нераздельном их сращении. В речи слово принадлежит человеку и как микрокосму, и как индивиду, ибо человек — интегральная часть этого мира. В слове бесконечность мысли выражена в конечном извятии, космическое заключено в частном, смысл соединен с тем, что не является смыслом, — со звуковой оболочкой: «То, что вовсе не есть знак, а сама сущность, ее энергия, ее действие, нераздельно связано с тем, что есть только знак». Слово мыслится о. Сергием Булгаковым как *синергия* (хотя этого излюбленного слова свящ. П. Флоренского о. Сергей не употребляет) объективного мира и человеческого сознания, единство энергий обоих.

Слово не сочиняется, не подбирается, не измышляется, но возникает одновременно, вместе со смыслом. Не удовлетворительны теории происхождения слов из звукоподражаний или междометий. Строгое рассуждение приводит к парадоксальной и кажущейся абсурдной, но истинной мысли, что *слова рождают сами себя, идея сама сращивается со звуковым символом, смысл воплощается в звуки*. Слова сами звучат в человеке, но не создаются человеком. Они живы, наделены подлинным бытием и вводят человека в область прямого соприкосновения с именуемым.

<sup>1</sup> Философия имени. М., 1997. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.



Слово космично в своем естестве, оно принадлежит «не сознанию только, где оно вспыхивает, но и бытию, где человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир». Наречий может быть много, но подлинный язык, подлинное слово одно, едино для всего человечества, выговаривает его «мирочеловек»<sup>1</sup>.

Итак, слово софийно и символично. Объединяя в себе природу мира и природу человека, оно характеризуется как *антропокосмический феномен*. В «Философии имени» о. Сергей Булгаков, обращаясь к идеям А. Потебни и В. Гумбольдта, строит оригинальную философию грамматики: анализ местоимений, существительных, глаголов и прочего приводит его к конкретному обоснованию идеи о взаимосвязи между словом и космосом, об онтологичности имени, его объективном проникновении в подлинное миробытие. «Имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему, в этом смысле вещь сама себя называет... Однако именовать человека может только через человека, в человеке, человеком. *В человеке сокрыты имена всех вещей*»<sup>2</sup>. Акт именования преодолевает разрыв между миром и представлением, ноуменом и феноменом. Именование ставит человека в связь не с его представлением о мире (Кант), а с миром объективным. «Ноумен просто *есть* феномен, и это *есть* выражается в именовании». В именовании является троичность бытия, в нем объединяются три его ипостаси: первая ипостась (*трансцендентно-актуальное*) отражается во второй (*имманентное бытие*, разделенное и расчлененное идеями, словами) и утверждает себя в третьей ипостаси (*единстве, связке трансцендентного и имманентного*, являемой в именовании). Имя есть ключ к постижению троичности, в которой заключается подлинное содержание мира.

Акт именования позволяет познающему субъекту выйти за пределы собственного мира, чтобы оказаться сопричастным «миру горнему». Слова становятся предикатами, идеями, подобными платоновским, лучами умного мира, которые пробиваются сквозь облачную атмосферу тварного бытия. Более того, сам человек, как образ и подобие Божие, «в порядке софийном есть воплощенное слово, осуществленное имя, ибо Сам Господь есть воплощенное Слово и Имя»<sup>3</sup>.

Такова природа вообще слова и вообще имени. Тем более все это относится к Имени Божию — священному обнаружению неизрекаемой Божественной природы. Имени Божию, которое «да будет благословенно и препрославлено во веки веков», посвящает о. Сергей Булгаков последнюю часть своего исследования. Все предшествующие главы имели целью «привести к правильной и отчетливой постановке великого и страшного вопроса, с неодолимой силой выдвинувшегося в православном бо-

<sup>1</sup> Философия имени. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Там же. С. 214.

господствовании: об Имени Божиим, Его священной тайне<sup>1</sup>. С одной стороны, Имя Божие есть имя, которому свойственны все общие признаки имени, с другой — оно обладает единственными и исключительными чертами, связано с его теофорностью. Раскрытие Бога в Своих именах подобно раскрытию сущности вещи в своих названиях и обладает тем же трехчастным свойством. Имя существительное, подлежащее (в данном случае Сам Господь) не равно своим сказуемым (энергийным проявлениям), раскрывается, но не исчерпывается в них. Имена суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называет себя в человеке через наименования. Онтологизм всех слов получает свое утверждение в онтологизме Имени Божия: в именовании (действии Божиим в человеке) Бог свидетельствует о Себе в его (человека) сознании. «Воплощение Слова совершается не только в боговоплощении Господа Иисуса Христа, но и в именовании, которые совершаются человеком в ответ на действие Божие».

Уже поэтому имена Божии нельзя рассматривать как чисто человеческие создания, клички, изобретаемые человеком. Психологизм в истолковании природы слова и имени, которым погрешают имяборцы, невозможно согласовать с благоговением перед Именем Божиим, всегда присутствующим в православной церковности.

Булгаков сближает имяславские споры с иконоборчеством, утверждая, что вопрос об именах Божиих прикровенно уже получил косвенное решение на VII Вселенском соборе. Смысл иконопочитания, как и имяславия, может колебаться между двух ложных и одинаково недопустимых крайностей: 1. Пониманием икон как чисто психологических человеческих знаков, изображений (применимо к афонским событиям — это имяборчество); 2. Полным обожествлением икон, при котором теряется осязаемая разница между иконой и Божеством (крайнее имябожничество). И то и другое есть идолопоклонство и отступление от Халкидонского догмата. Православное учение видит в иконе двуединый образ. Икона богочеловечна, она не может быть сливаема с изображаемым, но не может и отделяться от него. Она — «воплощенная антиномия», как и всякое соединение Божественного и тварного<sup>2</sup>. В спорах об иконе центральное значение получил вопрос об имени, ибо *икона есть разросшееся имя*, которое облекается не только в звуки и слова, но и в различные вспомогательные средства: краски, формы, образы. Надписание имени на иконе является важнейшим действием. *Преп. Феодор Студит* учит о единстве иконы Христа и Самого Христа. Единство происходит из *неотделимости наименования*. «Имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя. В них единство поклонения нераздельно». Поскольку икона Христа

<sup>1</sup> Там же. С. 214.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.



называется Его Именем, поэтому она достойна и равного с Ним почитания и поклонения. Таким образом, православное богомыслие свидетельствует об энергичном присутствии Бога в его освященном иконописном изображении. Икона не есть «только картина, человеческое изделие, фотография, но является носителем силы Божией и священным иероглифом Имени Божия». Булгаков приходит к выводу, что *«если Имя Божие есть в известном смысле словесная икона Божества, то и наоборот, настоящая икона Божества есть Его Имя»*. Каждое из имен является сказуемым к подлежащему — самому Божеству. Имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, несущее на себе печать Откровения. В них нераздельно и неслиянно соединяются *Божественная энергия и человеческая сила речи*.

Имяборческое стремление считать именованя Бога всецело человеческим делом, актом познания, вполне имманентным человеку, ведет к «пафосу буддизма и современного монизма», гласящих, что мир и человек есть Бог, или даже к скептицизму и атеизму. Введенное всецело в человеческую сферу Имя Божие оказывается лишь иллюзией, порожденной самим человеком. При благоприятном отношении к этой иллюзии оно получает онтологическое истолкование как «выражение высшей и сокровенной человеческой сущности, божества в человеке» (что есть человекобожие Фейербаха и Конта). При неблагоприятном отношении Имя становится призраком, галлюцинацией и суеверием. Оба варианта субъективного истолкования значения Имени Божия едины в признании бессилия за ним. По Булгакову, в имяборчестве мы имеем дело с «религиозным нечувствием, слепотой, для которой по тем или иным причинам недоступно ощущение света».

Такое отношение возможно либо при религиозном равнодушии и дреме, либо при сознательной, хотя порой и скрываемой, хуле и богоборчестве. Здесь действительно «Имя Божие попирается и хулится как икона, когда ее разбивают, уничтожают не в качестве простой доски, но именно как икону». Имя Божие, хотя и хулимое, попадает хулителей. «Для бесов, которые... не имеют защиты тела и относительной слепоты, Имя Божие при всей ненависти их к Нему, действует как пламень, к которому не могут они приблизиться».

Помимо религиозного существует также *философский имманентизм*, также видящий в имени человеческое изобретение. Для философского разума, как бы ни был он благочестив, *все проблемы имманенты мышлению*. Бог для него лишь идея, с которой он встречается как с предметом мысли и на поле мысли. В связи с этим философия бессильна проникнуть в область боговедения, являясь производным, надстройкой над религией, отличаясь от нее «не столько предметом, сколько особым способом рассмотрения или отношения»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Философия имени. С. 226.

Даже к именам языческих богов, которые по ап. Павлу суть бесы (в связи с чем отрицание реализма религии вне христианства есть безумие), имяборчески скептическое отношение неприемлемо. Имена богов и в естественных религиях суть реальные силы откровения этих богов, различаемые лишь по качеству: от настоящего демонизма до стихийного натурализма, от оргиастического экстаза до высокого боговдохновения Сократа.

Имя Божие есть лестница, соединяющая небо и землю, им человек «стучится» в двери невидимого мира, ибо в нем «Господь Сам Себя именует в нас и чрез нас, в нем звучат для нас громы и сверкают молнии Синая, присутствует энергия Божия, которая неотделима и от Самого Божества, хотя и не отождествима с Ним. Произнося Имя Божие, мы *причащаемся силы Божией*. Имяборчество есть «бессознательное, недодуманное человекобожие или безбожие».

Рассматривая многочисленные Имена Божии, Булгаков разделяет их на имена предикативного происхождения (именования-сказуемые) и на «собственное Имя Божие», которое не является предикативным (имя подлежащее, субстанция для всех других именований). *Такое Собственное Имя есть прямая сила Божия, энергия Божия и не может быть найдено человеком в себе (в своей мысли и жизни), ибо оно ему трансцендентно*. Собственное имя не может быть сказуемым, но только подлежащим — откровением, сообщением трансцендентного в имманентном, мостом, где первое является во втором, не разрушив и не уничтожив его. Звуковая личина этого Имени имеет смысл предохранения, защиты от попадания, как затемненное стекло предохраняет человека от ослепления при прямом взгляде на солнце. Такими именами Булгаков называет только два из многочисленных наименований Бога: *Иегова* и *Иисус*. Это два нерукотворные образа Имени Божия, имеющие непреходящее значение в христианстве.

Раскрывая силу двух собственных Имен Божиих, о. Сергей Булгаков, как и о. Антоний (Булатович), прибегает к аналогии с Причастием Тела и Крови Христовых в Евхаристии. Есть нечто большее, чем икона, то, в чем преодолена двойственность, человечность и иероглифичность последней, где присутствие Божества имеет всереальнейший образ — это Святые Дары. Сам Господь под видом хлеба и вина. В иконе нет пресуществления, она инородна по отношению к такой святости. Иное Святые Дары, где под видом хлеба и вина человек приобщается Самого Бога. Здесь хлеб и вино до конца пресуществляются, переставая быть самими собой, оказываясь только «*под видом*». *Также и в собственном Имени Божиим слово, послужившее ему веществом: Иегова (евр. Яхве — Сущий), Иисус (евр. Иешуа — Спаситель) — уже лишается того значения, которое имело до избрания этих слов в качестве Имени. Эти слова совершенно растворяются, становятся только формой для вмещения Имени Божия, подобной прозрачному стеклу, которое пропускает, но не*



отражает солнечных лучей. Это более, чем икона — это алтарь храма, ковчег, святая святых, место присутствия Божия и встречи с Богом.

Для любого читателя Ветхого Завета очевидно, что выражение «Имя Божие» занимает в нем совершенно особое место. Говорить, что это есть лишь способ выражения идеи «Бог», как это делают арх. Антоний, арх. Никон и другие имяборцы, означает проявлять «кошунственно легкомысленное отношение к библейскому тексту, доходящее до прямого его искажения». На основании многочисленных ветхозаветных свидетельств Булгаков приходит к выводу, что выражение «Имя Божие» не может быть истолковано как синоним, замена слова «Бог», но обозначает «особый способ присутствия Божия, силы Его Имени в Его Имени». Основными образами Имени Божия в Ветхом Завете являются образ *Славы Божией*; образ *реальной живой силы, Божественной энергии, пребывающей в центре храмовой жизни* (ветхозаветный храм есть «место обитания Имени Божия, он и строится для Имени Божия»). Многочисленные ветхозаветные тексты свидетельствуют о значительности Имени, его вескости, существенности. Для Булгакова Ветхий Завет является непрерывным свидетельством об *Имени Божиим как силе и энергии Божией*.

Словоупотребление выражений «Бог» и «Имя Божие» не случайно в Ветхом Завете и *«выражает соотношение между трансцендентным, непостижимым и именуемым Существом Божиим, Божеством и Себе и для Себя, и Богом религии и культа, коим практически является Имя Божие. Поэтому это выражение означает в сущности не что иное, как Бог, чтимый человеком»*<sup>1</sup>.

Имя Иисус имеет совершенно иное значение, чем ветхозаветные Имена Божии. Там они предназначались для человека, но не принадлежали человеку; имели основание в Божестве, но не принадлежали Богу, а только давались Ему человеком в ответ на Божественное Откровение. Имя Иисус присуще самому существу Бога и человека, соединившихся в Богочеловеке. «Имя Богочеловека есть Имя Божие для человека в совершенно особом и новом смысле, ибо оно есть имя и Человека... и вместе с тем это же самое Имя есть и Имя Божества, воплотившегося в человеке». Наречение Имени Иисус совершается не человеком, но ангелом, посланным Богом, то есть Самим Богом. Благовещение есть весть не только о зачатии Божественного Младенца, но и возвешение Его Имени. Имя Иисусово *предшествовало* Его зачатию и рождению от Девы. Оно предвечно есть в Боге и только в полноту времени является в земном воплощении. И конечно, оно не временная, эпизодическая кличка лишь для земного существования Спасителя ввиду практической необходимости как-нибудь зваться, как думают имяборцы. «Имя Иисуса в небесах написано и живет в небе и на земле и объемлет собою судьбы

<sup>1</sup> Философия имени. С. 240.

мира и человека, есть имя человеческое и Божие»<sup>1</sup>. *Господь присутствует во Имени Своем*, входя в «святая святых» человеческого сердца. Разница и даже противоположность между ветхозаветным и новозаветным Именем Божиим есть разница между «Именем трансцендентного Божества, которое было далеко и страшно и только во храме обитало, и Именем Иисусовым, храмом для которого является всякое человеческое сердце, и каждый верующий имеет священство этого храма как запечатленный этим Именем»<sup>2</sup>. В Имени Иисус Имя Божие, оставаясь страшной и величайшей святыней, «стало близко, доступно, *не отделено онтологической пропастью, существующей между Творцом и тварью*».

Имя нельзя понимать как отвлеченно взятую фонему, чем соблазняются имяборцы. Звуки «Иван», «Петр» и другие «собственные имена», ни к чему не отнесенные, не суть имена, а слова, сказуемые без подлежащего, идеи без осуществления. Наполеон — вождь и Наполеон — собака суть *просто разные имена*, подобные омонимам в лексике: подошва, ключ и др. Поэтому слово «Спаситель» или даже «Иисус» не есть еще Имя Господа. Сказуемое может быть чуждым подлежащему и ненаполненным. Фонемой имя пользуется как средством, оболочкой или покровом. Звук становится именем, только будучи отнесенным к своему носителю, принимая энергию подлежащего. Звуковая форма имени может быть различной, более или менее совершенной и выразительной. Однако не она делает имя Именем. Подобно тому, как скудельный сосуд, заключающий в себе благовонное миро, может быть полированным или шероховатым, иметь любой цвет, однако не он является самим миром. Но сосуд необходим и должен обладать конкретной формой, ибо без этого он не может выполнять свою задачу — удерживать заключенное в нем миро.

Религиозная ложь, а не только недоразумение имяборчества заключается в его «психологизме»: действительность Имени Божия связывается им с исключительно человеческим настроением. Если человек помолится горячо и искренне, ему будет ощутима сила Имени Божия, и наоборот. Условия восприятия благодати, личную настроенность (субъективный момент) имяборцы переносят на объективное значение совершающегося. Имяборчество уклоняется к тому же, к чему прежде пришел протестантизм, отвергнув Евхаристию, придав ей лишь субъективное значение, в зависимости от настроенности причащающихся. «Как будто Бога нужно особо убеждать и призывать для услышания человека. Но Бог слышит всякого призывающего, но не всякий призывающий обращается к Богу своим сердцем и слышит это слышание Бога». О. Сергей Булгаков еще раз возвращается к аналогии с Евхаристией, говоря, что *«как Святые Дары суть Тело и Кровь Христовы одинаково для причащающихся во спасение, так и во суд и осуждение, так и Имя Божие есть сила Божия,*

<sup>1</sup> Там же. С. 244.

<sup>2</sup> Там же. С. 252.



как бы мы не относились к ней, благоговейно или кощунственно. Представление о том, что расстояние между землею и небом возможно пройти лишь человеческим изволением, что наличествует и в протестантизме и в имяборчестве, есть внесение «психологизма, антропоморфизма, субъективизма и в конце концов человекобожия в самое сердце религии, ее святая святых».

В молитве Имя Божие — онтологическая основа, субстанция, сила и оправдание. Молитва и есть призываемое Имя Божие. Имя Божие содержит в себе Божественную энергию, дает присутствие Божие, тогда «практически, энергетически можно сказать, хотя и с большою неточностью, что Имя Божие есть Бог». В Имени присутствует Божия сила, неотделимая от Существа Божия. Молитва и невозможна без этого условия, так как она есть «разрыв в имманентном, пронизанность его трансцендентным» и в этом смысле — чудо. Потому «безумием, кощунством, грехом является наша холодная, рассеянная молитва, призывание Имени Божия всуе, ибо всегда мы имеем в нем дело с огнем, коим опаляемся, хотя того и не сознаем». Такое понимание молитвы и Имени Божия присуще всем великим подвижникам «умного делания», в том числе и св. Иоанну Кронштадтскому. Опровергая имяборческие попытки нивелирования высказываний о. Иоанна, Булгаков пишет, что этот святой свидетельствует истину, что Имя Божие есть Сам Бог, «как некую аксиому, а не спорную теологему, богословское мнение, философскую идею». Очевидно, что если в Имени Божиим присутствует Сам Бог, то в именах Богоматери и святых присутствуют они сами.

Итак, в Имени Божиим решающим является не психологический, а онтологический момент, «мистическая интенция», которая сказуемое превращает в подлежащее. И от прозрачности души человеческой зависит, как ощутит она степень присутствия Бога в Его Имени, которое несомненно есть. На таком понимании Имени Божия зиждется и православное богослужение, которое исключает всякий психологизм; в нем действует онтология: «что говорится, то и совершается и что совершается символически здесь, совершается и во всех мирах, достигает в пренебесный и мысленный жертвенник». И совершается во Имя Божие, что есть не метафора, но мистическая действительность. Имя Божие есть основа богослужения. Даже при гипотетическом устранении этой силы Имени Иисусова из литургической жизни Церкви рассыпается все богослужение, все тайнодействие.

Выражение о. Иоанна Кронштадтского «Имя Божие есть Бог», прозвучавшее с Кавказа и Афона, стало предметом ожесточенных пререканий, распрей и недоразумений. Фанатические имяславцы (о. Сергей Булгаков имеет в виду и о. Антония (Булатовича) читают эту формулу даже с таким вариантом: «Имя Божие есть Сам Бог, понимая слово «есть» в смысле знака равенства: Имя Божие = Бог. Из этого крайнего выражения противники (имяборцы) делают обратное заключение, превращающее имяславие и имябожие: Бог — Имени Божию. Однако оба утверждения непра-

помочны. Связка *есть* не означает равенства (тождества). Имя Божие есть Бог в смысле включения: *подлежащее Имя обладает сказуемым Бог*, которое хотя и имеет по форме характер существительного, выражает не *ens*, не *ges*, но идею, всеобщее качество. Слово «Бог» есть сказуемое, и с некоторой приближительностью смысла может заменяться словом *божественно*, божество. «*Есть Бог*» означает не *субстанциальное тождество*, существующее между божеским существом и именем Его, но *прохождение и пребывание Имени Божия в область божественного бытия, силы, проявления того, что константинопольские отцы именовали энергией Божией*<sup>1</sup>. Имя Божие есть Бог в том же смысле, что и Фаворский свет есть Бог.

Тогда выражение «Имя Божие есть Бог» принципиально *необратимо*, т. е. не допускает перевернутого прочтения «Бог есть Имя». О. Сергей Булгаков приходит к тому же исповеданию, что и о. Павел Флоренский: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Имя».

В заключении книги «Философия имени» о. Сергей Булгаков отмечает, что имяславская формула «Имя Боже есть Бог» не должна сосредотачивать на себе основного внимания спорящих сторон, ибо не содержит исчерпывающего ответа на поставленный догматический вопрос. В нем дается лишь самое общее учение, которое при надлежащем прочтении (Имя Божие есть Бог в смысле того, что *Имя божественно, входит в сферу Божества, Его энергий*) *правильно и не является имябожием*. Однако труднейший догматический вопрос, который необходимо выяснить, иной: *в каком смысле «есть Бог», т. е. божественно Имя Божие?*

Выражение «Имя Божие есть Бог» не может рассматриваться как попытка вероучительного определения об Имени Божиим, ибо является изумленным восклицанием благоговейного молитвенника, но не догматическим выражением.

Именно в связи с догматической невыясненностью формы присутствия Бога в Его Имени в «Философии имени» Булгаковым допускается, и по-видимому сознательно, определенное колебание смысла. В некоторых местах о. Сергей Булгаков именует Имя Божие Богом в смысле энергии Божией; в других, более многочисленных — вместилищем энергии Божией, входящим в область Божественного бытия, сочетанием энергии Божией и энергии человеческой.

\* \* \*

Через 20 лет прот. Сергей Булгаков еще раз вернулся к имяславской теме и своей книге «Философия имени», написав к ней софиологический *Post Scriptum*. Рассуждая о собственных именах Божиих Иегова и Иисус, философ утверждает, что в новозаветном Откровении «имя Иегова —

<sup>1</sup> Философия имени. С. 259.



Ягве уступает место имени Иисус, которым оно как бы заслоняется и упраздняется как абстрактное конкретным». Имя Иисусово принадлежит Второй Ипостаси, Богу Сыну, но в Ней и через Нее именует и *всю Троицу*. Имя как мистический жест или символ не определяет, но лишь указывает именуемое. «Оно само есть сказуемое, ставшее подлежащим, антиномия тождества»<sup>1</sup>. Имя Божие есть не только слово, Божественное слово, пусть и во всей глубине и неисчерпаемости его значения, но и *Божественная сила и сущность*. Имя Божие есть Бог в смысле богоприсутствия, энергии Божией. Таково его значение в молитве и в жизни.

Видя в Имени Божием явление энергии, неизреченно исходящей из сущности Самого Непостижимого Бога, Булгаков заканчивает свою книгу гимном Имени Христову: «Оно начертано на всем мироздании и на всем человечестве, как и в ангельском мире. Для него не закрыты все миры и бездны их, небесных, земных и преисподних. Оно проникает все, ибо «вся Тем быша, и без Него ничто же бысть, еже бысть». Оно есть именование, в себе несущее Имя Божие. Ему же слава во веки веков»<sup>2</sup>.

В рассмотренных произведениях прот. Сергия очевидна последовательная отстаиваемая имяславская позиция. На протяжении всего хода афонских споров о. Сергий не отступил от убеждения, что Имя Божие есть Сам Бог не в смысле тождества, но в смысле включения Имени в сферу Божества, несения им энергии Божией. Булгаков навсегда остался сторонником подлинности мира как Божия творения и объективного характера человеческого знания о мире. Слова вводят человека в реальное соприкосновение с бытием, являясь символическим мостом, объединяющим сознание и мир. Слова возможны только в человеке, который есть микрокосм, вмещающий в себя весь мир и в то же время высший, чем мир. В этом контексте о. Сергием истолковывается библейский рассказ о даровании Богом Адаму дара наречения именами всякой твари. Имя Божие есть могущественнейшее проявление имени как такового, которое в связи со своей теофорностью вводит человека в реальную связь уже не с наличествующим, видимым миром, но с его Творцом.

Булгаков является резким критиком молитвенного психологизма и философского субъективизма, вводимых в религию. Признание Имени Божия лишь условной, человеком созданной кличкой неизбежно ввергает в агностицизм и безверие, ибо лишает онтологической связи с невидимым миром, раз и навсегда дарованной во Христе. Философия имени стала одним из мощнейших толчков, приведших о. Сергия Булгакова к сомнению в возможностях философии проникать в высшие области человеческого духа и тем более в мир Божественного Мрака, мыслимый только в апофатических категориях.

<sup>1</sup> Философия имени. С. 267.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.

Имяславский вопрос для Булгакова оставался догматически неразрешенным, само выражение «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Имя» он не считал вероучительной формулировкой, но лишь призывом к всеобъемлющему выяснению конкретного смысла этого богоприсутствия. По сути дела, и его центральная для нашего вопроса книга «Философия имени» есть постановка данного вопроса: в каком именно смысле божественно (есть Бог) Имя Божие — в максимально возможной философско-богословской широте. Сам о. Сергей не продолжил имяславской темы в своих последующих работах, все далее уходя в область софиологии, несомненно связанной с оноματοдоксией<sup>1</sup>. Вместе с тем он до последних дней своей жизни пронес убеждение, что именно вопросом, поднятым афонскими спорами (вместе с учением о Софии — Премудрости Божией), определяется основная магистраль современного православного богословствования.

<sup>1</sup> То, что в системе о. С. Булгакова имяславие непосредственно соприкасается с софиологией, кажется несомненным, несмотря на небольшое количество указаний на данную связь, принадлежащих самому мыслителю. Среди таких фрагментов, проливающих свет на близость двух учений, особенно ценны «Тезисы о Софии и Имени», недавно обнаруженные в архиве прот. С. Булгакова в Парижском Свято-Сергиевском богословском институте. Небольшой текст, написанный о. Сергием около 1921–1922 гг., посвящен выяснению отношения Софии и Св. Троицы. В нем Булгаков отказывается видеть в Софии только аллегория, иносказание, словесный прием для означения Второго Лица Пресвятой Троицы, Сына Божия, Логоса. Не следует ли придать Софии *онтологического значения*? — задается он вопросом. «Номинализм, почитающий Софию лишь выражением предиката Логоса, не напоминает ли номинализм “имяборцев” в вопросе о смысле почитания Имени Божия, которые настойчиво утверждают, что Имя есть человеческое именование Божества, и не есть сила Божия и в этом смысле “энергия” Божия». С. Булгаков вопрошает: «О разном или же, в сущности, об одном и том же идет речь в учении об энергии в ее отношении к усии, Имени в отношении к Богу, Софии в отношении к Троицастному Божеству?» Сомнение в онтологичности Софии и имени есть «рационалистический номинализм, осужденный Церковью в варлаамитстве во время паламитских споров в применении к вопросу об *εὐφροσύνη* и *οὐσία*, в прямой связи с номинализмом в вопросе об Имени и Софии. И можно ли, стоя в одном вопросе на почве онтологического реализма, в другом держаться номинализма и психологизма?» Вместе с тем о. Сергей Булгаков категорически отказывается от предания Софии образа четвертой ипостаси, завершая свою запись таким пассажем: «Я совершенно отрицаю, чтобы София, Премудрость Божия, являлась четвертой ипостасью и вообще имела бы личную ипостась. Она ипостасна во Христе, но и во Св. Духе, а далее она, как основа тварного мира, ипостасируется в тварных ипостасях, и первое всего и непосредственно — в Пречистой. Почему и в службе личное обращение, как к ипостаси, совершается или ко Христу, или к Б<ожией> Матери... Это понимание Софии существенно отличается от соловьевского, в котором, действительно, Софии примысливается четвертая ипостась, именно женская, явное приращение гностицизма. В прежнем моем изложении остаются следы от этого влияния, теперь я его преодолел» // [Тезисы о Софии и Имени]. Архив прот. С. Булгакова в Свято-Сергиевском богословском институте. Представлено А. П. Козыревым.





## Глава V

### Стихия имени А. Ф. Лосева

Афонское имяславие оказало самое существенное влияние на философскую систему А. Ф. Лосева<sup>1</sup>, все его раннее «восьмикнижие» буквально пронизано отголосками этих споров. 1920-е гг. были для Лосева временем напряженного осмысления тех богословских и философских путей, которые открывались «имяславским догматом» перед православным мыслите-

---

<sup>1</sup> Лосев Алексей Федорович (1893–1988) — философ, историк философии и эстетики. Учился на историко-филологическом ф-те Московского ун-та (отд. философии и классической филологии). В 1919 г. Лосев избирается проф. классической филологии Нижегородского ун-та, а затем действительным членом Академии художественных наук и проф. Государственного ун-та музыкальных наук. В начале 20-х гг. круг философских общений Лосева был очень широк: Психологическое общество при Московском университете. Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева, Философский кружок им. Лопатина, Вольная академия духовной культуры, включая таких деятелей русского религиозного возрождения, как Иванов, Бердяев, Флоренский и др. С 1922 г. преподавал эстетику в Московской консерватории, общаясь с музыкантами (Гнесин, Гольденвейзер, Нейгауз) и математиками (Лузин, Егоров, Фиников). Именно в это время выходит в свет целый цикл философских сочинений Лосева: «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика числа у Плотина», «Диалектика художественной формы», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа». Центральной работой, в которой выражались философские взгляды Лосева, была «Философия имени» — своеобразный синтез феноменологии и платонизма. В 1930 г. появился ряд публикаций с резкой критикой «Диалектики мифа» Лосева (Л. М. Каганович, М. Горький и др.). Философ характеризовался как классовый враг, мракобес, реакционер, черносотенец и монархист. Последовавшие оргвыводы привели к аресту и «трудовому перевоспитанию» на Беломорканале. После освобождения в 1933 г. Лосев в течение почти 20 лет занимался исключительно педагогической деятельностью в области классической филологии. В 1943 г. по совокупности работ ему присваивается степень доктора филологических наук, а с начала 50-х гг. начинается новый период философского творчества после долгих лет вынужденного молчания. Итогом этого периода можно считать публикацию около 400 научных работ (около 30 монографий). Выдающееся место среди книг Лосева занимают восьмитомная «История античной эстетики», «Эллинистически-римская эстетика», «Эстетика Возрождения», «Проблема символа и реалистическое искусство», «Владимир Соловьев и его время».

дем. Подобно своим предшественникам по разработке учения об имени, Losev обращается не только к философским аспектам проблемы, но глубоко прорабатывает библейское и святоотеческое воззрения на слово и имя, выясняет литургические формы именопочитания, определяет место имени в православной мистике и вообще религиозном культе. Историко-философская перспектива вопроса для Loseva уходит в глубокую древность, являясь ровесницей религиозного сознания, и далее, через греческую философию, и прежде всего Платона, прочно входит в патристическую литературу от апологетов и отцов-каппадокийцев через Дионисия Ареопагита к св. Григорию Паламе. И западная средневековая философия в споре реалистов и номиналистов, и русская мысль в лице А. Потебни и К. Аксакова органично вплетались в эту традицию мысли, бывшую для самого Loseva «трудной и длительной школой и религии, и философии».<sup>1</sup>

Для Loseva имяславие стало не только теоретической установкой, но живым, всеохватывающим течением религиозной и научной жизни. «Имя, Число, Миф стихия нашей с тобой жизни», — пишет он из Свирила в январе 1932 г. своей супруге В. М. Loseвой, которая в не меньшей степени, чем сам философ, была исповедницей имяславия, — «где уже тонут отдельные мысли и внутренние стремления и водворяется светлое и безмысленное безмолвие вселенской ласки и любви»<sup>2</sup>. Действительно, в воинствующей против всякой религиозности атмосфере 1920-х гг. обращение к имяславию (Losev предпочитал использовать греческое слово «*ономатодоксия*») — этому древнему мистическому движению православного Востока, бывшему для философа «необходимым догматическим условием религиозного учения, культа и мистического сознания Православия»<sup>3</sup>, не могло быть ничем иным, как исповедничеством. Имяславие стало для Loseva той призмой, сквозь которую он стремился увидеть всю сферу человеческого бытия. Сам он, широко распространяя принципы ономатодоксии («центрального православного учения»)<sup>4</sup>, — выделял в нем три основных уровня: *опытно-мистический и мифологический; философско-диалектический и научно-аналитический*, обретая в них «высший синтез счастья и ведения». Для Loseva имяславие оказалось и конкретной церковной программой в 1920-е гг., которая соединила в себе непримиримое отношение к «сергианству», пронзительное переживание путей России, «гибнущей Родины», и в то же время чуждость откровенной политике. В ходе следствия Losev заявлял: «Я не мещанин, не мог свои взгляды не проводить практически»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Losev A. Ф. Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 21.

<sup>2</sup> Losev A. Ф. Жизнь: повести, рассказы, письма. СПб., 1993. С. 374.

<sup>3</sup> Тахо-Годи А. А. Из истории создания и печатания рукописей А. Ф. Loseva // Losev A. Ф. Имя. СПб., 1997. С. VII.

<sup>4</sup> Losev A. Ф. Имя. С. 14.

<sup>5</sup> Там же. С. 116.



Приближение Лосевых к имяславияу произошло стремительно в начале 1920-х гг. Согласно воспоминаниям В. М. Лосевой, об имяславии и Синодальном послании 1913 г., они узнали в 1922 г. С этого же времени лично для нее «Сергий перестал быть православным епископом»<sup>1</sup>. К этому времени относится знакомство Лосевых с архимандритом Давидом (Мухрановым), ставшим их духовным отцом и наставником. Еще при жизни старца Валентина Михайловна хотела написать его житие, а сам Лосев в письме к В. М. Юдиной в 1934 г. назвал его «самым высоким подвижником в России»<sup>2</sup>. Сближаются Лосевы и с другими афонскими имяславцами: о. Иринеем (Цуриковым), соборным старцем Андреевского скита в годы смуты, впоследствии правившим «Тезисы об Имени Божиим», о. Манассией (с ним впоследствии разошелся арх. Давид, осуждая появившуюся политическую окраску имяславия: о. Манассия покинул в 1925 г. Москву и уехал на Кавказ, где поддержал антисоветские выступления южных имяславцев, в том числе и отказ от «антихристианских документов» — паспортов)<sup>3</sup>. Насельник Зосимовой пустыни о. Митрофан (Тихонов) жил на квартире у Лосевых. В это время афонские монахи еще ожидали решения Патриарха Тихона об отмене прещений на имяславцев. Д. Ф. Егоров и Н. М. Соловьев посещали св. Тихона в Донском монастыре с просьбой «решить окончательно дело пострадавших еще при царском Св. Синоде и митрополите Антонии (Храповицком) исповедников боголепного почитания Имени Божия»<sup>4</sup>.

С 1922 г. начались регулярные имяславские собрания в доме Лосевых на Воздвиженке, а также у П. С. Попова и Д. Ф. Егорова. Здесь Лосевы познакомились с Н. М. Соловьевым («главным ревнителем имяславия»).

<sup>1</sup> Архив ФСБ. Дело № 100256. Т. 11. Лист 243. На допросе в июле 1930 г. Лосев заявлял: «Я верующий человек. Я бы не сказал, что я целиком принадлежу к какой-либо организации в православии. К течению, которое возглавляет митрополит Сергей, я не могу принадлежать в силу тех причин, в числе которых находится, между прочим, и мое отношение к нему как к личности, и мой взгляд на его политическую платформу по отношению к советской власти, и многое другое. Я считаю, что митрополит Сергей в своей политике по отношению к соввласти неискренен, и по отношению к власти и по отношению к Церкви. По отношению к власти он неискренен в том, что заверяет ее в лояльности всей Церкви, в то время как в Православной Церкви есть еще много элементов, относящихся к советской власти антисоветски. По отношению к Церкви его неискренность заключается в том, что Церковь не получает никакого облегчения в ее тяжелом положении» (Там же. Лист 118. Цит. по: *Тахо-Годи А. А. Лосев*. С. 114).

<sup>2</sup> *Тахо-Годи А. А. Лосев*. С. 124.

<sup>3</sup> В ходе следствия по делу о центре всесоюзной контрреволюционной монархической организации «Истинно-православная церковь» А. Ф. Лосев говорил: «Нам не нравилось превращение имяславцев в обособленную от Церкви секту, и по этому вопросу мы спорили с ними». Дело № 100256. Т. 11. Лист 142. Цит. по: *Тахо-Годи А. А. Лосев*. С. 142.

<sup>4</sup> Там же. С. 111.

В кружке читал доклад о. П. Флоренский, его члены: президент Московского математического общества Д. Ф. Егоров, В. Н. Муравьев, о. Феодор Андреев, живший преимущественно в Ленинграде, Г. А. Рачинский, проф. Н. Н. Бухгольц, В. Д. Лиорко (будущая супруга М. М. Пришвина), Г. И. Чулков, а также молодые ученые В. Н. Щелкачев, П. А. Черемухин, В. Л. Олсуфьев и др. Связаны с кружком были еп. Феодор (Поздеевский), свящ. И. Сверчков, свящ. А. Воронков.

До 1925 г. Лосев прочел в кружке большое количество докладов, связанных с имяславием (сохранились тезисы 30 из них). Несмотря на декларируемое стремление воспринимать имяславие как чисто догматическое движение, кружок все больше определялся и по отношению к современным церковным событиям, а также не скрывал восприятия советской власти как «антихристовой». На следствии Лосев говорил о своем эсхатологическом восприятии трагической судьбы России как возмездия за «похуление Имени Божия». Еще в 1922 г. членами кружка было составлено «Отречение от Синодского послания 1913 г.», а также своеобразный «Символ веры», написанный А. Ф. Лосевым, под которым подписались сам философ, Д. Ф. Егоров, Н. М. Соловьев, А. В. Сузин, П. С. Попов, В. Н. Муравьев, В. Н. Лосева, М. Н. Хитрово-Крамской (артист), Н. Н. Бухгольц, Г. А. Рачинский. В документе происходит смыкание богословской и церковно-политической составляющих афонских споров. В нем свидетельствуется, что в Русской Церкви совершается поругание и гонение святой православной веры, о чистоте которой ревнуют имяславцы. Церковь находится в бедственном положении и духовном оскудении, причиной которого является Послание Св. Синода от 18 мая 1913 г., «официально закрепляющее впадение ее в ересь» имяборчества. Послание провозгласило три «лжедогмата», отторгающих Синод от вселенского православия, а именно: Имя Божие не в молитве, а «на деле» есть «только имя, а не Сам Бог и не Его свойства, название предмета, а не сам предмет» и не есть «энергия Божия». Чудеса не творятся Именем Божиим. Святые таинства совершаются не Именем Божиим, «а по молитве и вере Церкви», от ее лица.

Православное учение, исповедуемое имяславцами, таково: «Имя Божие чудно по существу, свято в самом себе, славно и препрославленно есть, а Слава Имени Божия вечна и бесконечна, как Бог... Посему, если сказано: "Да не будут тебе бози инии, разве Мене", то и Имя Божие, поелику в Церкви славится и восхваляется, не должно быть отделяемо от Существа Божия: как веровала и исповедовала Вселенская св. Православная Церковь, всякое слово Божие, произнесенное устами Божиими, есть Бог, равно как и всякое Имя Божие, изреченное устами Самого Бога, есть Бог.

И сию веру нашу в Слово Божие и во Имя Божие утверждаем собственноручною подписью»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дело № 100256. Т. 11. Лист 218–219. Цит. по: Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 112.



«Антисергианство» Лосевых выводилось прежде всего из имяборчества заместителя патриаршего местоблюстителя, которое, как ересь, делало ложной всю церковную политику митр. Сергия, а не из его лояльности к советской власти, что четко отличало их точку зрения от позиции митр. Иосифа (Петровых), «непоминающих» и др. «Как мог спасти Церковь высокий иерарх, который, будучи членом Св. Синода, грубо нападал на имяславцев, бросал на пол разорванную бумажку с именем “Бог” в доказательство того, что Имя Божие никакого сущностного отношения к Самому Богу не имеет?»<sup>1</sup> В ходе следствия В. М. Лосева даже сожалела, что «антисергианское» движение не было в целом имяславским, что оно было бы ближе Лосевым, если бы отказ от Сергия был основан на его гонениях против имяславцев.

А. Ф. Лосев сблизился с рядом крупных церковных деятелей «антисергианской» направленности: еп. Варфоломеем (Ремовым) (с ним Лосевы занимались древнееврейским языком), арх. Серафимом (Звездинским) и еп. Арсением (Жадановским), который запрещал посещать сергианские храмы, ибо Сергей «подчиняется сатане, а Церковью сергиевой управляет Тучков из ОГПУ»<sup>2</sup>. К 1925 г. относится знакомство Лосевых с М. А. Новоселовым, который произвел на них сильное впечатление. Поражало его «моральное величие» и «редкое христианское устройство личности»<sup>3</sup>. С момента этого знакомства имяславие Лосевых приобретает еще более жгучую практическую направленность. Валентина Михайловна выполняет различные поручения «аввы» и даже берет на хранение его церковный архив, ставший роковым для нее и Е. Ф. Ушаковой, знакомой Лосевой по Астрофизическому институту.

К 1929 г. ряды «кружковцев» редеют. Аресты учащаются. Активными участниками остаются Лосевы, Д. Ф. Егоров, В. А. Баскарев, но благодаря участию М. А. Новоселова церковная активность кружка не уменьшается. Хотя кружок не создавал никакого политического центра, однако Новоселов распространял «антисергианские» брошюры, писал письма к своей пастве, был активным участником «иосифлянского» движения. По показаниям митр. Иосифа (Петровых), он сотрудничал с еп. Гдовским Димитрием (Любимовым), Сергием (Дружининым), арх. Серафимом (Самойловичем). Его влияние распространялось и на митр. Агафангела (Преображенского). Сам митр. Иосиф к имяславию относился отрицательно, непосредственных контактов с Новоселовым не имел и о «группе интеллигентных верующих», во главе которой стоял «некто Лосев», был лишь смутно наслышан. Однако, по его предположению, эта группа «только пыталась влиять на Церковь в политическом отношении»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. С. 118.

<sup>3</sup> Там же. С. 116.

<sup>4</sup> Следственное дело митр. Иосифа: «Я иду только за Христом...». Митрополит Иосиф (Петровых), 1930 год // Богословский сборник. Вып. IX. М., 2002. С. 416–418.

Постепенно к московскому кружку примкнули о. Ф. Андреев, о. В. Свенцицкий, о. А. Сидоров, проф. А. И. Бриллиантов, П. Б. Мансуров, с которыми Лосевы поддерживали близкие отношения. Лосев признавался, что «иосифлянскому» течению он сочувствовал, но «оно не было моим»<sup>1</sup>.

В феврале 1928 г. в кругу Новоселова составляется документ «*Большое имяславие*», свидетельствовавший о «кровавом и мутном тумане бесовской силы, обдержажшей и Церковь нашу и нашу Родину». Документ сближает цели имяславия, «антисергианства» и антибольшевизма. Советская власть предстает в нем как сатанинская. «Похулено и осквернено сладчайшее Имя Иисусово, и вот постигла Россию великая разрушительная война, падение и расслабление великого народа, безумие и окаянство жесточайшее сатанинского десятилетия, включая и распри церковные, разделение церковного общества на непримиримые партии, еретические, раскольнические блуждания»<sup>2</sup>. Несмотря на некоторое несогласие с текстом, кружок Лосева вслед за Новоселовым приступает к распространению «Большого имяславия», что означало уже практическую деятельность. Кружок Новоселова—Лосева начинал объективно играть роль некоего руководящего центра.

\* \* \*

Арест А. Ф. Лосева стал неизбежным после публикации «Диалектики мифа» — последней напечатанной работы «восьмикнижия» (1930 г.). Написанная еще в 1927 г. «Диалектика» через два года нуждалась, по мнению автора, в «Добавлениях», которые Лосев предложил включить Главлиту в разрешенный к печати текст<sup>3</sup>. «Добавления» печатать запретили<sup>4</sup>. Уже в подписанный к публикации экземпляр В. М. Лосева «контрабандно» вставила целый ряд страниц из «Добавлений». Книга была напечатана с «незаконными» вставками, что и послужило поводом для ареста.

<sup>1</sup> Дело № 100256. Т. 11. Лист 122. Цит. по: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. Лист 142. Цит. по: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. С. 117.

<sup>3</sup> Текст «Добавлений», будучи значительно меньше по объему, не совпадал с «Дополнениями», представлявшими собой 2 том «Диалектики мифа». Напечатанная в 1930 г. книга завершается следующими словами: «В дальнейшем нам предстоит огромная задача диалектического развертывания основных структур абсолютной мифологии и диалектика главных типов мифологии относительной» (*Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 216).

<sup>4</sup> В архиве А. А. Тахо-Годи находится возвращенный ФСБ текст «Диалектики мифа» со штампом: «Главлит к печати разрешает» и титульный лист с заголовком «Добавления к книге А. Ф. Лосева «Диалектика мифа и сказки» с резолюцией: «Не печатать». *Тахо-Годи А. А.* А. Ф. Лосев о личности и абсолюте // *Лосев А. Ф.* Личность и абсолют. М., 1999. С. 658.



«Диалектика мифа» вызвала бурю негодования в советской прессе. В книге увидели «нападение на социализм» и «злобствование против всякого ума», а также все «грехи подряд: беспринципность, мистическую экзальтацию, реакционность, бредни, легкомыслие, невежественность, злобную критику, реставрацию средневековья, близость к фашистской эмиграции, обскурантизм, мракобесие, реабилитацию алхимии, астрологии, магии и т. д. и т. п.<sup>1</sup> Книга оказалась плодом «поповско-идеалистической реакции»<sup>2</sup>. Лосев — «философ православия, апологет крепостничества и защитник полицейщины», «Лосеву необходимо дать беспощадный отпор».<sup>3</sup> Уже после ареста Лосева, состоявшегося после 18 апреля 1930 г., в ночь на Страстную субботу, на XVI съезде ВКП(б) Л. М. Каганович, говоря об обострении классовой борьбы по линии культуры и литературы, приводит в пример восемь книг «философа-мракобеса» Лосева. Автор — «реакционер и черносотенец», совершенно чуждый марксизму элемент, «наглейший классовый враг», срочно нуждающийся в «узде пролетарской диктатуры».<sup>4</sup> И наконец, вдогонку к заточенному в СвирЛаге Лосеву летит растиражированная «Известиями» и «Правдой» статья М. Горького «О борьбе с природой», содержащая весь набор пролетарских «проклятий» в адрес философа<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Грабер Х. Против воинствующего мистицизма А. Ф. Лосева // Вестник Комкадемии. 1930. № 37–38.

<sup>2</sup> Сараджев А. Против поповско-идеалистической реакции // Правда. 14/V–1930. № 131.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 129–131.

<sup>4</sup> Там же. С. 131–132.

<sup>5</sup> Текст, принадлежащий А. М. Горькому, настолько характерен, что из него целесообразно сделать ряд выдержек. Орфография подлинника сохранена.

«Среди буржуазных «мыслителей» есть группа особенно бесстыдных лицемеров, их ремесло сочинять книги о великих заслугах христианства в истории культуры, причем они забывают о поразительном изуверстве церкви христовой, непрерывной пропаганде ею ненависти ко всем иноверцам, о садизме ее бесчисленных инквизиторов, забывают о неисчислимых ужасах «религиозных» войн, о том, что эта церковь освящала рабство и крепостное право. Наместники Христа на земле, князья церкви, епископы, религиозные философы и в наши дни остаются такими же «гасителями разума» и человеконенавистниками, какими они были всегда, а особенно с той поры, когда христианство было признано государственной религией. В рукописной копии нелегальной брошюры профессора философии Лосева «Дополнение к диалектике мифа» сказано то самое, что ежедневно печатается в прессе политиканствующих эмигрантов, предателей трудового народа в прошлом, готовых предать его еще раз и завтра. Не считаясь с тем, что даже классовые враги Союза Советов признают факты культурного возрождения русской трудовой массы, философ Лосев пишет: «Россия кончилась с того момента, как народ перестал быть православным. Спасение русского народа я представляю себе в виде «святой Руси». Но что же такое, по мнению Лосева, представляет собою русский народ? Народ этот он характеризует так: «Рабочие и крестьяне

С первых недель пребывания Лосева под следствием ОГПУ начинает фабриковать дело «монархической организации церковников "Истинно-православная церковь"», в которой Лосеву отводилась идейно-руководящая роль. В ходе следствия помощник начальника ИНФО ОГПУ Герасимов составляет «Справку о роли проф. Лосева А. Ф. в антисоветском движении»<sup>1</sup>, согласно которой философ выступает идеологом наиболее реакционной православно-монархической и активно антисоветской части церковников и интеллигенции<sup>2</sup>. Автор «Справки», видимо, добросовестно проштудировала «Диалектику мифа» и «Дополнения». Не интересуясь собственно философско-богословской частью работ, она составила подборку фрагментов социально-политического характера, которые можно было бы квалифицировать как «антисоветские». Имяславие представлено в «Справке» в качестве «наиболее агрессивного контрреволюционного церковного движения», в котором Лосев являлся «идейным центром» и «поставщиком оформленной реакционной идеологии». Имяславие стремится к неограниченной монархии и вооруженной борьбе для свержения советской власти и евреев как носителей сатанинского духа марксизма и коммунизма. Кружок имяславцев представлял собой всесоюзную сплоченную организацию с центром в Москве и с филиалами в Ленинграде, Киеве, Центрально-черноземной области. Движение подготавливало организованные выступления и оказывало сопротивление советской власти на Северном Кавказе и в Закавказье. Вменялось в вину и руководство имяславцами в долине Псоу. Важно, что все «основные

безобразны, рабы в душе и по сознанию, обыденно скучны, подлы, глупы. Им свойственна зависть на все духовное, гениальное, матерщина, кабаки и циничное самодовольство в невежестве и бездействии».

Нечего сказать — красивенький народ! И если б профессор был мало-мальски нормальный человек, он, разумеется, понял бы, что из материала, столь резко охаянного им, невозможно создать "святую Русь", — понял бы и повесился. Только идиот может оценивать "зависть к духовному" как порок. Но профессор этот явно безумен, очевидно малограмотен, и если дикие слова его кто-нибудь почувствует как удар, — это удар не только сумасшедшего, но и слепого. Конечно, профессор — не один таков, и наверное он действовал языком среди людей подобных ему, таких же морально разрушенных злобой и ослепленных ею. Что делать этим мелким, честолюбивым, гниленьким людям в стране, где с невероятным успехом действует молодой хозяин, рабочий класс, выдвигая из среды своей тысячи умных, талантливых строителей социалистического общества, в стране, где создается новая индивидуальность? Нечего делать в ней людям, которые опоздали умереть, но уже гниют и заражают воздух запахом гниения. Я как будто уклонился от моей темы? Возвращаюсь к ней». *«О борьбе с природой» (выдержки из статьи в газете «Правда» от 12 декабря 1931 г.)*.

<sup>1</sup> Полностью опубликована: Родина. 1989. № 10. Публикация А. В. Гулыги.

<sup>2</sup> Сам Лосев настаивал на сведущей формулировке, определяющей его позицию: «Отрицание Сергия [Страгородского] и советская лояльность» (*Тахо-Годи* А. А. Лосев. С. 158).



печатные и рукописные работы» Лосева Герасимова (на основании свидетельств самого философа) считает «теоретическим обоснованием *имяславия*».

3 сентября 1931 г. коллегия ОГПУ, сама не верившая своим выводам, вынесла решение по всем участникам монархической организации церковников «Истинно-православная церковь». Из 48 подсудимых 15 были заключены в ходе дела, приговор вынесли 33. К расстрелу с заменой на 10 лет лагерей были приговорены епископ Алексей (Буй) (расстрелян в 1937 г.) и свящ. А. Жураковский. К 10 годам лагерей — А. Ф. Лосев, Н. В. Петровский, свящ. М. А. Сверчков, свящ. В. Н. Воробьев. К 8 годам тюремного заключения М. А. Новоселов (расстрелян в 1938 г.). К 10 годам тюрьмы еп. Гдовский Димитрий (Любимов) (расстрелян в 1936 г.). М. М. Попов к 8 годам лагерей. Остальные получили менее значительные сроки: В. М. Лосева-Соколова, А. В. Сузин, А. Б. Салтыков, А. А. Никитин, Е. С. Добряков. Д. П. Дроздов, Б. А. Туголесов 5 лет лагерей. Д. Ф. Егорову 5 лет лагерей заменили пятилетней высылкой в Казань, где он и скончался. Митр. Ленинградскому Иосифу (Петровых) 5 лет лагерей заменили на высылку в Казахстан (расстрелян в 1937 г.) и др.

Заключением в БелБалтЛag завершается имяславский период А. Ф. Лосева. Сложившаяся к концу 1920-х — началу 1930-х гг. религиозно-философская концепция мыслителя не получила дальнейшего развития. Лишенный после освобождения в 1933 г. на 20 лет возможности заниматься философией, Лосев не мог надеяться тем более на возвращение к философии и богословию имени. Вместе с тем в книгах «История античной эстетики», «Проблема символа и реалистическое искусство» и в ряде других своих поздних работ А. Ф. Лосев постоянно обращается к существеннейшим темам разработанной им в 1920-е гг. «ономатодоксии», естественно, в философском, культурологическом и лингвистическом ключе.

\* \* \*

Переходя к обзору трудов А. Ф. Лосева по ономатодоксии, прежде всего необходимо отметить, что количество текстов, принадлежащих философу, которые посвящены этому вопросу, огромно. По сути дела, все произведения Лосева: от юношеской статьи «Эрос у Платона» (1916) до поздних «Введение в общую теорию языковых моделей» (1968), «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976), «Знак. Символ. Миф» (1982), «Языковая структура» (1983) и др. обращены к проблеме слова и имени, не только лингвистическому и филологическому, но диалектическому их обоснованию как «орудия живого социального общения», раскрытию «живой и трепещущей стихии слова»<sup>1</sup>. Итак, говоря об «имя-

<sup>1</sup> Тахо-Годи А. А. Лосев. С.85.

славском» наследии Лосева, следует иметь в виду *все* его наследие. В связи с этим мы вынуждены ограничиться разбором произведений раннего (долагерного) периода творчества мыслителя, так как именно они наиболее непосредственно раскрывают связь философских исканий Лосева с афонскими спорами.

Наибольший материал по нашему вопросу находим в:

1. Тезисах и конспектах, докладах философа на собраниях «лосевского кружка» в 1922–1925 гг. Некоторые тексты датированы более поздним временем, вплоть до 1928 г. Сохранилось около 30 записей, в которых в разной степени сжатости излагаются богословские и философские основания ономатодоксии. Наиболее значительными из них являются «Имяславие, изложенное в системе», «Философия имени у Платона», «Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию», «Анализ религиозного сознания», «О книге “На горах Кавказа”», «Тезисы об Имени Божиим», направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому, «Краткая история имяславия»<sup>1</sup>.

2. Книгах, входящих в состав первого «восьмикнижия», опубликованного в 1927–1930 гг. Книги писались раньше, то есть в разгар имяславских собраний на квартире Лосевых. Особенно ценны для прояснения вопроса «Философия имени» (1927), «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), «Диалектика мифа» (1930).

3. Статье «Имяславие», находящейся в архиве Лосева и написанной на немецком языке (впервые опубликована в «Вопросах философии» в 1993, № 9). В 1919 г. в Цюрихе была напечатана работа Лосева «Русская философия»<sup>2</sup>. В конце данного сборника находится сообщение о готовящейся к печати книге «Die ideologie der Orthodox-Russischen Religion». Видимо, «Имяславие» являлось главой для неизвестного, возможно коллективного, издания в Германии. Известно, что в это время Лосев вместе со свящ. С. Булгаковым и В. И. Ивановым был занят подготовкой серии религиозно-философских статей «Духовная Русь», где в качестве заявленных авторов значились также Е. Н. Трубецкой, С. Н. Дурылин, Н. А. Бердяев, Г. А. Чулков, С. А. Сидоров<sup>3</sup>.

4. Работе «Вещь и имя», вариант которой под названием «Вещь и имя (опыт применения диалектики к изучению этнографических материалов)» Лосев пытался опубликовать в 1930 г. В бумагах Лосева находится краткое содержание предполагаемой книги. Автором было задумано пять глав:

<sup>1</sup> Практически все тексты без надписания. Названия присвоены А. А. Тахо-Годи: Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. СПб., 1997; Лосев А. Ф. Личность и абсолют. М., 1999.

<sup>2</sup> Russische Philosophi // Russland, Herausgeg. v. V. Erisman-Stepanowa u.s.w. Zurich, 1919. По-русски в кн.: Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

<sup>3</sup> Тахо-Годи Е., Троицкий В. «Духовная Русь» — неосуществленная религиозно-философская серия // Вестник РХД. 1997. № 176. С. 127–145.



I. Действительность.

II. Имя.

III. Имя и вещь

IV. Из истории имени.

V. Философские тезисы оноματοдоксии<sup>1</sup>.

В настоящее время известны четыре главы рукописи, притом в нескольких вариантах, один из которых датирован даже послелагерным периодом<sup>2</sup>. Три первых главы были опубликованы А. А. Тахо-Годи в 1993 г. («Бытие. Имя. Космос»), четвертая глава «Из истории имени» увидела свет в 1999 г. («Личность и Абсолют»). Последняя пятая глава, посвященная философскому обоснованию имяславия, согласно мнению А. А. Тахо-Годи, «судя по всему, исчезла безвозвратно»<sup>3</sup>.

5. Огромную ценность представляют «Дополнения» к «Диалектике мифа», являющиеся основой готовившейся Лосевым второй части книги. Такие тексты, как «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология» и «Первозданная сущность»<sup>4</sup> являются фрагментами «Дополнений».

6. К числу текстов, непосредственно связанных с «Диалектикой мифа», относится и фрагмент «Миф — развернутое магическое имя». Этот текст, согласно нумерации, входил в 13 главу «Диалектики мифа», следуя сразу за приводимой Лосевым заклинательной молитвой из «Требника» митр. Киевского Петра Могилы<sup>5</sup>. Остается неизвестным: добровольно или под воздействием цензуры изъят Лосев этот фрагмент из машинописного экземпляра книги в 1929 г.<sup>6</sup>

7. Наконец, как мы видели, большой материал по теме имяславия содержат следственные дела А. Ф. Лосева и В. М. Лосевой<sup>7</sup>, а также их лагерная переписка<sup>8</sup>.

Приведенный перечень «имяславских» текстов Лосева насчитывает сотни страниц. Вместе с тем, по признанию самого мыслителя, в них он только «подошел к большим философским работам, по отношению к которым все, что я написал, было только предисловием»<sup>9</sup>. Во фрагменте наброска «Книги об имени» Лосев также свидетельствует: «Еще не на-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 15.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. XV.

<sup>3</sup> Тахо-Годи А. А. А. Ф. Лосев о личности и Абсолюте // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. С. 658.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994; Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 2001.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 198.

<sup>6</sup> Тахо-Годи А. А. Из истории создания и печатания рукописей А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Имя. С. XIII.

<sup>7</sup> Центральный архив ФСБ РФ. Дело № 100256 о центре «Истинно-православная церковь». Т. 1–11. Дела Лосевых содержатся в 11 томе.

<sup>8</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993. С. 365–487.

<sup>9</sup> Письмо от 12 декабря 1931 г. В. М. Лосевой. Там же. С. 367.

стало время, чтобы я высказал об имени то, что я мог бы высказать и что мне дороже и ближе, чем философский анализ имени»<sup>1</sup>, имея в виду, несомненно, богословское обоснование учения об Имени Божиим, подступы к которому содержат «Тезисы», направленные Лосевым в 1923 г. о. П. Флоренскому<sup>2</sup>, и доклады 1920-х гг.

\* \* \*

Приступая к обзору основных «имяславских» текстов А. Ф. Лосева, будет целесообразно остановиться на самой форме религиозности этого крупнейшего представителя «философии имени», что позволит выяснить всю степень вовлеченности мыслителя в афонские споры.

3 июня 1929 г. супруги Лосевы дали монашеские обеты, приняв имена Андроника и Афанасии. Тайный постриг совершал архимандрит Давид (Мухранов). Этот шаг стал кульминацией духовного пути философа, через всю свою жизнь пронесшего верность Богу и любовь к Церкви. Лосев великолепно знал церковное богослужение, был уставщиком храма Воздвижения Креста Господня на Воздвиженке в Москве и даже в конце жизни на память воспроизводил литургические песнопения. Так, стихиры «Господи, воззвах» Страстной среды в 1975 году он называл «великим произведением мировой литературы, которое мало кто знает». Они «мировое произведение литературы, даже литературно и психологически, не то что духовно; о чем, если заговоришь, все смеются. Эта духовная глубина мало кому из богословов даже понятна...» А утренняя Великого Четвертка с чтением двенадцати Евангелий — художественный шедевр. Это «произведение верующей души, и здесь происходят такие революции души, которые и не снились всем последующим революционерам, конечно, но это в замечательных художественных образах»<sup>3</sup>. В церковном и, прежде всего, монастырском богослужении Лосев обретал образ подлинной красоты, оно было для него эстетически совершенно. «Не только «изящная литература», но и все искусство, с Бетховенами и Вагнерами, есть ничто перед старозаменным догматиком «Всемирную славу» или Преображенским — «тропарем и кондаком», — восторженно восклицает он в «Диалектике мифа», — и никакая симфония не сравнится с красотой и значением колокольного звона»<sup>4</sup>. Для Лосева, большого ценителя светской литературы и музыки, это признание много стоит. В конце жизни он рассказывал, что самое сильное счастье он знал,

<sup>1</sup> Тахо-Годи А. А. Алексей Федорович Лосев // Бытие. Имя. Космос. С. 14.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 56–61.

<sup>3</sup> Бибихин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997. С. 519.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Миф Число. Сущность. С. 104.



«когда отстаивал Всенощную, длившуюся несколько часов, и еще, такое же счастье, когда слушал Вагнера»<sup>1</sup>.

Непрестанное молитвенное делание было еще одним подвигом неутомимого мыслителя. По воспоминаниям В. И. Постоваловой А. Ф. Лосев творил Иисусову молитву до смерти. Этот опыт молитвы, умной и общецерковной, Лосев постиг опытно еще в юные годы. В ранних записях философа мы встречаем и такое рассуждение: «Чудно и сладко долговременное стояние на молитве... Дисциплинирующее (в смысле молитвы) действие церковных богослужений удивительно и поразительно. Казалось бы, молитва Иисусова ставит совсем другие задачи, чем молитва церковная, и наружное поведение во время молитвы Иисусовой совсем иное, чем в церкви. А на самом деле, как кажется моему скудоумию, нет и не может быть никакой молитвы Иисусовой без молитвы общецерковной, и кто не умеет предстоять Господу на псалмопениях и канонах, кто не научился забывать об усталости на пяти-, семичасовых богослужениях в церкви, тот будет плохим молитвенником в молитве Иисусовой и тому лучше совсем не браться за это дело»<sup>2</sup>. Только практик Иисусовой молитвы мог составить такую «физиологию умного делания», которую мы находим в «Диалектике мифа»<sup>3</sup>.

Эта внутренняя потребность объединять свой молитвенный, духовный и умственный труд, желание привести к единству внутренний мир монаха и внешнее положение «преподавателя греческого языка», вынужденного начинать и заканчивать свои лекции цитатами из Маркса и Сталина<sup>4</sup>, были причиной острой тоски, поднимавшейся в душе философа на протяжении всего послелагерного периода его жизни. «Меня многие считают счастливым», — с горькой иронией говорил он в конце жизни, — «профессор, доктор наук, печатается, а я считаю прожитую жизнь неудачной. Я хотел быть настоящим монахом, а стал не поймешь кем: два раза женился; я хотел заниматься одним, работаю над другим. Бог наделил

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 520.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 6.

<sup>3</sup> «От молитвы чувствуют утешение и облегчение, о котором уже нельзя сказать, телесное оно или духовное. Молитва, застревающая в голове, например во лбу, и стреляющая в затылок — плохая молитва. Для настоящей молитвы есть свой определенный физиологический путь; и она имеет свое строго локализованное седалище, о чем говорить тут подробно я не стану. Кто молится, тот знает, что молитва зависит от тысячи внешних причин, от того, стоит ли или сидит человек, сидит ли он на высоком или на низком стуле, от положения тела и головы, от управления дыханием, от времени года и т. д., не говоря уже о внутреннем внимании и покаянии и независимо от того, что настоящая молитва приходит сама собой, независимо откуда и как, иногда вопреки всему, насильственно отрывая от обстоятельств текущей жизни. С наступлением весны труднее сосредоточиться и труднее молиться. Легче к осени и зиме» (Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 97–98).

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 512.

меня различными дарованиями: я был звонарем, регентом, хорошо знал церковный устав, литургию, наиболее постоянной моя любовь была и остается к богослужению, но даже этого я был лишен... С чем предстану перед Богом?<sup>1</sup> Или еще: «Я написал 350 работ, и что толку? Счастья у меня нет». Но если бы Вы их не написали?» [вопрос В. И. Постоваловой] «Ну, может быть, было бы хуже»<sup>2</sup>.

Еще в 18-летнем возрасте как истинную радость Лосев переживал возможность совмещения «веры сердца и искания разумом истины». В религии он обретал синтез «всего человеческого знания» и «тех источников, которые дают нам счастье»<sup>3</sup>. Философия и христианская жизнь у Лосева не только не противостоят друг другу («религия всеобъемлюща. Философия нужна для ее осмысления»<sup>4</sup>), но мысль оправдывается верой, а вера в мысли получает свой высший расцвет. «Христианин, если он не умеет звонить на колокольне, или не знает восьми церковных гласов, или, по крайней мере, не умеет вовремя развести и подать кадило, еще не овладел всеми тонкостями диалектического метода»<sup>5</sup>. Через православное богослужение можно прийти и к подлинно философскому знанию.

Эта природа религиозности Лосева, не ведавшая сомнений разума, но знавшая смятение и бунты души, во многом сформировала характер его философии. «Обычно говорят: "В душе я верю в существование Бога, но ум мой, сомневаясь ежечасно, мешает мне искренне верить". У меня... все наоборот: душонка питит, сомневается, а разум неумолимо свидетельствует: Бог есть»<sup>6</sup>. «Вопросы Богу ставит наша душонка... На чем религия держалась — только разум. А то, что возражает, топорщится это сердечко, это душонка паршивая; у нее разные неприятности, ее туда-сюда швыряет, вот она и не верит, шатается. Я тебе откровенно скажу: я религиозный человек с малых лет, и всегда на разуме, а душонка все время, питит, противится. Не понимаю этого, когда говорят: сердцем верю, а разум возражает. Как? Да простой Кант, который не так глубок в религии и такой мелкопоместный протестант, и то: "Бог — единство мировой истории; Бог есть принцип судьбы мировой истории". Разум не может этого не видеть. А вот когда душонка питит: есть нечего, со службы прогнали, пол провалился, это мелкая, питающая душонка начинает сомневаться. По-моему, это ничтожнейшее рассуждение, сомнение в Боге из-за житейских неурядиц, на которое не стоит тратить времени»<sup>7</sup>. «Я только и живу разумом. Разум выше всякой логики, он не признает

<sup>1</sup> Бабурин А., свящ. Из общения с А. Ф. Лосевым // Лосев А. Ф. Имя. С. 527.

<sup>2</sup> Там же. С. 520.

<sup>3</sup> Там же. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 520.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 104.

<sup>6</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 530.

<sup>7</sup> Там же. С. 509–510.



капризов душонки, рассуждений рассудка. Разум видит непосредственно, он созерцает. Рассудок говорит: разве совместимо существование Бога с неисчислимыми страданиями людей? Разум отвечает: молчи, жалкая, брeнная душонка, Бог есть!». Или еще: «Вера в богочеловеческую Личность Христа есть требование предельно развитого разума»<sup>1</sup>. Итак, по Лосеву, разум, как к совершенной очевидности, должен прийти к «абсолютной мифологии», то есть к признанию личностного Бога, «категории, не сводимой на субъект и объект, но синтезирующей их». Абсолютная мифология есть «мифология персонализма и субстанционализма, учение о развернутом магическом имени, взятом в своем абсолютном бытии»<sup>2</sup>.

Абсолютная мифология выступает у Лосева как ведение, вмещающее в высшем синтезе веру и знание. В философии для Лосева также характерно стремление объять мыслью весь «умный космос». «В моем мировоззрении синтезируется античный космос с его конечным пространством и Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, утончение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией и восточный паламитский онтологизм»<sup>3</sup>. Такая решительная мысль, стремящаяся к синтезу, обретала в мировоззрении философа волю и готовность следовать по избранному пути до конца. Даже на следствии Лосев утверждал, что его, как ученого и теоретика в сфере логических категорий «не пугают самые крайние выводы, если они логически необходимы»<sup>4</sup>.

Несмотря на глубинную потребность объединять в себе веру и знание, молитву и науку, Лосев был не чужд сомнений в правильности избранного пути. С такими вопросами о возможности совмещения умного делания и научного труда он обращался к своему духовному отцу арх. Давиду. «Когда я однажды сказал Д[авиду]: “Думаю, не бросить ли науку?” — вспоминал философ в своем письме В. М. Лосевой из СвирЛага, — он, смотря своими печальными и усталыми глазами... ответил: “Нет, зачем же науку бросать? Ты страсти свои брось”... Да, да, именно так... По нашему постоянному жизненному и религиозному опыту с тобой, надо было уничтожать не науку, но дурные страсти, не церковь, но дурные страсти, не наше взаимное общение, но дурные страсти»<sup>5</sup>. Осуществление «синтеза как счастья и ведения» виделось Лосевым как его философское предназначение, потому явное несоответствие поставленной цели и лагeрной действительности приводило его к крайней степени отчаяния.

Духовный кризис, пережитый философом в начале 30-х годов, дал Лосеву особый опыт, пронесенный им через всю жизнь. Потрясение это

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 530.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Личность и абсолют. С. 659.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. С. 384.

<sup>4</sup> Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 155.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. С. 394.

чувствовалось до смерти: «Теперь уже я не тот наивный младенец, каким меня взяли от моего письменного стола»<sup>1</sup>, — с печалью замечал Лосев, тоскуя по утерянному младенчеству. Неподдельная горечь, если не сказать надлом, чувствуется в его признаниях 1970–1980 гг., сохраненных учениками, горечь неосуществленной мечты. Говоря о дивной поэзии монастырского богослужения: «Настоящая служба только в монастыре. И конечно, теперь русский мужик ничего этого не знает. Но я тот мужик, который еще захватил конец. И с этим воспоминанием я живу всю жизнь. Теперь эта культура исчезла, ее нигде нет. Русский мужик все это уничтожил. А какое было величие!»<sup>2</sup> Или в другом месте о желании писать на гимнографические темы: «Я в молодости носился с этим, хотел все объяснить, но потом отучили». «А теперь?» [вопрос В. В. Библихина] Ну, что теперь? — Я знаю. А другие? Другие? Нет, пусть сами доходят. Русский народ безбожник, что же ему объяснять такие тонкости и глубины? Бисер перед свиньями... Вы сами, молодые, разбирайтесь и доходите сами»<sup>3</sup>. И, наконец, на вопрос В. В. Библихина: «А как же соборность? Ведь есть же Церковь?» — Лосев отвечает: «А мне теперь все равно. Как там сами хотите»<sup>4</sup>.

Духовный исток этого надлома, подробную запись его разрушительного воздействия на душу философа мы находим в его граничащих с отчаянием письмах из Ваян (БелБалтлаг) В. М. Лосевой в начале 1932 г. Первое из подобных писем (№ 6 от 19 февраля 1932 г.<sup>5</sup>) вызвано сообщением о подселении в «верхушку» (антресольные комнаты на Воздвиженке в квартире родителей Валентины Михайловны, где жили Лосевы) жильца (сотрудника ГПУ) и разорении библиотеки философа. «Уничтожена тихая обитель молитвы, любви, высоких вдохновений ума и сердца, убежище ласки и мира, умная пристань в скорби и хаосе жизни», гибнет библиотека, «последняя надежда на возвращение к научной работе, ибо что такое я без библиотеки? Это все равно что Шалыпин, потерявший свой голос, или Рахманинов без рояля». Лосев признается, что он рыдает как ребенок и не знает, что с ним. Скорбь по потере любимого убежища и великолепного книжного собрания приобретает в письме все растущие размеры, переходя в отчаяние и ощущение богооставленности. «Как Бог допускает такую дикую месть и духовное безобразие?» Любовь и милосердие Божии воспринимаются теперь Лосевым как «издевательство и злобный сарказм». Неужели Бог через страдания, которые переживают Лосевы в разлуке и лагерных лишениях, хочет заставить их понять, что «наука — зло, книги — зло, церковь —

<sup>1</sup> Там же. С. 423.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 496.

<sup>3</sup> Там же. С. 519.

<sup>4</sup> Там же. С. 513.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. С. 375–381.



зло, что все это действительно заслуживает уничтожения»? Любя Церковь и «во имя Церкви», Лосев восстает на Бога. «Никак не могу поверить, что в наших отношениях с тобой было такое ужасное зло, что надо было обязательно разрушить наш кров и разбить совместную жизнь. Бог избивает нас уже два года...» Душа философа полна «дикого протеста и раздражения против высших сил, как бы ум не говорил, что всякий ропот против Бога бессмыслен и нелеп». Свою «теряющую целомудрие и прежнюю невинность» душу Лосев сравнивает с насилуемой женщиной, которая бьется, стремясь сохранить свою девственность. «Во все разуверился и ни о чем не могу молиться», — констатирует он, ибо «нет ни родины, ни неба, ни сладости бытия!». Единственная надежда философа — сама Валентина Михайловна, его «Ясочка», радость, любовь и жизнь. «Только ты меня не забыла... А Бог оставил нас одних, и чего ждать теперь, кроме смерти?»

Отношения супругов Лосевых носили религиозный характер. Любовь и брак воспринимались ими как духовное делание. Союз Лосевых являл собой «монастырь в миру», раскрывающий «тайну будущего века». «Как ни глубоки и сильны, как ни вечны и абсолютно не уничтожимы наши с тобою интимные отношения и все это торжествующее ликование сокровенного общения наших с тобою душ, есть ценности еще более высокие, в жертву которым мы принесли и это, самое дорогое, что было в нашей жизни, всю дружбу и любовь (не говоря уж о возможности семейной жизни), и если жили вместе, то только потому, что в окружающей жизни (не только по нашему мнению, но и по мнению главного нашего авторитета [арх. Давида. — Л. Д.]) невозможно найти более совершенного воплощения того, что мы взяли на себя»<sup>1</sup>. Философия Лосева воплощалась в жизнь через их любовь и совместный путь, бывшие для супругов чудом, таинством и даже общей наукой, которая «есть сразу и математика, и астрономия, и философия, и общение с «вселенским и родным»» по высказыванию Вяч. Иванова. В их союзе отражался платоновский *vous*. Имя, число и миф стали стихией их жизни, где «уже тонут отдельные мысли, внутренние стремления и водворяется светлое и безмысленное безмолвие вселенской ласки и любви... Христос посреди нас!»<sup>2</sup> Радость о Боге, радость познания, радость о Валентине Михайловне сливаются в душе Лосева в единую мистерию. «Хожу-хожу, а в сердце все время тает и приливает, приливает и тает неизменная радость о тебе, о том, что мы с тобой существуем, что есть Бог, что жизнь наша осмысленная, что мы познали тайну и смысл жизни, что душа человеческая есть мысль Божия, что жизнь наша таинство и чудо, что в наших страданиях заложена глубокая мысль, что на глубине наших душ (пусть их поверхность волнуется) покоится сокровище любви, смысла, истины,

<sup>1</sup> Там же. Письмо № 8 от 6–9 марта 1932 г. С. 391.

<sup>2</sup> Там же. С. 374.

живого ума и царит ясная, простая, светлая улыбка, царит тот наивный девичий лик, бездонная и физически-осязаемая тайна вечно юной, вечно веселой, вечно неугомонной весны, сказки, какого-то вечно расцветающего и никогда не оскудевающего утра жизни, любви, бытия, божества. Ты моя утренняя, вечно юная утренняя, всегда молодая, всегда восходящая, всегда тихая и ясная, печальная и тайно радостная... Разве мы можем пострадать? Разве ум, живой ум, душа, разве они стареют?»<sup>1</sup> — пишет Лосев из Куйбышева жене в 1938 г.

В «Диалектике мифа» находится фрагмент — гимн В. М. Лосевой, оставленный философом тайно от самой супруги: «Только ты, сестра и невеста, дева и мать, только ты, подвижница и монахиня, узнала суету мира и мудрость отречения от женских немощей. Только ты, худая и бледная, узнала тайну плоти и подлинную историю плотского человека. Только ты, больная и родная, вечная и светлая, усталая и умиленная, узнала постом и молитвой, что есть любовь, что есть отвержение себя и Церковь как тело. Помнишь: там, в монастыре, эта узренная радость навеки и здесь, в миру, это наше томление?»<sup>2</sup> В миги отчаяния Лосев как к единственному пристанищу обращается к жене: «Милая, спаси меня как-нибудь, я без тебя погибну. Родная, утешь и отри мои слезы, я же рыдаю сейчас как ребенок...»<sup>3</sup>

В годину богооставленности Лосев исповедуется супруге: «Не будь тебя, я бы уже давно, вероятно, стал если не безбожником, то человеком, опустившимся до последнего внутреннего разложения... Ведь ты — моя совесть и мой постоянный обличитель, то нежный, то суровый»<sup>4</sup>. Только одно обстоятельство и заставляет еще молиться в минуты отчаяния: «прекращение молитвы за тебя переживается как измена не Богу, а тебе!»<sup>5</sup> «Любовь сильнее смерти. Смерть что? Один момент, вот тебе и смерть. А любовь — вечность. И ты, родная, моя чудная и светлая, ты есть моя вечность, первая и последняя надежда на вечность»<sup>6</sup>.

Вера Валентины Михайловны не подвергалась искушениям ропота в столь очевидной форме. Еще десятилетней девочкой, читая о страданиях мучеников, она молится Богу: «Господи, дай Бог, чтобы меня преследовали и мучили». В 1920 г. она записывает в дневнике: «Я бы померла за Христа!»<sup>7</sup> На следствии свидетельствует: «Всегда мое сердце будет за церковь»<sup>8</sup>.

Свой ропот на Бога Лосев осознает как бунт и озлобление против высших сил, чего он не знал раньше. Результат, по собственному при-

<sup>1</sup> Там же. С. 489.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 149.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. С. 376.

<sup>4</sup> Там же. С. 381.

<sup>5</sup> Там же. С. 380.

<sup>6</sup> Там же. С. 422.

<sup>7</sup> Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 75.

<sup>8</sup> Там же. С. 145.



знанию, — потеря душевного целомудрия. Духовный кризис наполняет и сферу ума: «Мы хотели восславить Бога в разуме, в живом уме!» Но красота чистой мысли, из недр которой «постоянно всплывает и плещет неугасимый источник жизни», вступает в непреодолимое противоречие с наличествующим образом лагерной жизни — этим «сволочным путем», «безумием небытия и безличия»<sup>1</sup>, «публичным домом и вертепом разбойников»<sup>2</sup>, где душа подобна женщине, «работающей в качестве проститутки в течение нескольких лет». Жизнь в лагере для Лосева — «рассеяние ума» и «проституция духа», «издевательство над философией, ниспровержение и уничтожение всякого послушания и самой возможности его». Насильственным способом Лосев приобретает опыт «душевного блуждания и помрачения сознания», побуждающий его прийти к горькому выводу: ради спасения веры приходится отказаться от ума, так как на безумие атеизма, к чему призывает его весь существующий строй. Лосев не способен тем более. «Сотворим эту унылую и безрадостную жертву, ибо жертва эта указывает на ошибочность всей предыдущей жизни, построенной на уважении к свету разума»<sup>3</sup>. Но Христос «выше и дороже и понимания жизни и самой жизни», и Лосев готов пойти на эту последнюю жертву. «Но, Боже мой, как все это безрадостно! Как Ты, Господи, отнял у меня всю ласку жизни, как лишил радости подвига и утешения в молитве! Как презрел всю мою службу Тебе в разуме и в поклонении святыя славы!»<sup>4</sup>

Перед лагерным «тысячеголовым зверем и его хамством» Лосев беспомощен и в философском смысле, он духовно и внутренне «одичал от этого болезненного и противоестественного» разрыва сущности и явления. Его учение (а оно и вселенско-православное, и даже просто жизненное и общечеловеческое, следуя Флоренскому, утверждает Лосев) говорит о том, что «сущность без явления — пустая отвлеченность, а явление без сущности — мертвый, темный и бессмысленный материал алогической массы». Жизнь есть только в живом слиянии сущности и явления, когда сущность проявляется в явлении, а явление осуществляет сущность. В СвирЛаге же прекрасная сущность загнана внутрь души и превращена в абстракцию, которой противостоит «наглая и хамская тьма» бессмысленных, нелепых и зверски злобных явлений, убивающих всякую сущность. Явление возмало на сущность и воюет против нее, что разрушает философскую картину мира, выработанную Лосевым, и не только причиняет философу душевные муки, но и ввергает его в интеллектуальное смятение. «Как я боролся всю жизнь с этим мистическим ужасом дуализма “сущности” и “явления” и как бессилён я теперь, когда он навалился

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. С. 381.

<sup>2</sup> Там же. С. 378.

<sup>3</sup> Там же. С. 399.

<sup>4</sup> Там же. С. 399.

на меня в виде несметной стихии и всесветного полчища этой безглазой и дикой тьмы окружающего меня вертепа!»<sup>1</sup>

Такие признания, разбросанные в письмах угнетенного и измученного реалиями лагерной жизни мыслителя, свидетельствуют о всей тяжести переживания философом новых жизненных условий, того советского прессы, который наложил свой отпечаток на всю последующую творческую деятельность Лосева. В переписке философа очевидны эти «колебания» от признания безусловной справедливости с христианской точки зрения всего, что происходит с ним и его женой, до нескрываемого ропота и «карамазовского» бунта. Можно сказать, в лагере Лосев переживает опытную теодицею. В письмах того же 1932 года он сам называет свои отчаянные признания жене «исповедью страждущей души философа, вызванные доверием дружбы». «И никому я так не исповедовался, да едва ли буду исповедоваться. Это только для тебя, (*pour vous seule*), ибо только ты поймешь»<sup>2</sup>. За подобные письма он просит прощения у жены, но: «не могу, Ясочка, жить без мысли и без науки...»

И все же бесследно эти «страшнейшие удары» не прошли. Монашество и наука, увиденные Лосевым в единстве, стали удаляться друг от друга, по крайней мере, в его внешней ученой и преподавательской жизни послелагерного периода. «Я знал афонских монахов, которые проповедовали исихию и обучали меня, — говорил он в 1972 г., — но я ведь пошел по части науки. А иначе надо было все оставить... Это монастырь, совершенно особая жизнь. А тут, в ученой жизни, библиотека, суп на обед»<sup>3</sup>. Монах Андроник в конце своей жизни свидетельствует о несовместимости исихии и пути науки и философии, объединение которых было его дерзновенной мечтой в молодые годы<sup>4</sup>.

Идея Лосева о синтезе умной молитвы и молитвенной науки получает в 1930-е гг. некий надлом, преодолеть который философу было бесконечно сложно. Однако навсегда он остался верен мечте о возможности радостного и всепроникающего соединения веры и знания как высочайшего, но не достижимого в перспективе собственной жизни идеала.

Свою философскую систему Лосев называет «славословием разуму», высшей целью считает «обретение всего сущего в разуме, в платиновском Нусе... уходящем в бездну первоединого Света»<sup>5</sup>. И как исповедальная формула смысла духовной и научной жизни звучат из лагеря его слова, обращенные к «единственному другу» — жене Валентине Михайловне Лосевой: «В религии я всегда был апологетом ума и в мистически-

<sup>1</sup> Там же. С. 394.

<sup>2</sup> Там же. С. 385.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 511.

<sup>4</sup> Геронимус А., *прот.* Философия и исихия // Христианство и философия: Сборник докладов конференции (27 января 2000 года). М., 2000. С. 142.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. С. 398.



духовном, и в научно-рациональном смысле; в богословии — максимальный интерес я имел всегда почти исключительно к догматике, как той области, которая для богословствующего христианина есть нечто и максимально разработанное в Церкви, и максимально достоверное... в философии я логик и диалектик; «философ числа», из наук любимейшая опять-таки математика; и, наконец, филологией-то я занимался почти исключительно классической, в области которой в науке достигнута наибольшая разработанность и четкость»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Итак, миф, число и имя стали центром философии А. Ф. Лосева. Как и Флоренский, Лосев не только анализирует и рассуждает о природе имени, но и воспеваает его. В его книгах немало мест, которые можно назвать «энкомиями», посвященными имени. Лосев говорит о всемогуществе имени, о его центральном месте в человеческом мышлении, отрицать реальность имен означает впадать в вопиющее заблуждение и безумие. Даже в век электричества и телефона, удалившийся от живой религии, сила имени отнюдь не уменьшилась. «Мы перестали силою имени творить чудеса, но мы не перестали силою имени завоевывать умы и сердца, объединять ради определенных идей тех, кто раньше им сопротивлялся, и это ничуть не меньшая магия, чем та, о которой теперь читают только в учебниках», — пишет он в сохранившемся фрагменте задуманной книги об имени<sup>2</sup>. «В любви мы повторяем любимое имя и зываем к любимому через его имя, — восклицает он в «Философии имени». — В ненависти мы хулим и унижаем ненавидимое через его имя. И молимся мы, и проклинаям через имена, через произнесение имени. И нет границ жизни имени, нет меры для его могущества. Именем и словами создан и держится мир. Имя носит на себе каждое живое существо. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир»<sup>3</sup>. В предисловии к той же книге, возвеличивая имя, Лосев пишет: «Слово — могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь... Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще»<sup>4</sup>. Оттого «философия имени есть *просто*

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Жизнь. С. 397–398.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 14.

<sup>3</sup> Там же. С. 746.

<sup>4</sup> Там же. С. 627.

философия», «единственно возможная теоретическая философия, которая только и заслуживает названия философии».

Номинализм как последовательное отрицание реальности имен всегда воспринимался Лосевым как абсурдная форма мысли. В своей поздней статье «*Расцвет и падение номинализма. Мыслительно-нейтралистская диалектика XIV века*» автор утверждает, что номинализм, по определению, не может быть ни глубоким, ни ведущим, ни просто плодотворным направлением философии. Более того, фактически и логически невозможно быть последовательным номиналистом, так как он основан на «игнорировании того очевидного, на чем основывается и вся философия, и даже всякая обыденная мысль». Отрицание процессов обобщения (общих понятий и идей) может иметь только характер курьеза. Последовательный номинализм обуславливается только «пустословием» и «философской неграмотностью», он «вырожденческая точка зрения» и знаменует собой «полное падение философии вообще»<sup>1</sup>. Очевидно, что так эмоционально о казалось бы давно изжитом номинализме мог писать только глубоко заинтересованный человек, для которого средневековые споры наполнены современными отзвуками.

Для Лосева философия имени — центральная и основная часть философии вообще, и не только философии, но всей сферы человеческого мышления. Вопрос об имени основной и для богословия. В Церкви он поднимался много раз. «Каждый догмат *implicite* содержит его в себе»<sup>2</sup>.

Назвать вещь, дать ей имя, выделив ее из потока смутных явлений и преодолев гераклитовскую текучесть жизни, значит сделать мир осмысленным. Без онтологического понимания имени мир глух и нем, полон тьмы и чудищ. Отрицать реальность имени означает отрицать весь мир, сводя его к хаосу и небытию. Но «имя есть жизнь»<sup>3</sup>, и поэтому мир светел и дружелюбно раскрыт человеку. «Там, где нет Имени, есть техника и сатанизм»<sup>4</sup>. «Имена и идеи только ведь и действуют в жизни, ничто другое не действует»<sup>5</sup>, — говорил Лосев в 1971 г. Это определение имени как *действия, энергии*, в высшей степени характерно для мыслителя.

В имени происходит соприкосновение внутреннего и внешнего, оно арена встречи двух энергий, из глубины и извне, взаимообобщение их в цельном и неделимом образе, который сразу есть и то и другое, в чем нельзя уже различить внутреннее и внешнее, т. е. *символ*. В слове наличествует, с одной стороны, вещь (смысл) сама по себе, с другой стороны — выражение и понимание этого смысла. Имя и слово всегда

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 380–381.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 68.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 617.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 25.

<sup>5</sup> Там же. С. 522.



глубинно перспективны, а не плоскостны. По своим характеристикам имя совпадает с *мифом*<sup>1</sup>. Многократно Лосев стремится дать определение имени, видя в нем «максимальное напряжение осмысленного бытия вообще». Имя есть «основание, сила, цель, творчество и подвиг» не только философии, но всей жизни. Без имени было бы «бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы, хотя и для этого нужно некое осмысление и, значит, какое-то имя. Имя — стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлые познания живых энергий бытия»<sup>2</sup>. Здесь та же идея восхождения и нисхождения энергий в имени выражена как антиномия откровения и познания.

В своих центральных работах Лосев вынужден развивать тему имени очень осторожно и сдержанно, заявляя о своей «политкорректности». И все же остается удивляться мужеству философа, который на страницах печатных работ покрыл свою религиозную и не соответствующую партийной линии мысль столь тонким флером риторики, что он без труда отбрасывается всяким вдумчивым, в том числе и недоброжелательно настроенным читателем.

Одним из наиболее ярких фрагментов, характеризующих лосевское учение об имени, стал текст, условно обозначенный А. А. Тахо-Годи «Миф — развернутое магическое имя», являющийся пропущенной главой «Диалектики мифа». В нем Лосев предельно четко формулирует основные положения оноματοдоксии, которая оказывается вместе с софиологией неотъемлемой частью учения о бытии.

Сущность обладает тремя аспектами: *ипостасностью* (имеющей в свою очередь три начала), *софийностью* и *ономатичностью*. Ипостасность описывает самодовлеющую и ни от чего не зависящую сущность (в богословии это Бог, описываемый только в апофатических категориях). Софийное начало определяет сущность в отношении к инобытию, которое само изводится сущностью (Бог в тварном мире). Наконец, ономатическое начало говорит о явленной и «уразуменной» сущности. Имя сущности и есть понята и узнанная среди всего прочего сущность. «Назвать сущность — значит знать, что она такое, отличать ее от всего другого и, кроме того, знать, что знаешь ее и умеешь отличать от всего другого»<sup>3</sup>.

В своей работе Лосев конкретно обращается к афонским событиям, утверждая, что учение об имени имеет не только философское, но и богословское значение. В свое время не было догматического закрепления места и смысла учения о триипостасности. До XIV в. отсутствовало догматическое обоснование момента световой энергии. Подобно этому, до настоящего времени нет догматического определения софийного и

<sup>1</sup> См.: Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 58.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 746.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 221

номатического начал. Конспективно обозначив место этих двух последних в триадологии, Лосев переходит к выяснению важнейшего вопроса о соотношении имени и сущности. Философ рассматривает три возможных соотношения: имя тождественно с сущностью; имя отлично от сущности; имя и тождественно и отлично одновременно от сущности. Если имя *только* тождественно сущности, то тогда оно полностью сливается с ней. Такое отождествление ведет к абсолютному агностицизму, а в религиозном отношении — к атеизму. Если имя есть только имя и никак не относится к сущности, оно лишается своего значения, ибо имя предполагает отличное от него именуемое. Тогда имя становится простым субъективным звуком, безразличным в отношении предметности и случайным сочетанием букв. Таким образом, сущность и ее имя диалектически необходимо и тождественны и различны одновременно. Как «бытие» и «небытие» синтезируются в становлении, так диалектический синтез тождества и различия между сущностью и именем синтезируется в *энергию сущности*. Их тождество выражается в том, что имя неотделимо от сущности, а сущность является только в своем имени. Разделы IV и V лосевского текста посвящены непосредственно выяснению сущности Имени Божия, хотя по известным причинам Лосев Имя Божие именуется «именем сущности». Контекст позволяет выяснить непосредственное богословское значение дальнейших рассуждений философа. Имя сущности (Божие) *не есть тварное имя*. Имя — не имязвучие, но умная и смысловая энергия сущности. Разнозвучие в языках указывает лишь на разные аспекты одного и того же имени. «Если сущность — одна, то и имя ее одно»<sup>1</sup>. Имя сущности «присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией и изваянным, явленным ликом». Свое наивысшее выражение сущность находит в имени, которое изливает на тварь. Процесс именования становится процессом творения: творение происходит путем называния имен, называть для сущности (Бога) — значит сотворить, помянуть — значит спасти. Ниже Лосев рассматривает диалектику сущности, ее имени и твари, указывая на имя как момент единства Бога и творения. «Имя сущности и имя твари принципиально одно и то же» — т. е. образ и подобие Божие в человеке. Но Богу имя присуще природно и по существу, а человеку энергично и идеально, «по благодати». Тогда «сущности имя свойственно всегда в бесконечной степени своего бытия, твари оно присуще *более или менее*, в той или иной *степени*»<sup>2</sup>. Кроме того Имя Божие неотделимо от Самого Бога, но отделимо от человека. Однако полное отделение имени сущности от твари «тождественно с уничтожением твари и превращением ее в ничто».

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 227.

<sup>2</sup> Там же. С. 228.



Общение сущности и инобытия возможно только в сфере *смысла, идеи, энергии*, т. е. в сфере имени. Это общение и есть само бытие для твари, ибо инобытие есть чистое ничто. Чем больше тварь общается с сущностью, чем больше человек приобщается к Богу, тем более интенсивно он существует и «чем менее общается, тем более уходит во тьму и более слабеет в смысле бытийственности». Итак, имя сущности есть «сфера общения сущности с инобытием, та сторона сущности, которая открыта для инобытия»<sup>1</sup>. Чем ближе человек приближается к Богу, тем более ему становится присущим Имя Божие, тварь все более и более «воплощает на себе это имя и все более и более свободно им пользуется». Таким образом, сущность и тварь объединяются через энергию имени. Есть лишь одно Исключение, где сущность и тварь отождествляются субстанциально — это общение становится возможным как следствие свободного акта любви Первосущности без всякой зависимости от инобытия. Ясно, что Лосев имеет в виду Боговоплощение Спасителя.

Имя соединяет сущность и тварь: с сущностью оно тождественно по факту и субстанции, но отлично по смыслу, идее, энергично; с тварью оно едино по смыслу и идее, но отлично по факту и субстанции. Отличное, но не отделимое от сущности имя есть ее *энергия*, притом *умная* энергия. В имени Лосев выделяет мифологичный, софийный (магический) и энологичный моменты. Наконец, имя является «мистической церковью»<sup>2</sup>.

\* \* \*

Имя Божие — объект молитвенного поклонения и умного созерцания в работах Лосева. В печатных работах, как мы видели выше, философ говорит о нем эзоповым языком, в докладах начала 1920-х гг. — прямо, сжато и конспективно. В разрозненных мыслях Лосева мы находим единую стройную систему восприятия имени как центра мироздания и всякой человеческой деятельности. Имя Божие, Имя Слова — квинтэссенция всего, что сказано Лосевым об имени вообще. В его постижении наиболее ощутима диалектика восприятия имени как мифа, символа и энергии. Философские воззрения Лосева на эти категории глубоко оригинальны, понимание энергии Божией порою значительно расширяет православную богословскую традицию, идущую от отцов-каппадокийцев и св. Григория Паламы. В «11 тезисах о Софии, Церкви, Имени» Лосев пишет: «Имя есть энергия Божия, мистическая церковь. То, что мы знаем о Боге». Имя неотделимо от существа Божия, но отлично от него<sup>3</sup>.

В Имени Божиим Лосев открывает три глубоко связанных значения: *эйдетическое, энергическое и телеологическое*. Первое из них опреде-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 229.

<sup>2</sup> Там же. С. 232.

<sup>3</sup> Там же. С. 25.

имет имя как идею, выражающую существо Божие. Имя Божие отождествляется со Славой, что так явственно выражено самим Спасителем в первосвященнической молитве на Тайной вечере: «Отче! Пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя... И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого *славою*, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира. Я открыл *Имя* Твое человекам...» (Ин. 17:1–26). Познание Имени есть любовь и соединение всех в единстве любви. «Я открыл Имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них...» Итак, Имя Божие как Слава и Свет приводит человека к богопознанию, единству в любви, т. е. к жизни вечной. Эйдетическое значение имени — это *познавательное-мистическое* значение.

Второе значение — *энергическое*: имя как действие и сила Божия. Именем Божиим можно благословлять, творить чудеса, получать посредством его помощь и защиту Божию. «*Имя есть универсальная энергия Божия, првосходящая все чудеса и силы*»<sup>1</sup>. В доказательство этих положений Лосев приводит десятки цитат из Евангелия, богослужебных книг, особенно «Триоди Постной», творений святых отцов.

Наконец, третье значение — *телеологическое* — говорит об Имени Божиим как светлом и Божественном бытии, к которому «движется всякое иное бытие и которое как бы издали руководит миром и привлекает его к себе». В этой бесконечной цели Лосев определяет различные степени: *предельную* (бесконечную) цель, освещающую все, что идет к ней. Об этой цели гласит литургический возглас «Во имя Отца и Сына и Св. Духа» и все несчетное число выражений «Имени ради» в христианских молитвословиях; цель, открывающую момент активного устремления к имени; цель служения имени и молитвы к нему.

Имя является, таким образом, основой религиозной жизни. Религия не есть мировоззрение, построение ума, продукт логических операций или морали. Религия «глубже и самого сознания, и самой животности, а именно, она есть просветление плоти и осмысление инстинкта, взаимодействие божественных и человеческих энергий, пост и молитва». Религия есть «устройство всей жизни», она энергична: объект (Божество) должен реально присутствовать в субъекте и действовать там. Религиозная жизнь — это излучение энергии Божией на душу. Подыскивая в богослужении термин для обозначения этой энергии Божией, которой живится религия, без которой она мертвое, пусть и величественное строение, Лосев не может найти ничего, кроме *имени*. Именно в нем обретается сосредоточие знания, силы и жизни в Боге. Отрицание имени как энергии сущности ведет к феноменализму, субъективизму и психологизму и в религии, и в философии. Если имя в молитве — только образ субъективных переживаний, только знак, указующий на Бога, но

<sup>1</sup> Там же. С. 27.



не связывающий нас с ним ни абсолютно, ни относительно — тогда молитва становится самообожествлением и идолопоклонством самому себе. Вслед за В. Ф. Кожевниковым Лосев утверждает, что «отрицание за именем объективно-мистической значимости ведет к номинализму, английскому субъективизму и сенсуализму, то есть к скептицизму, и крайнем и в лучшем случае — к кантианству и протестантизму»<sup>1</sup>.

Как и о. С. Булгаков, Лосев последовательно сближает темы имени, славы и софиологии. Наследуя Флоренскому, он определяет Софию как «не тварь, не мир и не мировую душу» Платона. Она «до всего этого». Она есть *тело Божие*. София не есть Бог, но в ней нет ничего, кроме Бога. Это «осуществленный и реально живущий Бог»<sup>2</sup>. Поскольку Церковь есть тело Божие, воплощенное и действующее в тварном бытии, то она есть София. Церковь есть собрание *во имя* Христово. Имя есть энергии Божия, мистическая Церковь — то, что мы знаем о Боге. Оно неотделимо от Существа Божия, но отлично от Него. Имя сближается с Софией. Таинства — это осуществление Церкви или «действие Софии о Имени Иисус Христове»<sup>3</sup>.

В тезисах Лосева мы находим оригинальное, базирующееся на святоотеческом, но не во всем следующее за ним понимание энергии Божией. Диалектика сущности и энергии Божией имеет философский аспект диалектики и сущности вообще. *Сущность* непознаваема и непостижима, у нее нет очертаний, о ней ничего нельзя сказать, даже существует она или нет. *Энергия* постижима, расчленима, созерцаема и именуема, она *идея* (в платоновском смысле) предмета. Энергия выражает сущность, она *символ*. Энергия сущности неотделима от самой сущности, но, с другой стороны, отлична от нее. Энергия сущности есть сама сущность. Теми же характеристиками, что и энергия, обладает имя.

С помощью платоновских категорий Лосев выстраивает антиномию Бога (полноты бытия) и твари (меона). «Ничто — привилегия твари», вслед за С. Н. Булгаковым повторяет он. В мире нет ничего, кроме божественных энергий. Только энергии и суть истинно сущее. Тварь есть ничто и потому не сущее. Но что же тогда такое конкретный мир вещей? Обращаясь к неоплатоническому учению об эманации и гностической теории эонов, Лосев говорит, что мир есть «как бы лестница разных степеней божественности».

В мире, во всяком живом организме и особенно в человеке присутствует *самостоятельная воля и энергия*, но все стремление этой тварной энергии состоит в уничтожении себя как отъединенной от Божества, отождествление себя с последним. В чем выражается стихия этой устремленности — тварных энергий к энергиям божественным? Где точка их

<sup>1</sup> Там же. С. 30.

<sup>2</sup> Там же. С. 23.

<sup>3</sup> Там же. С. 25.

соприкосновения? Ни тело, ни душа, ни ум с миром идей не могут выразить этой динамической встречи двух энергий. Наиболее конкретным понятием, выражающим это соединение, может стать, по Лосеву, только понятие *Имени Божия*. Имя Божие есть «наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, божественной и человеческой»<sup>1</sup>. Иисусова молитва, состоящая в призывании Имени Христова, в высочайшей степени совмещает глубочайшую, наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу и в то же время ее единственную цель — «сделать человека сосудом имени», то есть божественных энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме божественных энергий».

С тезисах докладов начала 1920-х гг. мы находим многочисленные определения Имени Божия, в которых Лосев с разной степенью отчетливости формулирует свои имяславские интуиции. Имя Божие есть «та энергия сущности Божией, которая дается человеку в функции активнo-жизненного преобразования его тварного существа»<sup>2</sup>. Имя обозначает энергию сущности, имена суть живые образы Божественных действий<sup>3</sup>. Имя — «это такая энергия сущности, к соучастию с которой по определению Божию сознательно-разумно привлечено и слабое, тварное человеческое существо»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Для Лосева, как уже отмечалось, имяславие было трудной и длительной школой не только в религии, но и в философии. Философским обоснованием имяславия Лосев считал *платонизм*, ибо он один является учением «об идее как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности». В платонизме Лосев находит воззрение о восхождении и энергийном излучении Божества. Диалектическое разделение эйдоса и меона, идеи и материи обязательно для платонизма. Имя в платонизме становится *явлением вещи*. «“Правильность” имени состоит в том, что оно показывает, какова сама вещь», — пишет Платон в «Кратиле» (428 e). В том же диалоге описывается творение имен из звуков и слогов, когда законодатель всматривается в эйдос предмета и создает имя в соответствии с ним. Имя в платонизме ни в коем случае не есть только фонетическое явление. «Прибавляется какая буква или отбрасывается, это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени сущность» (Кратил. 393 d). Может быть много имен различных по слогам и звукам, но по силе выражающих одно и то же. Именно высшая сила,

<sup>1</sup> Там же. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 49.

<sup>3</sup> Там же. С. 43.

<sup>4</sup> Там же. С. 35.



более могущественная, чем человек, соотносит имена и вещи, чтобы первые были необходимо правильны. Имя — это подражание сущности, не субъективная и предвзятая картина вещи. Оно учительное орудие, с помощью которого можно постигать мир. Итак, имя — это *явление идеальной сущности вещи*.

В платонизме Лосев находит не только мыслительный аппарат имени, славы, но и «философию подвига и реального обожения вместо отъединенно-теоретического исследования предмета»; идеальную диалектику против абстрактной метафизики; мистический символизм против всякого натурализма<sup>1</sup>.

Говоря о лосевском отношении к платонизму, необходимо указать на его амбивалентность. В «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев, вслед за анафемой V Вселенского собора — оригенизму, анафемой платонизму XI в. Иоанну Италу в 1076 г. и анафемой варлаамитов на Константинопольских соборах XIV в., придает анафеме платонизм как идейный источник всяких ересей. С другой стороны, в той же книге платонизм расценивается философом не просто высоко в историческом смысле («ослепительное» явление греческого языка), но и как «единственно самобытная форма философствования» вообще, не сводимая ни на мифологию, ни на религию, ни на науку<sup>2</sup>. Для того чтобы оставаться в границах философии, мыслить иначе чем по-платоновски нельзя. В этом «не только его [Платона] диалектика, но единственная философская заслуга». Это видимое противоречие двух позиций для Лосева не эклектика и не неизбежная констатация несовместимости античного и христианского Логоса, но последовательная позиция. Платонизм для философа — стержневая ось европейской культуры, но отождествление христианства и платонизма ведет к язычеству. Платонизм Лосев рассматривает не как гносеологическую технику, но как самую непосредственную онтологию. Лосев резко оспаривает распространенное понимание платонизма как принципиального дуализма, разделяющего две противоположные субстанции: идею и материю. У Лосева платонизм, напротив, является *субстанциальным монизмом*. Идея и материя Платона — это разные уровни одного и того же бытия. Дуалистическое понимание платонизма не адекватно. Византийское неприятие Академии обусловлено этим неправомерным истолкованием учения Платона<sup>3</sup>. В то же время Лосев следует традиции В. Соловьева и Е. Трубецкого: Платон не смог перейти в область сверхчеловеческого и даже удержаться на уже достигнутой высоте собственного философского прозрения. Платону недоставало От-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 33.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 237.

<sup>3</sup> Гоготишвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 940–941.

кровения, которое могло быть даровано только Богом. Платонизм постигает трагическая судьба. Социальное учение Платона (платонизм без Откровения) и есть философское самоубийство «божественного» мыслителя. Дialeктически-органическая цельность, единый лик и стиль Платона вовсе не в метафизике, дуализме и проч. Он «апологет монаха и философ полиции, защитник рабства и мистического коммунизма, профессор догматического богословия, гонитель искусств и наук, заклятый враг семьи и брака, душитель любви и женский эмансипатор, мистик-экстатик и блестящий художник, проповедник казармы, аборт, детоубийства, музыкального воспитания души, педераст, моралист, строжайший аскет и диалектик — вот что такое Платон»<sup>1</sup>.

И все же платонизм, и в частности учение об идеях, абсолютно необходим не только в философии, но и в мифологии и в любой области человеческого знания. Рассуждая в «Диалектике мифа» о категориях пространства, времени и вечности, о движении тел с бесконечно большой скоростью, когда они сразу везде и нигде, он обретает в них вечность платоновских идей как царства абсолютных целей, но мыслимых только лишь как *тело*, движущееся с бесконечно большой скоростью. «И поэтому, — восклицает упоенно Лосев, — если хотите, платонизм есть просто отдел физики или физика есть отдел платонизма (это одно и то же)»<sup>2</sup>.

Итак, платонизм выступает философским основанием имяславия хотя бы потому, что система Платона — единственная система философствования вообще.

\* \* \*

Богословские истоки оноματοдоксии Лосев обретает во всем православном предании: христианин, знающий Библию и творения Отцов Церкви просто не может не быть имяславцем. В своих докладах философ обращается к Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, богословскому наследию отцов-каппадокийцев, Дионисия Ареопагита, св. Григория Паламы. Для Лосева ясно, что имяславие является «одним из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающихся в особом почитании Имени Божия как необходимого догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии»<sup>3</sup>.

Уже в Ветхом Завете имяславие обнаруживается как неотъемлемая черта многих его текстов. Здесь Имя Божие является Его силой и энергией, неотделимо от Самого Бога. Обращаясь ко многим библейским

<sup>1</sup> Там же. С. 904.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 90.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 7



текстам (прежде всего к Исходу, Второзаконию, Псалтири), Лосев раскрывает ветхозаветное понимание Имени Божия, в котором оно предстает вечным, святым, славным и страшным. Оно величественно по всей земле, благословенно во веки веков. Им достигается искупление, ему поклоняется вся земля. Лосев утверждает, что для Ветхого Завета служение Богу — это служение Его Имени.

Новый Завет также полон мистики Имени. Вера в Имя Божие, согласно 1 Ин. 3:23, — это заповедь. Именем Божиим совершаются таинства, содевается само спасение. Само греческое выражение «именем» (ἐν ὀνόματι), столь характерное для Нового Завета, указывает, что имя является определенным местопребыванием божественных энергий, что погружение в него всякого тварного бытия приводит к просветлению и спасению последнего<sup>1</sup>.

Выраженное в Библии мистическое обоснование имяславия всегда сохранялось Церковью, тысячи святоотеческих текстов свидетельствуют о том, что оно оставалось непоколебимой истиной на протяжении столетий. «Представителями» имяславия Лосев называет апостола Ерма, Иустина Философа, Иоанна Златоуста, Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Исихия Иерусалимского, Феодора Студита, Максима Исповедника и Григория Синаита. Однако свое первое догматическое прояснение учение получило в евномиянских спорах о границах богопознания IV в.

В нескольких своих докладах Лосев подробно разбирает полемику Евномия и отцов-каппадокийцев на основании «Опровержений» Василия Великого и Григория Нисского и сохранившихся в их книгах цитат двух «Апологий» Евномия. Философ видит в учении Евномия полнейший объективизм, основанный на логике Аристотеля. Евномий утверждает, что имена обозначают самую сущность, ибо кроме сущности ничего не существует. Имена, таким образом, исчерпывают всю сущность. Так, если имя Бога — «Нерожденный» и это имя описывает собой всю божественную природу, а Сын рожден, то Он не Бог: не единосущен и не подобен Отцу. Впоследствии Евномий разрабатывает специальную теорию имен, согласно которой Бог, творя мир, выразил свою премудрость в наречении имен, которые точно выражают сущность предмета. По своей благодати Он сообщил человеку эти имена, а через них и сущность вещей. Тогда имена не изобретение человека, а богооткровенные истины. Имена неизменны, и Бог вкладывает их в душу каждого человека в виде семян, из которых потом развиваются слова по природе, а не по человеческому произволу.

В учении Евномия без труда угадывается влияние платоновского «Кратила» и теории стоиков о семенных логосах. Совершенно с иной позиции подходит к решению вопроса Василий Великий — первый критик Евномия. Лосев замечает, что у каппадокийцев присутствует иное воз-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 8

зрение на само бытие. Если на основании аристотелевой логики арианство приходит к противоречию между рожденностью и божественностью Сына, то Василий Великий, оперируя понятиями диалектически, а не формально-аналитически, из этого противоречия выходит. Имя, по Василию, не обозначает самой сущности, ибо сущность непостижима, но лишь свойство предмета, ипостась. Человеческий разум наделен способностью *примышления*, с помощью которого и создаются имена. Исследователь-позитивист отсюда может сделать вывод (как это и произошло в работах Троицкого), что Василий Великий защищает человеческую субъективность и утверждает, что субъективны и имена. «Но это ужасная грубость!» — восклицает Лосев<sup>1</sup>. Да, разум не пассивно отраженная картина мира и Бога, но «активная жизнь в союзе с миром и Богом, сплетение субъекта и объекта и утверждение их взаимного воздействия». Тогда имена не субъективны, но являются результатом примышления, которое открывает объективный мир Божества. Василий Великий говорит, что имена употребляются людьми к познанию и различению сущностей. Имена Божии обладают символической полнотой. Имена — «живые идеи вещей, а по отношению к Богу — живые образы божественных действий»<sup>2</sup>. Имя обозначает энергию сущности.

Еще более содержательный ответ Евномию дает Григорий Нисский. Продолжая мысль Василия Великого, он более выпукло указывает на невозможность обозначения именем сущности, которая выше познания и именования. Само имя требует неименуемости. Имя возможно только при участии человеческого разума, то есть при условии примышления, так как сам Бог в именах не нуждается. Учение св. Григория об именах Лосев определяет как «учение об арене встречи двух энергий: человек именует, а действует Бог в своей энергии»<sup>3</sup>. Энергия сущности и примышление, то есть субъективное ее уразумение, необходимо связаны между собой. Отрицая примышление в именах, как это делает Евномий, богослов обязательно впадет в магизм, ибо тогда все имена в самих звуках и слогах получают силу и природу предмета. В имени Лосев, в соответствии с учением Григория Нисского, выделяет две сферы: *объективную*, являющую единение энергии сущности и вмещение ее человеком в свое познание, и *субъективную и случайную*, заключающую в себе внешнюю звуковую сторону имени.

Рассмотрев данные аспекты учений участников споров, Лосев приходит к выводу, что и Евномий, и каппадокийцы одинаково сознают объективность имени. У них нет и доли новоевропейской тенденции разделить знание и бытие, наделив первое чертами чистой субъективности. Сущее дано в явлении, сущность — в имени, таково общее воз-

<sup>1</sup> Там же. С. 41

<sup>2</sup> Там же. С. 42

<sup>3</sup> Там же. С. 43



зрение античной и патристической эпох. Позднейшее сомнение в этом основополагающем гносеологическом принципе древности приводит к противостоянию материализма и абстрактного спиритуализма, к позитивизму и имяборчеству. Однако их вовсе нет в учении каппадокийцев, которые в объективности имен не сомневаются, но отстаивают права человеческого примышления. Неправославны в учении Евномия его аристотелизм, аналитика и рационализм, которые критикуются каппадокийцами, по мнению Лосева, на основании платонизма. Но обща для всех полемистов мысль о проявлении в именах известной премудрости Божией.

При позитивистском подходе легко извратить учение Василия Великого и Григория Нисского, а примышление понять чисто субъективно. Тогда имяславцы окажутся евномиянами, а Григорий Нисский их ниспровергателем. Однако такое прочтение полностью игнорирует основную проблему спора IV в., который касался гносеологических вопросов только опосредованно. Сущность спора об именах касалась не самих имен и их объективности, в признании которой были едины все участники, но способа «узрения бытия через имя, способа употребления разума в имени»<sup>1</sup>. В спорах было выяснено, что имя обозначает энергию сущности, что имена необходимы для конкретного религиозного сознания. Но в них мы не встретим конкретных рассуждений на тему: есть ли Имя Божие Сам Бог? — так как евномиянские споры были посвящены другому вопросу.

Подробным образом Лосев рассматривает и учение о Божественных именах *Дионисия Ареопагита*, который в докладах философа предстает как несомненный «имяславец». Судьба ареопагитских штудий Лосева была трагична. Творения великого богослова IV в. оказались очень близки мыслителю своей пограничностью с неоплатонизмом и тончайшей диалектикой. Дважды Лосев переводил с греческого важнейший трактат Дионисия «Таинственное богословие». Первый перевод частично исчез после ареста философа в 1930-м г., второй, сделанный Лосевым после возвращения из лагерей, погиб во время взрыва фугасной бомбы, уничтожившей дом мыслителя во время войны. Третий раз философ не решился переводить творения Дионисия, видя в гибели переводов Божию волю, но до конца жизни сохранил глубокую любовь к наследию автора корпуса «Ареопагитик». В своих имяславских докладах 1920-х гг. Лосев многократно обращается к Дионисию, два из них посвящены ему специально. В первом из них («О сущности и энергии») он рассматривает апофатизм Дионисия, находя, что богослов вовсе не стремится остановиться на «отрицательном» описании Божественной сущности, так как это приводит не только к агностицизму, но и к атеизму. Абсолютный апофатизм — «это отрицание откровения, богоявления, не говоря уже о Церкви, о таинстве и молитве»<sup>2</sup>. Бог, Который выше всех, выше любого

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 75.

начала и самой божественности и благодати, подражания, достижения и существования, являет себя миру. Это явление совершается в недрах Самой сущности, не переходя в инобытие: оно инобытие смысла, но не факта — это энергия Божия. Энергия неотделима от существа Бога и потому есть сам Бог. Но энергия отличается от самой сущности, и потому Бог не есть Его энергия, сама сущность не есть энергия сущности. Энергия есть свет существа Божия.

Дионисий не ставит вопрос об именах Божиих в имяславском смысле, — замечает Лосев в своем втором докладе («Дионисий Ареопагит. Заметки»), — но «имяславию» вытекает из основных предпосылок его учения<sup>1</sup>. Энергия неотделима от Сущности и есть Сам Бог. Но Дионисий говорит, что в молитве, которая обязательно наполнена именованиями Божиими, мы «осеяемся сиянием Божественных лучей», то есть светом-энергией Божией. Тогда можно сделать вывод, что имена, по Дионисию, суть Сам Бог. «Тут-то наше дерзание». Хотя этого утверждения и нет у Дионисия, но он называет Божественные имена «богоименными изваяниями», отличая их от звуков, букв и даже символов. Имена — это образы и «субстанциально-видимые изъяснительные смыслы», подобия «статуй для бытия»<sup>2</sup>. Они, умный свет, а значит, энергия Божия.

Среди важнейших догматических движений Древней Церкви, стоящих в непосредственной близости к имяславию, Лосев называет иконоборческие споры VIII–IX веков. В этой связи характерно понимание Лосевым *иконы*, которая является не просто изображением святого, но его запечатленной энергией. Икона излучает благодать, свойственную самому святому. Икона должна быть написана так, чтобы «сущность явилась именно как субстанция». В иконе субстанциальное тождество изображения и изображаемого. Икона — символ в лосевском понимании, то есть субстанциальное тождество, тождество не только видимое, но и такое, которое «дает изображению *действовать* теми же энергиями, что и изображаемое». Такое субстанциальное тождество есть только в иконе и *имени* — этом первоначальном иконном образе. Несубстанциальное тождество изображения и изображаемого существует в каждом художественном произведении. Это тождество метафорическое, но не энергийное и символическое в лосевском смысле этого слова<sup>3</sup>.

Такое понимание иконы сформировалось, по мысли философа, именно в иконоборческий период. Тогда столкнулись два мировоззрения, изначально противостоявшие друг другу. В то время, так же как и в XX веке, наличествовали два направления мысли: исповадавшее субъективистски-психологический релятивизм и являвшееся объективно-конкретным идеализмом. Иконоборцы на основании философских и богословских выводов

<sup>1</sup> Там же. С. 81.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

<sup>3</sup> Там же. С. 498.



делали утверждение о невозможности описания Бога, а значит — не возможности образа. В иконопочитании они находили ересь арианства (икона описывает сущность Христа, а по Арию Христос — тварь и подлежит описанию), а также несторианства (икона описывает только человеческую природу Христа, а по Несторию между двумя природами Христа нет ипостасного единства) или монофизитства (икона сливает обе природы Христа, описывая их, а Евтихий учит о поглощенности человеческой природы Христа Его Божеством). К тому же иконопочитание есть языческое суеверие, прикрывающее неверие в воскресение из мертвых. По мнению Лосева, иконоборчество вполне по-православному решает тринитарный и христологический вопросы. Суть споров чисто гносеологическая: возможна ли икона как отображение Божества или нет? Имеют ли объективную значимость чувственные образы человеческой психики и творчества или нет? То есть вновь возрождается вопрос о «примыслении», поставленный каппадокийцами в IV веке.

Средоточием древнего имяславия на протяжении веков являлось мистическое учение восточного монашества об Иисусовой молитве, которое, по мысли Лосева, есть не что иное, как учение о единении с Богом через Его имя. Понимание Иисусовой молитвы было поставлено в центр внимания Константинопольских соборов XIV в., где древний исихазм столкнулся с рационалистическим воззрением Варлаама и Акиндина. Эти двое утверждали, что Фаворский свет, озаривший Христа во время Преображения, как и тот свет, который монахи созерцали во время «умного делания», является тварным светом — но никак не Сам Бог. В доказательство они ссылались на многочисленные библейские и святоотеческие тексты о непостижимости Божественной сущности. Св. Григорий Палама, вставший во главе православной партии, учил, что подобное истолкование свидетельствует о недостатке веры, ибо «Бог, который никак не является человеком, вовсе не Бог», и в таком случае «не может быть речи ни о Церкви и собственно религии, ни об откровении Божиим»<sup>1</sup>. Фаворский свет — это энергия Сущности, неразрывная с самой Сущностью, и потому Сам Бог.

Рассматривая суть паламитских споров, Лосев приходит к выводу, что в них столкнулись два основных направления человеческой мысли вообще: *субъективистской психологии*, которая превращает всякий объект в субъективное и только относительно значимое переживание, и *строгой объективистской позиции*, обоснованной «с точки зрения вечных идей», которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний.

Исихазм разработал учение об Иисусовой молитве, которое предполагало несколько степеней восхождения: первоначальная *словесная* молитва сменяется *умной* и, наконец, *сердечной*: кульминацией «умного делания» является схождение ума в сердце. Тогда гаснут все относящиеся

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 9.

к Богу единичные образы и мысли, и «Имя Иисусово сияет во внутреннем человеке во всей своей яркости и силе»<sup>1</sup>.

Таким образом, в процессе всей церковной истории Лосев указывает на основополагающее значение Имени Божия и не устает утверждать, что *«вопрос об Имени — основной в Церкви, и он поднимался много раз»*<sup>2</sup>.

\* \* \*

Выяснив отношение Лосева к основным догматическим спорам, не составляет труда определить и его восприятие афонских событий 1910-х годов. Целиком и полностью он стоит на стороне имяславцев, хотя понимание споров сохраняет у философа ряд своеобразных оттенков. В контекстах докладов мы находим оценки Лосевым основных произведений схимонаха Илариона и о. Антония (Булатовича), анализ деятельности арх. Антония (Храповицкого) и Никона (Рождественского), наконец, хронологию событий с четкими мировоззренческими акцентами. Данные материалы позволяют выяснить степень вовлеченности Лосева в обсуждение афонского спора и его отношение к конкретным их участникам. Много внимания уделяет философ основополагающей книге «На горах Кавказа», в которой указывает на темы антропологии, условий богообщения и «умной молитвы» и непосредственно учение об имени. Книгу «На горах Кавказа» он считает исключительно важным событием в духовной жизни России. На всю русскую литературу XIX в. насчитывается лишь несколько по-настоящему «благодатных» произведений, которые принадлежат двум-трем духовным лицам, а из светских писателей одному Достоевскому. «Все остальное — мелкие и пошлые страстишки и западный блуд замороженных душ»<sup>3</sup>. Новоевропейскому уму «непонятны речи о безмолвии и пустыне», современный человек «ищет пестрого разнообразия и суеты», но и в книге «На горах Кавказа» Лосев находит отблески вечного непреходящего света православного предания, которые, однако, перемежаются с позитивистскими уклонениями автора. Наименее удачной частью книги философ считает антропологию о. Илариона, в которой «антично-патристическое учение путается с атеистической психологией «нового времени» и ее терминологией». Учение об имени, содержащееся в произведении кавказского схимника, является, наоборот, «чистейшим образцом восточной святоотеческой мистики, восходящим через паламитов и исихастов, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Дионисия Ареопажита, Григория Нисского к неоплатонизму и Платону»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Там же. С. 51.

<sup>4</sup> Там же. С. 55.



С грустью Лосев констатирует, что православная мистика абсолютно неизвестна не только современному обывателю, но и представителям богословских школ. «Мы изучали всякую мистику: индийскую через английские прозаизмы, германскую, в основе языческую, католическую, пребывающую в прелести видений и истерических самогипнозов. Но мало изучали православную»<sup>1</sup>.

Позицию Св. Синода в афонском деле Лосев оценивает крайне отрицательно: «Епископ Никон и Синодское послание признали, что Имя Божие есть только звук. У Бога нет имени. Все имена смертны»<sup>2</sup>. Пассивно примкнувшее к осуждению русское общество и церковные массы поставили под вопрос свою православность. Можно задать «последний вопрос нашему обществу и Церкви: позитивизм или религия?»<sup>3</sup>. Причину возникновения разномыслия в церковном обществе по вопросу об Имени Божием Лосев видит в компромиссе самой Церкви с различными нерелигиозными, атеистическими и позитивистскими направлениями западной мысли, с помощью которых она «искала способа подтвердить догматику... чтобы тем самым завоевать симпатии публики, которая или уже достаточно удалилась от Церкви, или еще только имела намерение удалиться»<sup>3</sup>. В книге «На горах Кавказа» возобновились древние споры, связавшие афонскую полемику с проблемой иконопочитания и вопросом о божественности Фаворского света. В произведении о. Иларины с особой убежденностью подчеркивалось, что вне Имени Иисуса никакое спасение ни для монаха, ни для мирянина невозможно. Эта книга не пробудила никакого отклика в русском обществе, и единственным местом, где она произвела сильное впечатление, стал Афон, в котором образовались две враждебные друг другу партии, аналогичные партиям иконопочитателей и иконоборцев, паламитов и варлаамитов. Имяборцы (а в их состав вошли преимущественно представители монашеской администрации) стояли на позиции, что Имя Божие есть только пустой звук и не стоит ни в каком отношении к Самому Богу; что у имени то же начало, что и у всего тварного, и обожествление его есть пантеизм и магия. Имяславцы в противовес утверждали, что в Имени Божием пребывает энергия Бога, неотделимая от Его Сущности, и потому Имя не может быть тварным. К 1912–1913 гг. стали явными связи имяславия с сихастским движением XIV в., споры приобрели определенный размах. После двух грамот константинопольских патриархов и Послания Св. Синода дело было «завершено чисто полицейскими мероприятиями». Синод принял «двусмысленное решение, пронизанное сильным номинализмом и позитивным сенсуализмом в старинном английском духе»<sup>4</sup>. До конца вопрос об Имени

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 55.

<sup>2</sup> Там же. С. 49.

<sup>3</sup> Там же. С. 11.

<sup>4</sup> Там же. С. 13.

Божием остался совершенно непроявленным и запутанным для церковных властей. Различные архиереи по-разному разрешали его в своих епархиях: одни относились к имяславцам как к еретикам, другие (московский митрополит Макарий и независимо от него киевский митрополит Флавиан) предписывали снова принимать афонцев в монастыри без покаяния, так как их учение приемлемо для православных. Однако официально прещение с имяславцев так и не было снято. Поместный собор, все время откладывая афонское дело, так и не успел его рассмотреть. Наконец Патриарх Тихон «принял весьма дипломатическое решение, достаточно любезное для имяславцев, совершив даже вместе с ними богослужение». Однако при этом он не отменил открыто прежнего осуждения. Такой подход Лосев называет «в высшей степени антицерковным», ибо в нем догматическое учение приносится в жертву церковной политике. Ни в одном из российских официальных церковных кругов не возникло желания серьезно поставить этот «важный и вечный для Православия вопрос»<sup>1</sup>. Единственным исключением стали некоторые представители интеллигенции, не связанные с «церковной бюрократией» и выразившие живой интерес к мистике православного Востока. Ими были собраны «обширные патристические, литургические и религиозно-философские материалы и представлен целый ряд научно-популярных статей, которые, к сожалению, по цензурным условиям нашего времени не могут быть опубликованы в России»<sup>2</sup>, — такими словами Лосев заканчивает свою статью «Имяславие» для немецкого издательства в начале 1920-х гг.

\* \* \*

Вопрос об Имени Божием носит, по твердому убеждению Лосева, непреходящее богословское и философское значение. В имяславии «сгущены все основные проблемы религии и философии»<sup>3</sup>. Вопрос об Имени в предельной конкретности ставит человека перед выбором: «если вы признаете, что имя есть только звук, а не Сам Бог, то вы не можете быть православным». Православие не абстрактная модель, оно избегает двух крайностей (агностицизма и рационализма), являясь мистическим символизмом. Объективное православие «гонит отъединенную, несоборную, субъективную личность». Сказав, что Имя Божие не Бог, «вы разрушаете один из этих устоев или все сразу»<sup>4</sup>. И потому всякому христианину теперь нужно выбирать: православный ли он в действительности или только по названию.

<sup>1</sup> Там же. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

<sup>4</sup> Там же. С. 50.



При систематическом рассмотрении имяславие содержит три уровня, которые Лосев отдельно или сообща стремится изучить во всех своих произведениях: *опытно-мистический, философско-диалектический, научно-аналитический*.

*Опытно-мистический* (то есть богословский) аспект отвергает как абсолютный апофатизм, так и религиозный рационализм. Вместо этих ересей он предлагает *абсолютный символизм*, то есть учение, согласно которому «сама по себе непостижимая Божественная Сущность является и открывается в определенных ликах». Фактически все особенности абсолютного символизма сводимы к православному учению о молитве: Божественная Сущность не сообщается человеку, но в молитве ему сообщается Божественная энергия, высочайшая из которых — Имя Божие. «Бог и человек владеют одним и тем же именем, но имя это в одном случае неразрушимое абсолютно, а в другом — колеблется, пробуждается и сияет мерцающим светом». Соединение человека с Богом, «обожение» и есть его связь со световыми энергиями и именем. Как энергия Божия Имя есть Сам Бог и, при сообщении его человеку, в нем также действует Бог. Такое обожение возможно, естественно, не по природе (тогда это был бы пантеизм), но по благодати и причастию. «Если же Имя — не Бог, то и молитва не есть общение с Богом, но общение с чем-то тварным»<sup>1</sup>. Итак, Имя Божие есть Бог как неразрывная с самой сущностью энергия. Однако Бог отличен от своих энергий и Имени, и потому «Бог не есть ни Свое Имя, ни имя вообще». Как видим, Лосев приходит к антиномии, выраженной о. Павлом Флоренским, расширяя ее до следующего выражения: «Энергия есть Сам Бог, но Бог не есть энергия».

Ко всему прочему, имяславие обосновывает и объясняет православную догматику в целом, ибо всякий догмат есть откровение Божества в мире, а откровение предполагает Божественную энергию.

Говоря о *философско-диалектическом* уровне имяславия, Лосев утверждает, что оно возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла. В нем исключены любые формально-логические системы аристотелизма, сенсуализма, рационализма, кантианства и любая абстрактно-метафизическая модель картезианского или лейбнизианского толка. Философская цель имяславия в «диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т. д.». Имяславие и есть строжайше выводимая система категорий, которая, соединяясь с непосредственной мистикой и молитвой, является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма». Вся новая европейская метафизика в сравнении с ним — это «жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

Оригинален научно-аналитический уровень имяславия, выводимый Лосевым. Имяславие должно выражаться в нем рядом математических конструкций, подобно тому как неоплатонизм тоже есть «мистико-математическая теория». Такой теоретической опорой имяславия является учение Г. Кантора и его современных последователей о множествах с понятиями «актуальная бесконечность», «мощность», «парадокс». Также теоретической основой имяславия может выступить современная феноменология, которая «с большим успехом освободила логику от накопившихся в ней натуралистических и абстрактно-метафизических предрассудков и далеко превзошла все прежние туманные представления об идеальной и символической природе имени»<sup>1</sup>.

Имяславие представляет весь мир как «своего рода законченное имя» и в связи с этим отвергает ряд научных мифов. Например, концепция о пространственной и временной бесконечности мира и механика Ньютона для него — нигилистический произвол нового времени, гипостазирующий абстрактные понятия и законы и подчиняющий им мировое целое. Такой же абстракцией является классическая химия, учения об электрической природе материи и неизменности элементов. Имяславие, напротив, провозглашает пространственную и временную конечность мира, реальность неоднородных пространств, пользуется теорией относительности и даже заимствует с помощью современной математики алхимию и астрологию.

Подводя итог в докладе «Краткая история имяславия»<sup>2</sup>, Лосев задается вопросом: что значит быть имяславцем? В религиозном отношении имяславие — это мистическое мироощущение, указующее на вездиприсутствие Божие, мистический культ и символизм, пост и «умное делание». В философии имяславие трансформируется в чистейшую диалектику, отвергающую эмпиризм, рационализм, всю новоевропейскую гносеологию и кантианский трансцендентализм. В науке имяславие требует: для астрономии — признания учения о конечности мироздания и относительности пространства; для химии — учения о превращаемости элементов (то есть возвращения к принципам средневековой алхимии); для биологии — учения об идеальных формах жизни (символический органицизм).

Центральным текстом для выяснения богословской составляющей учения А. Ф. Лосева об имени являются «Тезисы об Имени Божиим»<sup>3</sup>, направленные философом в 1923 г. о. П. Флоренскому. Неизвестна оценка последним положений молодого имяславца, хотя именно с просьбой проверить и исправить их обратился к Флоренскому Лосев. Данные тезисы содержат в себе исправления, принадлежащие о. Иринею (Цурикову) — в прошлом соборному старцу афонского Андреевского скита. В письме Флоренскому Лосев свидетельствует, что у него написаны также и «чисто

<sup>1</sup> Там же. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 71–72.

<sup>3</sup> Там же. С. 56–61.



философские тезисы имяславия», которые, как можно предполагать, в дальнейшем были развиты в книгах «Философия имени», «Вещь и имя», «Диалектика мифа».

Первым и главным положением «Тезисов» является утверждение, что *«Имя Божие — энергия Сущности Божией»*. Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет и всемогущая Сила Существа Божия, проявляющиеся в конечном существе мира и человека. В Имени раскрывается полнота совершенства Бога, данная как бесконечная цель для стремления твари к Творцу. Имя Божие неотделимо от Существа Божия, как неотделимы Свет, Сила, Совершенство и прочие свойства Божии. Значит, Имя Божие есть Сам Бог.

Имена Божии — это таинственные символы реального действия Бога. Сам Бог — не имя. Он выше всякого имени, то есть выше любого познания человеческого и ангельского. Имя Божие — это явление («откровение» — пометка о. Иринея) миру и человеку непостижимой Сущности Божией, которая принимает доступные человеческому уму формы видимого мира. Имена таят в себе символическую природу, указывающую на бесконечность Божественной Сущности. Они — Сам Бог в своем явлении твари. По своему бытию имена неотделимы от Существа Божия, но для человеческого познания они *отделимы* (это слово зачеркнуто о. Иринеем и заменено выражением «разумеваемы верою»), ибо Бог *доступен* (о. Иринея заменяет это слово на: «вскрывается»), однако, в своих именах.

Имя Божие не есть «только» имя, то есть имязвучие и имяначертание. Сами звук и запись становятся носителями Имени Божия, и им следует воздавать поклонение наряду с мощами, иконами и святым крестом, то есть предметами «относительного» поклонения. Но *сущность* Имени не растворяется в них и требует не относительного, но безусловного поклонения и служения, как Сам Бог.

Наконец, Имя Божие является местом встречи Бога и человека. Именем мы очищаемся и спасаемся от грехов и совершаем таинства. Именем Божиим действенна вся Церковь как место нашего спасения. Не всякое именование действенно, но такое недейственное именование и не есть настоящее, истинное именование. Настоящее именование возможно при «активной вере и искренней преданности Богу». Чудеса и таинства творятся Именем Божиим, действенность Имени даруется Самим Богом. Но с Именем всегда связана и субъективная, активная вера именующего.

Итак, хотя само по себе Имя Божие и есть Сам Бог и потому *одноприродно*, когда оно действенно произносится человеком, то становится *двуприродным*, поскольку участвует тут и активность человека. Произносимое имя — «арена встречи божественных и человеческих энергий». Но энергийная активность человека сводится к принятию в свою душу божественных действий, человек делается лишь сосудом Имени Божия, но действует в таинстве и чуде Сам Бог в Своих именах и только Он.

\* \* \*

Рассмотренные произведения А. Ф. Лосева позволяют определить ту основополагающую роль, которую философ отводил имени в богословии, философии, науке и вообще человеческом бытии. Вопрос о действительности имен, их не мнимой связи с именуемым становится вопросом о возможности постижения мира вообще. Или Бог и мир как-то проявляются и открываются (тогда в религии возможны и необходимы культ, иконы, молитва, а в философии все теории, претендующие на объективное знание), или Бог и мир не проявляются никак: тогда о них нельзя сказать ничего, иконы становятся идолами, богослужение — театром, а молитва — самообольщением. Тогда водворяется полный и абсолютный позитивизм и атеизм.

Таким отвержением причастности Богу и миру человека и стало имяборчество, ибо «если какое-нибудь общение с Богом возможно, то Бог как-нибудь именуем, и тогда имена Божии не суть просто звуки, но сила и умное проявление Божие». Последовательное имяборчество как варлаамитство и иконоборчество, приводит к безбожию. Ни с православной, ни с религиозной, ни с просто реальной точки зрения нельзя сказать, что имена суть только мертвые звуки. «Имя вещи есть ее смысловая сила, а Имя Божие есть сила и энергия Божия». Этого-то и не сможет никогда признать имяборчество. Субъективная видимость света не помешала св. Григорию Паламе считать Свет нетварным и энергийно Самим Богом. Также ничто не может помешать и субъективную данность Имени видеть в звуках, буквах, в понимании и в переживании совместить с нетварной и божественной природой самого Имени по себе. Имя Божие, как всякая энергия Божия, *«неотделимо от существа Божия»* и потому *«есть Сам Бог, хотя Бог Сам по Себе и не есть ни имя вообще, ни Его собственное Имя»*<sup>1</sup>.

В одном ряду стоят учение о единосущии Бога Отца и Бога Сына (омоусианство), православное дифизитство, иконопочитание, исихазм и имяславие (ономатодоксия). Они — «единое православно-восточное, византийско-московское, мистико-символическое и диалектико-мифологическое учение и опыт». Им противостоят арианство, монофизитство, монофелитство, иконоборчество, варлаамитство и имяборчество (ономатомахия), которые суть «единое безбожное мировоззрение и опыт, которому трижды анафема да будет, купно с эллинством, латинством и западным возрожденским басурманством» — таково предельно выраженное исповедание Алексея Федоровича Лосева<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 899–900.

<sup>2</sup> Там же. С. 900.





## Заключение

Рассмотренные в работе материалы, авторами которых являются как самые значительные мыслители эпохи русского религиозно-философского возрождения, так и представители церковного мира, характеризуют афонские споры об Имени Божием 1912–1913 гг. как яркое явление в духовной и интеллектуальной жизни России, которое всколыхнуло все православное общество и послужило толчком к активной мыслительной деятельности многих его представителей.

Споры об Имени Божием, будучи глубоко укорененными в лоне православной богословской традиции, таили в себе огромное число и чисто философских вопрошаний, что понимали сами имяславцы, упоминая, что разбор богословской стороны споров может дать повод к перенесению суждений об Имени Божием «в самые присно-препеваемые глубины философии, психологии, онтологии, гносеологии и пр.»<sup>1</sup>. Если в трудах имяславцев и имяборцев эти «философские глубины» были несущественны или имели второстепенное значение, то для русских мыслителей свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосева, многих членов новоселовского «Кружка ищущих христианского просвещения» осознание «догмата об имяпочитании» протекало как в богословской, так и в философской перспективе.

Мы можем свидетельствовать об определенных умозрительных установках, которые приводили представителей имяславской и имяборческой партий к их богословским утверждениям, причем в свете изученных текстов становится явным, что рационалистическое восприятие действительности, граничащее с позитивизмом, схоластическое внесение «непререкаемых законов логики» в широту боговедения, приверженность психологическому и моралистическому пониманию догматической и мистической жизни Церкви часто приводили имяборцев к высказываниям, не согласующимся со святоотеческой традицией. Вместе с тем «философская беспомощность» трудов о. Антония (Булатовича) и некоторых других монахов-имяславцев давали, при определенном прочтении, «достаточный материал для обвинений в ересь, и уже не мнимых (имяславию), а в действительных»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Богословские труды. Сб. 33. М., 1997. С. 159.

<sup>2</sup> Флоренский П. А., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. Письмо № 74 (Флоренский — о. Антонию (Булатовичу). С. 135.

К числу важнейших выводов, которые делаются в исследовании, возможно отнести следующие:

1. Прочтение основных имяславских и имяборческих работ позволяет обнаружить различное понимание двумя партиями понятий «энергия Божия», «Божество», «Божественность» (Θεότης). Расхождение это исключительно существенно в «паламитском» контексте, ибо практически полностью соответствует, при всех оговорках и разъяснениях, аргументации св. Григория Паламы, с одной стороны, и Варлаама — с другой. Имяславцы истолковывали формулу «Имя Божие есть Бог» в смысле присутствия в Имени Божиим энергий Божиих, которые суть Бог. Потому Имя Божие, хотя и не может быть Богом по своим буквам и звукам, является Богом по энергии. Ряд апологетов имяборчества (например, С. Троицкий в ранних работах) соглашались с имяславцами относительно присутствия в Имени Божиим Божественных энергий и относительно возможности именования энергий термином Θεότης, но для всех без исключения имяборцев *энергии Божии не были Богом*. В качестве наиболее яркого примера возможно привести высказывание епископа Никона (Рождественского), адресованное о. Антонию (Булатовичу): «Значит, имя, по-вашему, по самому существу своему есть Сам Бог, но в то же время оно — не сущность Божия. Значит, оно есть нечто отличное от Бога. Значит, оно не есть Бог. Так требует неумолимый закон логики»<sup>1</sup>. Это «типичное антипаламитское рассуждение», как и многочисленные высказывания, подобные приведенному, которые принадлежали арх. Антонию (Храповицкому), С. Троицкому и др., наглядно доказывают, что противники имяславцев представляли себе Божественные энергии чем-то отличным от Бога, но «в отличие от антипаламитов XIV в. усваивали им название божественности. По сути такая позиция не отличается от латинского учения о тварной благодати, которое именно на фоне исихастских споров было осознано как важнейшее догматическое заблуждение. Таким образом, *попытка имяборцев снять с себя обвинения в ереси Варлаама и Акиндина привела только к окончательному удостоверению его справедливости*»<sup>2</sup>.

2. Почти до противоположности различно понимание имяславцами и имяборцами природы имен: реалистическое или номиналистическое. Философский вопрос: «онтологично и реалистично ли имя по своей природе, или же оно есть только условный знак, посредствующая сила»<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Прибавления к Церковным ведомостям. 1914. № 17.

<sup>2</sup> Лурье В. М. Послесловие и комментарии к кн: Иоанн Мейендорф, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 395.

<sup>3</sup> Постовалова В. И. Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания // Христианство и философия: Сб. докладов конференции. М., 2000. С. 135.



вставал во главу дискуссии. Для имяборцев имя «реально — ни духовно, ни материально — само по себе не существует... Такова его сущность».<sup>1</sup> Для них имя — условный знак, созданный самим человеком. Для имяславцев условный характер имели только звуки и буквы, с помощью которых Имя Божие выражается. Таким образом, в афонских спорах возрождался и еще один средневековый спор — спор реалистов и номиналистов.

3. Как смежное, но существенное замечание можно выделить и различное толкование спорящими сторонами божественности икон. Как самоочевидное имяборцами было воспринято католическое учение, согласно которому икона свята лишь по своему отношению к изображаемой Божественной реальности, сама же Божественная реальность в иконе не присутствует. Тридентский собор утвердил схоластическую доктрину о почитании икон, несмотря на заведомое отсутствие в них Божества. Православное учение, сформулированное в творениях св. Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина, преп. Феодора Студита, свидетельствует, что святость (божественность) иконы обусловлена присутствием в ней нетварных Божественных энергий, то есть святостью Самого Божества.

4. Формула «Имя Божие есть Бог», ставшая «камнем преткновения» для всех участников афонских споров, также оказалась различно воспринятой в имяславской монашеской, имяборствующей академической и религиозно-философской среде. Имяборцы критиковали формулу в смысле равенства подлежащего и сказуемого, в связи с чем делали обратное заключение, превращавшее имяславление в имябожие: Бог = Имени Божию. В то же время свящ. П. Флоренский и прот. С. Булгаков подчеркивали, что слово «есть» употребляется в этой формуле в смысле включения, а не в смысле равенства или тождества. По о. С. Булгакову, слово «Бог» в данной формуле является сказуемым и с некоторой приближенностью смысла может заменяться словом *божественно, божество*. «Есть Бог» означает не субстанциальное тождество, существующее между Существом Божиим и Именем Божиим, но «вхождение и пребывание Имени Божия в области божественного бытия»<sup>2</sup>. Выражение «Имя Божие есть Бог» принципиально *необратимо*, то есть не допускает прочтения: «Бог есть имя». Наиболее верной, согласно философам-имяславцам, оказывается следующая формула: *«Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя»*.

5. При изучении основных текстов имяборческой стороны обнаруживается колебание в основной богословской терминологии. Наиболее известным фактом является несогласованность утверждения С. Троицкого, что *«имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия, ...есть*

<sup>1</sup> Арх. Никон (Рождественский). Великое искушение около Имени Божия // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 20.

<sup>2</sup> Булгаков С., прот. Философия имени. М., 1997. С. 259.

*вечная, не отделимая от Бога энергия Божия...* К употребляемому в таком смысле слову «имя» приложимо наименование «Божество», — и заключения Послания Св. Синода, в котором говорится, что «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог; название предмета, а не сам предмет, а потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни *Божеством, потому что не есть и энергия Божия*»<sup>1</sup>.

Оценка «имяславия — имябожия» колеблется в трудах идеологов имяборчества от признания его учением «новоизмышленным» и «ни в каком Писании не имеющимся»<sup>2</sup> до нахождения в нем ереси Варлаама и «второй редакции евномианства» (за скобками остаются обвинения в хлыстовстве и пантеизме). Имяборцам чуждым обретенное в вопросе об Имени Божием «того нерва Церкви, в который сходятся все прочие нервы, — того догмата, в отрицании которого содержится отрицание всех догматов, — той святыни, которая лежит в основе всех святынь церковных»<sup>3</sup>, что было характерно для монахов-имяславцев и философов свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосева.

Диаметрально противоположно оценено философами-имяславцами и имяборцами единство вопроса об Имени Божием с древнейшими интуициями человечества, в связи с чем последние с откровенной насмешкой говорились о возможности обнаружения в афонских спорах «какого-то нового откровения и в то же время несознанной глубочайшей философской теории, нового платонизма, идеализма, реализма, мистицизма и проч. и проч.»<sup>4</sup>. Более того, без поддержки о. Антония (Булатовича) некоторыми «высокопросвещенными богословами» афонское имяславие было обречено стать учением невежественных монахов, обожествлявших само имя, то есть сами звуки и буквы слова «Иисус».

И философами-имяславцами, и некоторыми имяборцами (например, С. Троицким) признается возможность обращения при исследовании вопроса об именах к иудейскому культу имени (учению о Мемре), к восприятию божественных имен в исламе, индуизме, религиях неписменных народов. Но то, что о. П. Флоренским воспринимается как доказательство связи вопроса об Имени Божием с древнейшими религиозно-философскими интуициями человечества, для С. Троицкого имеет только отрицательное значение. «Имябожнические» воззрения являются господствующими в языческой религии и философии; они способствовали развитию

<sup>1</sup> Церковные ведомости. 1913. № 20.

<sup>2</sup> Антоний (Храповицкий), арх. Еще о книге схимника Илариона «На горах Кавказа» // Русский инок. 1912. № 10. С. 63.

<sup>3</sup> Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 288.

<sup>4</sup> Троицкий С. В. Афонская смута // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 20.



многобожия, идолопоклонства и магии. В лице своих «корифеев» Церкви всегда боролась с «ономологией», имевшей столь «вредное влияние на жизнь человечества и на религиозную жизнь в особенности»<sup>1</sup>.

6. Разность понимания природы имени мы находим и у имяславцев. Если о. Антоний (Булатович) четко разделяет Имя Божие и его звуковую оболочку («звуки по строению своему не суть ни существо, ни вещество, но дрожание воздушной волны, следовательно, о предложении сего колебания во Христа едва ли может быть речь... Звуки не суть принадлежность необходимая Имени Господня и вообще слова, ибо слово действует в уме и беззвучно»<sup>2</sup>), то в некоторых работах о. П. Флоренского возможно обнаружить мнение, что Имя Иисус есть Бог вместе со звуками его. Важно отметить, что нет однозначной убежденности, что Имя Божие является энергией Божией и у философов-имяславцев. Так, в «Философии имени» о. С. Булгакова мы находим постоянную и, видимо, сознательную диалектику понимания имени как энергии Божией и как *вместилища* энергии Божией (подобного иконе). В любом случае, важнейший в догматическом отношении вопрос — является ли имя энергией Божией, так и не получил окончательного единого ответа в имяславском лагере. Нужно подчеркнуть, что большинство имяславцев склонялось к его положительному решению.

7. Наконец, необходимо подчеркнуть различный «модус» имяславия в трудах свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосева. При рассмотрении работ свящ. П. Флоренского становится очевидным, что он являлся «имяславцем в крайней степени». Философия имени Флоренского была органично встроена в его учение об «энергийном символе, истолкована в излюбленной им терминологии синергии». Для о. П. Флоренского, а вслед за ним для прот. С. Булгакова и А. Ф. Лосева имяславские споры стали моментом открытия богословия свят. Григория Паламы и православного учения об энергиях Божиих. Таким образом, фундаментальные исследования исихастских споров XIV столетия, принадлежащие русским богословам XX столетия, в качестве одной из первых причин имеют афонские события 1912–1913 гг.

\* \* \*

Подводя итог сказанному, мы приходим к выводу, что имяславская тема, поднятая в 1910-е гг., остается отнюдь не исчерпанной ни в богословском, ни в философском смысле. Русская церковная наука конца XX столетия призвала к соборному изучению и обсуждению вопроса об

<sup>1</sup> Троицкий С. В. Учение Афонских ижебожников и его разбор // Миссионерское обозрение. 1914. № 2. С. 233.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Переписка с Новоселовым. Письмо № 31 (о. Антоний (Булатович) — свящ. Павлу Флоренскому). С. 78.

Имени Божиим, который включен в каталог тем Богословской синодальной комиссии Русской Православной Церкви. В перечень вопросов, входящих в тему «Афонский спор об Имени Божиим», предложенный для рассмотрения, помимо исторических, церковно-канонических и богословских пунктов включены и философские вопросы, как-то: «...6. Оценка сочинений священника Павла Флоренского, В. Ф. Эрна, протоиерея Сергия Булгакова, А. Ф. Лосева и др. по вопросам афонского спора; ...8. Философские учения об именах в связи с церковным учением об Имени Божиим»<sup>1</sup>.

В XX в. православная мысль осознала вопрос об Имени Божиим как существеннейшую тему догматического богословия. Согласно В. Н. Лосскому<sup>2</sup>, признанному одним из крупнейших русских богословов ушедшего столетия, догматический вопрос об Имени Божиим, о «словомысленном выражении («символе») Божества столь же важен, как и вопрос об иконах»<sup>3</sup>. Афонские споры имеют генетическую общность с полемикой о границах богопознания, возникшей в IV в. в связи с доктриной Евномия, богословием иконы (а следовательно, иконоборчеством VIII–IX вв.) и учением св. Григория Паламы, в котором центральными становятся темы благодати, молитвы и христианской антропологии (учение об уме и сердце, о «внутреннем человеке» и др.). Еще раз со всей определенностью следует подчеркнуть, что имяславский вопрос *еще не получил ответа* (точнее, духовно «очевидной» формулировки), в чем едины философы-имяславцы и не-имяборчествующие богословы.

Два течения в русском богословии, возникшие в связи с афонскими спорами, наглядно показали состояние религиозно-философской мысли в России начала XX столетия. Как две крайности, имяборчество и ра-

---

<sup>1</sup> Андроник (Трубацев), игумен. Афонский спор об Имени Божиим и его последующая судьба // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 268.

<sup>2</sup> Лосский Владимир Николаевич (1903–1958) — богослов, историк церкви, сын Н. О. Лосского. С 1920 по 1922 г. — студент Петроградского университета, с ноября 1922 г. — эмиграция (Прага, Париж, учеба в Сорбонне). Во время оккупации Франции Лосский — активный участник Сопротивления. Один из организаторов Французского православного института имени св. Дионисия, где им прочитаны курсы догматического богословия и церковной истории. С 1945 г. — член редакционной коллегии журнала «Живой Бог», с 1947 г. — участник ежегодной конференции англо-русского содружества им. св. Албания и преп. Сергия в Абингдоне. С 1953 г. — преподаватель догматического и сравнительного богословия на пастырских курсах при Русском западноевропейском патриаршем экзархате. Участник Августиновского конгресса в Париже в 1954 г., II Оксфордской конференции по патрологии в 1955 г. В 1956 г. Л. посетил Россию. Большинство работ Л. написано и опубликовано на французском языке.

<sup>3</sup> Письмо В. Н. Лосского митрополиту Вениамину (Федченкову) от 6/19 января 1937 г. Цит. по: *Иларион, схимонах*. На горах Кавказа. СПб., 1998. С. 929.



дикальное имяславие не смогли выразить догматической истины, которая может быть принята всей полнотой Церкви. Для В. Н. Лосского имяборчество, отрицающее самый вопрос о почитании Имени Божия, — это новое иконоборчество, рационализм, «видящий в религии только волевые отношения и слепой к природе (Божественной благодати)». Ярчайшим примером такого истолкования православной традиции стало богословие арх. Антония (Храповицкого), для которого нравственное понимание христианства было единственно возможным. «Имябожное» выражение имяславия, чуждое схимонаху Илариону и иеросхимонаху Антонию (Булатовичу), но воспринятое некоторыми философами-имяславцами, где сама звуковая материя («плоть» имени) становилась божественной по природе, являлась некоторой естественной силой, также оказалась вне святоотеческой традиции. Исключительно важно подчеркнуть, что крайнее имябожие «в широком смысле разворачивается как *софианство*, где смешивается Бог и тварь»<sup>1</sup>. Имяславие свящ. П. Флоренского и прот. С. Булакова оказывается, в некотором смысле, богословским основанием их софиологии.

Формула «Имя Божие есть Бог» не может восприниматься в качестве центрального вопрошания афонских споров. Наряду с ней, а также приведенной выше формулой свящ. П. Флоренского, существуют и другие, содержащие меньше недоумений. К их числу можно отнести «осторожную, еще слишком бледную» формулу арх. Феофана Полтавского: «*В Имени Божиим почит Божество*» (*Божественная энергия*).

По мнению В. Н. Лосского, выработка православной формулировки об истинном почитании Имени Божия, исполненной внутреннего опыта и духовно очевидной, может стать вторым «Торжеством Православия», которое способно привести к «явлению новых благодатных сил и святости» в Церкви.

В философском смысле уяснение места имяславских споров об Имени Божию в появлении оригинальной отечественной философии имени позволяет в новом ключе рассмотреть генезис и ход развития магистральных тем русской религиозной философии.



<sup>1</sup> Иларион, схимонах. На горах Кавказа. С. 930.









Иеросхимонах Антоний (Булатович)

## Афонское дело<sup>1</sup>

Афонская трагедия, разыгравшаяся на почве догматического спора за Имя Господне, есть позорнейшее проявление самого грубого посягательства и презрения самых основных, и международных, и личных прав.

Афон искони представлял из себя исключительно монашескую и совершенно автономную территорию, автономию которой одинаково чтили и недавние повелители страны — турки, и духовная власть — патриархи. Патриарх не осмеливался вмешиваться в самоуправление афонских монастырей, не считая себя вправе учреждать архиепископства или митрополии на Афоне, и довольствовался лишь номинальной властью архиепископа Святой Горы, звание которого носил, всеми же делами на Афоне практически правили представители 20 афонских монастырей, так называемый Кинот, а турки не только не вмешивались в управление, но не нарушали и освященных древностью обычных прав, не строили даже мечетей, не нарушали ни одной из древних привилегий Афона и даже представляли самим афонцам выбирать желательное для них лицо в каймакамы, т. е. губернаторы. Назначаемый турецким правительством с согласия Кинота и от Кинота получал жалованье, и даже в полицейском отношении имел право воздействия на лиц, принадлежащих к иноческим обителям, лишь по приглашению Кинота. Автономией пользовались и русские обители на Афоне. Пантелеймоновский монастырь был полноправным монастырем, принадлежал к числу тех 20 монастырей, между которыми разделена территория Афона. Он имел также своего представителя в Киноте. Андреевский же скит был зависим от греческого Ватопедского монастыря. Однако, подчиняясь Ватопедскому монастырю, Андреевский скит во внутренней жизни был автономен, ибо имел утвержденный этим господствующим монастырем скитский устав, так называемый кинонизм, определявший права самоуправления скита, и между прочим, по статье 4-й этого устава братии скита было предоставлено право сменять игумена простым большинством голосов в случае недовольства им.

<sup>1</sup> Печатается по: Антоний (Булатович), иеросхимонах. Афонское дело. Пг., 1917. Орфография приведена в соответствие с современными нормами.



Когда хульные выходки некоторых интеллигентных и полуинтеллигентных афонских иноков против Имени Иисуса вызвали религиозное волнение в Пантелеймоновском монастыре и когда хулителей взял под свое покровительство архиепископ Антоний и стал печатать их хулы в своем журнале «Русский инок» и к хулениям сих обезверившихся интеллигентов присовокупил и свои хулы на Имя Господне, как, например, что вера во Имя Иисуса как в Самого Бога на руку только хлыстам, которые назовут, например, какого-нибудь мужика Иисусом, а бабу «Богородицею» и будут сваливаться между собою (см. № 15 Р. И. за 1912 г.), тогда волнение на Афоне приняло особо острый характер. Но, увы, начальствующие лица почти все встали на сторону того властного в духовном мире лица, которого тогда прочили чуть ли не в российские патриархи. Так и в Андревском скиту игумен Иероним стал хулить Имя Иисусово, и не только хулить, но и пропагандировать эти хулы среди братий. Услыхав эти хулы на Имя Господа Иисуса из уст своего игумена, братия возмутилась против него и потребовала, чтобы он оставил игуменство. Игумен Иероним, который был *persona grata* в посольстве Константинопольском и был представлен к ордену Св. Анны (который и получил накануне своего смещения с игуменства), не захотел подчиниться воле братии и уступить власть другому лицу, но стал отстаивать свою власть, опираясь на поддержку правительственных русских лиц. В ответ на требование братии оставить игуменство он немедленно же обратился в посольство и в генеральное консульство в Солуни и послал на братию ложный донос, будто против него готовится в скиту бунт, и просил немедленной поддержки.

Но могла ли быть речь о бунте там, где игумен не назначен никакой высшей властью, но избран самим братством, которое имело право его сменять в случае недовольства простым большинством голосов? Однако посол Гирс столь горячо взял сторону Иеронима в этом, казалось бы, совершенно безразличном для русской политики деле, что прислал особого уполномоченного на Афон — вице-консула Щербину, который потребовал от лица императорского правительства, чтобы братия снова приняла смещенного Иеронима на игуменство и покорилась ему. Г. Щербина от имени императорского правительства заявил 22 января братии Андреевского скита, что правительство не признает нового игумена архимандрита Давида и смотрит на нас как на бунтовщиков. Но какую нужду могло иметь императорское правительство признавать или не признавать того или другого игумена в совершенно частном общежитии на чужой территории? Тем более что скит имел свою законную духовную власть, Ватопедский монастырь, и руководился в своей внутренней жизни данным ему этой властью уставом. Доселе никогда еще ни один избравшийся игумен не бывал утвержден ни константинопольским послом, ни российской правительственной властью, тем более что даже иноки афонские, а следовательно, сам игумен, не признавались в России монахами и не выключались из своего первобытного состояния.

Конечно, братия Андреевского скита не могла принять это требование Константинопольского посла, представлявшее собой посягательство на исконные, освященные обычаем и утвержденные церковной властью права, и отказалось исполнить требование, возведенное г. Щербиной. Тогда г. Щербина от лица императорского правительства заявил: «В таком случае мы вас предадим на растерзание грекам».

На место смещенного арх. Иеронима был выбран нами 10 января большинством 302 голосов против 70 престарелый и маститый подвижник арх. Давид, много лет подвизавшийся в затворе. Это избрание было утверждено Ватопедским монастырем официальной бумагой за № 15, 5 января 1913 г. Эта бумага гласила, что 19 января представители Ватопедского монастыря имели приехать в скит для совершения обряда постановления нового игумена в игуменскую форму (т.е. игуменское место в храме). Однако 19 января представители не приехали и уведомили другой официальной бумагой за № 21, что помехой этому явились какие-то телеграммы, полученные ими от ведомства иностранных дел, т. е., понимай, настояния нашей дипломатической власти.

Г. Щербина исполнил свое обещание предать нас на растерзание грекам, и благодаря его воздействию и интригам смещенного игумена греки отреклись от своего недавнего признания правильности выборов арх. Давида и с радостью пошли на тот путь гонения против русских иноков, который им показывал Иероним и на который поощрял их российский дипломатический представитель. Путь этот состоял в том, что иноков, не желавших Иеронима, последний оклеветывал в ереси. Видя усиленную поддержку, оказываемую Иерониму со стороны представителя императорского правительства, греческие власти, имевшие и другие причины благоволить Иерониму и отрекшись от своего недавнего признания, побуждаемые императорским уполномоченным, стали принимать против нас особо репрессивные меры, как против бунтовщиков, что, конечно, вполне соответствовало их древнему и затаенному русофобству.

Издавна враждуя против русских и всячески стараясь противодействовать умножению русского иночества на Афоне, они теперь получали неожиданную возможность, не боясь каких-либо политических осложнений со стороны России, но, наоборот, при явной поддержке российского правительства сразу избавиться от массы ненавистных для них иноков — россиян! Но на какой же почве могло осуществиться законное, так сказать, преследование русских иноков? То, что Иероним и посольство квалифицировали как преступление и бунт, а именно смещение с игуменства Иеронима, то на самом деле греками не могло быть признанным ни за бунт, ни за противозаконие и не могло служить достаточным поводом к репрессиям против иноков, ибо смена игуменов братией при полной автономии монастырей есть явление на Афоне обычное. Каждый монастырь пользуется полнейшей автономией, и Собор монастырей не имеет права вмешательства во внутреннюю жизнь обителей.



Поэтому необходимо было изобрести другой, более основательный повод, чтобы дать возможность афонскому Киноту вмешаться во внутреннюю жизнь Андреевского скита. Таким единственным поводом могло быть обвинение в ереси, и в этом навстречу грекам пошел вице-консул Щербина совместно с экс-игуменом Иеронимом. Последний оклеветал братию, будто она сливает имя Божие с самим существом Божиим и в этом смысле якобы называет имя Божие Самим Богом, а Щербина обманым образом добыл у братии то исповедание, которое братия послала на обсуждение в Святейший Синод, и представил это исповедание в Кинот. Это исповедание мы, русские иноки, не находили нужным доносить греческой духовной власти и не находили нужным сообщать о религиозных причинах смены игумена Иеронима грекам, ибо знали, во-первых, крайнее невежество их представителей монастырей в богословии и, во-вторых, их русофобство и продажность. Поэтому выносить на суд таких судей такой тонкий и существенный вопрос, как вопрос о Божестве Имени Господня и о силе его мы находили несоответствующим важности этого вопроса и опасным для русских интересов. Поэтому решение этого богословского вопроса мы намеревались перенести в Российский Синод. Но неразборчивый в средствах для достижения власти Иероним и не в меру ревностный юный чиновник Щербина, действуя, вероятно, согласно инструкции, полученной им от посла Гирса, натравили греческую афонскую духовную власть против братии Андреевского скита, побуждая действовать как против еретиков, в результате чего последовало постановление Кинота от 30 января, коим объявлялось, что находящиеся в Андреевском скиту русские иноки отлучаются от церкви впредь до суда Церкви за неправое мудрование о Втором Лице Святой Троицы.

Это небывалое осуждение в ереси без суда и следствия, с наложением высшей меры наказания — отлучения от Церкви впредь до суда — произошло с апробации российского императорского уполномоченного, который, казалось бы, по долгу своему, должен был, напротив, защитить русских от туземцев, а не натравливать туземцев против русских.

До какой степени вопиющим по несправедливости было такое решение Кинота, видно из той квалификации религиозного спора, которую сделал Кинот, а именно Неправое мудрование о Втором Лице Святой Троицы. Из этих слов ясно усматривается, что греки даже сами не знали, в чем заключается догматический спор и за что, за какую ересь надо судить русских, ибо никакого препирательства о Втором Лице Святой Троицы не было, а был лишь спор о достоинстве и силе всех Имен Божиих вообще и Имени Иисус в частности. Спрашивается: законны ли суть такие поступки Константинопольского посольства и его уполномоченного г. Щербины?

Встав на точку зрения, что братия Андреевского скита, сменившая своего игумена и не соизволившая подчиниться требованию посла Гирса возвратить ему власть, бунтует, посол Гирс счел себя вправе применить

к Андреевскому скиту целый ряд репрессий. Но прежде чем о говорить о сих репрессиях, спросим: разве Гирс не знал, что причины смены Иеронима есть духовные? А если знал, то имел ли он нравственное право требовать во что бы то ни стало подчинения братии снова Иерониму? Разве он не знал, что здесь дело идет уже не о простом неудовольствии, а касается вопроса религиозной совести?

Иероним показал себя перед братией хулителем Имени Господа Иисуса, и поэтому как же мог дерзнуть Гирс требовать от братии, чтобы она, вопреки своей религиозной совести, вверила бы духовную власть над собою лицу, которого поступки доказали его духовное разномыслие? Разве это требование Гирса не было посягательством на духовную свободу личности? На Афоне существует закон о недопустимости инославных исповеданий, но для русского чиновника вменяется в обязанность почитать равно духовные убеждения каждого, если они не преследуются законом, и, следовательно, какая могла быть пробудительная причина у Гирса не только самому гнать и преследовать имяславцев, но еще и натравливать против русских имяславцев греков, даже если допустить, что имяславцы заблуждаются? Зная, что братия Андреевского скита послала свое исповедание в Св. Синод, имел ли право посол Гирс давать религиозному вопросу другое направление и отдавать его на обсуждение грекам?

Посол Гирс наложил на братию Андреевского скита следующую необычную репрессивную меру: лишил всех русских подданных иноков Андреевского скита права пользования российским почтовым отделением на Афоне. Почтовые отделения на Востоке подчинены греческому послу в Константинополе, и Гирс отдал приказ, чтобы из почтового отделения на Дафне не выдавалось бы в Андреевский скит никому из там находившейся братии ни денежных, ни заказных, ни простых писем, а также чтобы не принималась от них никакая корреспонденция. Спрашивается, имел ли право Гирс налагать такую необычную репрессию, которая представляет из себя посягательство на основные гражданские права корреспонденции? Эта почтовая блокада продолжалась пять месяцев, до самого изгнания русских иноков с Афона.

Не удовольствовавшись этой почтовой блокадой, Гирс отдал приказание и пароходной конторе: не выдавать и не принимать от Андреевского скита никаких грузов и, таким образом, пресек провоз в скит всякого продовольствия из России, и все это — за несогласие возвратить на игуменство о. Иеронима.

Спрашивается опять: было ли какое-либо серьезное основание для России так интересоваться личностью крестьянина Владимирской губернии Иеронима и так не желать крестьянина Симбирской губернии Давида, чтобы императорский посол Гирс счел нужным прибегнуть к таким крайним мерам? Пять месяцев продолжалась продовольственная и денежная блокада и принесла скиту десятилетияльные убытки, ибо товары гнили на пристани, и их не выдавали скиту, и братия втридорога приобретала



продукты на Афоне. Спрашивается еще и еще: не есть ли это ничем не оправдываемое посягательство на имущество русских за границей со стороны посла?

Натравливание греков против братии Андреевского скита происходило не только на Афоне, но и в Константинополе, и там производилось воздействие на Патриарха, понуждающее его употребить самые строгие меры против Андреевского скита. Несправедливое осуждение афонского Кинота было подтверждено Патриархом, и он вызвал на суд архимандрита Давида и меня. Я в это время был уже в Петрограде и успел исходатайствовать, чтобы российское правительство нас обеспечило на предстоящем суде: во-первых, хорошим переводчиком, а во-вторых, особыми лицами, которых предполагалось послать в Константинополь для присутствия на этом важном церковном суде, как от Министерства иностранных дел (предполагался П. Мансуров), так и от Синода. Такое присутствие русских духовных и правительственных лиц на суде было бы прекрасной гарантией справедливости для нас.

Мою просьбу было решено уважить, и это решение правительства, конечно, было сообщено Гирсу. Но он поспешил расстроить это благое намерение тем, что когда архимандрит Давид прибыл в Константинополь 2 апреля, то Гирс не только не заявил Патриарху о необходимости на неделю хотя бы отложить суд над ним, т. е. до приезда моего из Петрограда вместе с особо уполномоченными лицами, но, наоборот, воздействовал на Патриарха в смысле самого скорейшего и решительного осуждения архимандрита Давида.

Немедленно же по приезде арх. Давида посол Гирс отдал приказание арестовать его, и только ходатайство и поручительство самого Патриарха за престарелого подвижника избавило его от заключения при посольстве.

5 апреля уже состоялся скорый, но неправый суд над незнающим по-гречески и не книжным вообще Давидом; что он мог ответить на обвинение его в «пантеизме», если он даже не знал, что такое есть пантеизм?

После суда посол потребовал от Давида расписку в том, что он отрекается от игуменства и готов покориться Иерониму.

Теперь спрашивается, правильны ли были эти действия посла Гирса, расстроившего те благие предначинания, которые были решены уже в Министерстве иностранных дел?

Блокировав Андреевский скит и прекратив в него всякий подвоз и всякую корреспонденцию, посол Гирс деятельно преследовал тех лиц, кои посылались из Андреевского скита в Россию и соседние порты для закупки продуктов. Андреевскому скиту предоставлено право посылать ежегодно двух закупщиков хлеба в Россию. Таковым был послан монах Фортунат с процентными бумагами на 20 тыс. рублей, но по приказанию посла его в Одессе арестовали, деньги отобрали, а самого вернули в Константинополь и взяли подписку, что он покоряется Иерониму, и с тем отпустили на Афон. Другого закупщика, монаха Гервасия, тоже

арестовали и также заставили дать подписку. Одного арестовали в Смирне и, продержав в тюрьме четверо суток, доставили в Константинополь. Спрашивается, что усмотрел противозаконного Гирс в поездке за покупкой товаров для продовольствия монастыря в Россию и Смирну, что счел себя вправе производить аресты и конфискацию денег? Не есть ли это посягательство на имущественные права русских подданных за границей и превышение власти?

Как мы уже говорили выше, причину того, что начальствующие духовные лица русских обителей на Афоне почти все стали на сторону имяборцев, было главным образом вмешательство в спор столь властного в российских синодальных сферах архиепископа Антония (Храповицкого). Причиной же проявления таких грубых и незаконных репрессий и вмешательства посла Гирса во внутреннюю автономию Андреевского скита было опять не что иное, но интриги того же арх. Антония. Благодаря тем же интригам этого российского кардинала против имяславцев вооружилась и греческая патриаршая власть, которой, впрочем, было весьма на руку междоусобие и самоистребление русских на Афоне. Плодом интриг того же кардинала Антония (Храповицкого) явилась и посылка на Афон арх. Никона якобы для умиротворения, на самом же деле ради экзекуции.

Как видно из опубликованных писем арх. Антония, цель посылки арх. Никона заключалась в том, чтобы принудить имяславцев беспрекословно принять тезис имяборцев, отречься от Божества Имени Божия и соизволить на восстановление на игуменство арх. Иеронима.

Арх. Антоний еще в январе писал на Афон, угрожая андреевской братии тремя ротами солдат, которых достаточно якобы для того, чтобы усмирить и заковать бесчинников. В другом письме, опубликованном потом имяборцами, он писал о том, что будет послан на Афон арх. Никон, который приложит усилие к вразумлению безумцев или изгонит их. Гирс еще в январе месяце угрожал присылкой канонерки и насильным изгнанием бунтовщиков-андреевцев. (Впрочем, Министерство иностранных дел, осведомившись об истинном положении вещей после возвращения с Афона П. Мансурова, помешало Гирсу осуществить свои угрозы и рекомендовало ему не прибегать к сим крайним мерам, которые рекомендовал арх. Антоний.)

Но вот приехал арх. Никон и возбудил своими словами и действиями крайнее негодование афонских монахов, увидевших в нем не беспристрастного миротворца, а крайнего имяборца, который не хотел ничего разбирать, ничего принимать, но только требовал беспрекословной подписи Синодального послания от 18 мая 1913 г., православность тезисов которого весьма сомнительна не только для иноков афонских, но и для многих выдающихся богословов. Справедливое негодование, вызванное лично против себя самим Никоном, последний истолковал как оскорбление чести Синода, как бунт против императорского правительства и, наконец, как личную опасность и потребовал солдат, что Гирс немедленно



и весьма охотно исполнил, прислав и солдат, и целый транспорт для того, чтобы эвакуировать афонских иноков с Афона. Спрашивается: вправе ли был посылать воинскую часть посол Гирс на чужую территорию, в которой существуют и законные власти, и войска? Спрашивается: снесся ли посол Гирс о сем с Центральным ведомством Министерства иностранных дел и если даже снесся, то имело ли право Министерство выдавать такие приказания, нарушающие законы международного права, не снесясь с другими ведомствами и с правительством той страны, куда послана была воинская часть? Арх. Никон потребовал от иноков подписи под патриаршей грамотой, с коей не были согласны иноки, а также подписи под Посланием Синода. Спрашивается: кто поручил Никону прибегать к такой решительной мере, как требование подписи, которая не только не могла действовать успокоительно, но, напротив, возбудила подозрение и излишнюю смуту? Надо сказать, что ни Синод, ни Патриарх о сем в посланиях своих не упоминали и письменной инструкции Никону не давали.

Арх. Никон, которого послали для умиротворения, имел ли право так решительно становиться на сторону имяборцев, известных своими хульными выходками против Имени Господа Иисуса, как, например, бросание на землю записок с Именем Иисусовым и топтание их и т. п.? Имел ли право, наконец, арх. Никон требовать выселения несогласных с его мнением монахов с Афона как еретиков? По афонскому закону на Афоне не имеют права жительства лица неправославного вероисповедания. Случай догматической распри не предусмотрен. Следовательно, по закону никто из находившихся на Афоне русских иноков не мог быть изгнан с Афона прежде, нежели был бы судим и судом отлучен от Церкви. Но суда еще не было, ибо для сего суда необходим Собор, хотя бы поместный, и спорящие стороны пребывали до времени в недрах Церкви Православной. По какому же праву арх. Никон поступил с имяславцами, никем еще законно не осужденными и от Церкви не отлученными, как с еретиками? Сие воистину есть крайний произвол и превышение власти!..

5 июля 1913 г. была произведена арх. Никоном экзекуция иноков Пантелеймоновского монастыря единственно за то, что они не соглашались подписаться под сомнительными для Православия тезисами и не считали себя обязанными исполнить предъявленное им незаконное требование сесть на транспорт «Херсон», чтобы покинуть безо всякой причины Святую Гору, на которой они когда-то постриглись в иночество, обещались пробыть до своего последнего издыхания. Безоружных, совершавших церковное служение иноков подвергли неслыханному истязанию: их в продолжение целого часа окатывали в упор из двух шлангов сильнейшей струей холодной горной воды, сбивая с ног, поражая, как сильнейшими ударами, лицо и тело. Эта неслыханная, беспричинная, незаконная экзекуция и насильственный вывоз ничем не опороченных

и имеющих право беспрепятственного жительства за границей русских людей была произведена русской военной силой, противозаконно привезенной для этого на чужую территорию. Для насильственного вывоза были поставлены 2 пулемета: из солдат выбрали охотников бить монахов, предварительно игумен Мисаил приказал их за обедом усиленно напоить вином, и наконец полупьяных и осатанившихся солдат бросили на безоружных иноков по команде «Бей штыками и прикладами!»... Били беспощадно!.. Хватали за волосы и бросали оземь!.. Били на полу и ногами! Сбрасывали по мокрым лестницам с четвертого этажа!.. Били прикладами по голове и по чем попало!.. Если не было заколотых насмерть штыками, то только благодаря крайнему непротивлению и незлобию иноков, которые, скрестив руки, не оказывали никакого сопротивления!.. Однако было 46 раненых с колотыми, резаными и штыковыми ранами, которых зарегистрировал судовой врач на «Херсоне». Без чувств скатывались многие иноки с лестниц, а внизу их подхватывали приспешники имяборца Мисаила и избивали их там большими железными кочергами из просфорни. Совершенно потерявших чувство и убитых оттаскивали в просфорню. В ту же ночь, как утверждают очевидцы, было похоронено 4 убитых... Наконец израненных, залитых водой иноков пригнали на пароход. Производились и кошунства над священными иконами, которые бросались на землю, топтались ногами и т. п.

Спрашивается: что представляет из себя эта экзекуция иное, как не повторение инквизиции и беспримерный пример полного отрицания всякой законности как со стороны арх. Никона, так и со стороны представителей дипломатической власти? Что представляет из себя это беспримерное истязание безоружных и молящихся иноков с целью заставить их отказаться от своего неотъемлемого права проживать где им угодно за границей, как не беспримерное попрание личных прав всякого российского подданного? Правда, по местным законам на Афоне неправославные не имеют права жительства, и Патриарх признал, что учение имяславцев якобы несогласно с учением Церкви. Но разве одного патриаршего и синодального мнения может быть достаточно для признания неправославными целой тысячи иноков, искони пребывавших в Православии, и безо всякого суда и следствия? На каком Вселенском или Поместном соборе была признана ересью вера в Божественную силу и Божественное достоинство Имени Господня? Не было ли это верхом беззакония и самоуправства со стороны Никона — квалифицировать православных русских людей неправославными безо всякого духовного суда над ними?

Истязание иноков было произведено с ведома и соизволения арх. Никона, по непосредственному распоряжению генерального консула Шебунина, военной силой, причем не только никаких письменных инструкций для производства такого истязания у них не имелось от высшей правительственной власти, но не имел арх. Никон и никаких официальных



инструкций для вывоза иноков и от духовных высших властей, ни греческой, ни русской, и спрашивается: как может быть иначе названо такое самочиние Никона и Шебунина, как не превышение власти, как не истязание и разбой, сопровождаемый кощунством и произведенный по их приказанию военной силой, не имевшей даже права повиноваться такому приказанию и даже быть на чужой территории? Величайшее посягательство произошло и на имущественные права изгнанных иноков. Монастырские афонские общества суть совершенно частные и вольные братства, собравшиеся с духовной целью и соединившие воедино каждый и свое имущество, и свой личный труд. Этими братскими сбережениями и трудами, трудами и жертвами составилось в конце концов весьма значительное имущество, собственниками которого в равной мере состоят все иноки общежития. Когда какой-либо инок покидает добровольно братство, то его право на братское имущество прекращается в силу только того, что он перестает быть иноком этого общежития добровольно; и он уходит, забирая с собой то, с чем он пришел, и лично принадлежащее ему келейное движимое имущество. В случае, если он успел за это время построить себе на свои средства каливку, то монастырь или возмещает за нее и берет ее себе, или представляет иноку право продать ее другому.

В случае, когда являлась необходимость изгнать кого-либо из иноков из общежития за пороки, такое изгнание могло быть оправданным только недопустимыми в общежитии пороками, но и в этом случае изгнанный зачастую судом требовал себе обеспечения, если он провел более или менее долгий срок в обители и положил там свои силы и здоровье. И высшие духовные греческие власти, а также русская консульская власть, к которым обращались эти иноки с исками об обеспечении их старости, присуждали инокам иногда весьма крупное обеспечение.

Но в данном случае мы имеем не изгнание за пороки, не добровольный уход по личным причинам, но разделение всего братства на две половины по религиозной причине: из Андреевского скита выделилось 185 человек и осталось 150, а из Пантелеймоновского монастыря на пароходе «Херсон» 434 человека. И на следующем пароходе 200 человек, итого более 600, а всего с ранее уехавшими выделилось более 1000 человек из общего числа 2000 человек, т. е. больше половины наличного состава двух обителей.

Из это вытекает чисто юридический вопрос: следует ли признать выделенную половину имеющей право на часть общего братского имущества или вовсе лишенной ее? Ведь имуществом братия владела сообща. Имущество, составившееся из частных жертв и трудов братии, было предназначено для того, чтобы давать собравшимся в обители инокам возможность совместного молитвенного сожительства. Но выделявшаяся против ее воли часть намеревалась продолжать и дальше свой молитвенный подвиг и иноческий образ жизни и не намеревалась возвращаться

к мирскому образу жизни и отрекаться от своих иноческих обетов. Следовательно, выделенная насильственно половина братии могла ли потерять свои имущественные права на общий капитал? Иноки, в целях разъяснения этого вопроса, подали арх. Никону и находившимся при нем чиновникам заявление, подали также и прошение на Высочайшее имя о том, чтобы им предоставили принадлежавший Пантелеймоновскому монастырю скит Фиваиду и соответствующую часть доходов с общего капитала, дабы они могли мирно жить в сем скиту, а имяборцы — в самом Пантелеймоновском монастыре.

Чиновники Министерства иностранных дел благовоительно относились к предложению, но арх. Никон воспротивился его осуществлению и даже, по-видимому, не допустил того, чтобы прошение братское, написанное на Высочайшее имя, было послано Государю Императору. Таким образом, арх. Никон собственной своей властью лишил права в общем монастырском имуществе половину иноков двух монастырей. Но имел ли такое право арх. Никон? Разве он имел такие определенные полномочия от императорского правительства? Разве не исключительно умиротворительную цель имела его командировка? Наконец, имел ли он право прошение иноков на Высочайшее имя не передать по назначению? Но допустим, что суд, если бы такой и был, решил бы, что капитал монастыря неделим, то могли ли потерять иноки и старцы, утратившие силу и здоровье в обители, будучи удалены безо всякого основания с Афона, право обеспечения их старости? Конечно нет! Однако мы видим, что тысячу русских иноков, выброшенных с Афона, разогнали по местам их прописки, где им долго не выдавали даже паспортов, чтобы они могли найти себе заработок.

Даже добровольно покидающие обитель монахи уносят с собой свое личное келейное имущество, также и все изгоняемые из монастыря, но мы видим, что всех пантелеймоновских монахов погнали на пароход, не дав им даже взять с собой келейное имущество и иконы. У каждого в келии были книги святоотеческие, которыми монахи всегда дорожат, были личные записки, письма, у некоторых дневники. Всякий монах, когда ему пришлют из дома деньги, большей частью тратит их на приобретение книг и икон, но большая часть всего этого осталась в Пантелеймоновском монастыре и в скитах его.

В Андреевском скиту разрешено было братии взять на пароход их келейное имущество, но по прибытии в Одессу его отобрали. К досмотру прибывших иноков были допущены настоятели Андреевского скита иеромонах Питирим и Пантелеймоновского — Феопемпт. Последние, будучи ярыми имяборцами, с величайшим ожесточением сами выкидывали на пароход вещи из мешков иноков и когда видели какую-либо ценную вещь или книгу, то говорили, что это принадлежит обители и якобы похищено из монастыря, и таким образом у братии были отобраны абсолютно все книги, стоимостью более нежели на 1000 рублей: отобраны



были абсолютно все иконы с ризами; все художественные распятия, писанные рукою особо ценимого на Афоне художника Макария. Отобраны были у некоторых и последние их гроши, причем и до последнего времени требования многих иноков возратить из монастырей их вклады, даже по имеющимся у них распискам, остаются тщетными.

Одним словом, под защитой правительства был произведен представителями афонских монастырей в Одессе над избитыми, насильно и противозаконно вывезенными, поруганными и оклеветанными иноками один всеконечный грабеж!.. Но вот уже 4 года минуло, но управы никакой и доселе нет, и те запросы, которые были предъявлены Государственной Думой правительству, и доселе остаются без ответа, причем даже и печатно высказываться по поводу произведенных правонарушений не представлялось вполне возможным!.. В Одессе местная полиция проявила, как то видно из запросов Государственной Думы, не только превышение власти, но и кощунство над иноческим саном, поругание священных предметов. Произведен был также и подлог, ибо иноков принуждали подписываться под таким листом, на обороте которого было сказано, что иноки добровольно отказываются от ношения монашеской одежды, чего им не давали прочитать. Наконец, крайним проявлением посягательства на личные права иноков представляло из себя задержание безо всяких оправдывающих причин в течение 50 суток 37 иноков при полицейском участке: троих — в тюрьме, а 9 иноков — в монастырском заключении, на Андреевском подворье в Одессе, причем монастырские власти, настоятель подворья иеромонах Питирим, главным образом, а также и другие допускали себе издевательство, побои, держали в спертom помещении, томили отвратительной пищей, не выпускали на прогулку, производили тайные выемки имущества арестованных из их сданных на хранение сундуков. И таким образом томили неповинных ни в каком преступлении иноков в течение 8 месяцев!..

Таковы те факты беспримерных правонарушений, совершенных правительством, и все это не ради чего иного, как только в угоду личному самодвижению арх. Антония (Храповицкого), которого иноки справедливо обвинили в ереси и который ради этого путем интриг обрушился на иноков всею тяжестью того реакционного молота, которым он в такой значительной степени тогда руководил! Но неужели же это беспримерное посягательство на самые основные права русских людей так и останется безнаказанным и обиженные и доселе гонимые неповинные иноки не будут восстановлены в своих поправленных правах?..

Конечно, по иноческому смирению мы не должны были бы быть ни на кого в обиде: ни на арх. Антония, ни на арх. Никона, ни на посла Гирса, ни на отступников — игуменов афонских Михаила и Иеронима, в угоду арх. Антонию отступившим от той самой веры, которую они сами перед тем исповедывали. Не должны мы быть в обиде и на разбойничание андреевского иеромонаха Питирима, под покровительством

правительства бессовестно ограбившего у иноков в Одессе все их личное имущество... Чем больше нам сделали несправедливостей, тем большую имеем надежду награды на небесах!.. Но горе творящим беззаконие, и особенно горько для нас было то, что это делалось якобы ради интересов России, якобы ради пользы Церкви!..

Вот что для нас было более всего горько! И страшно нам было за наше родное отечество, ибо Бог отмщений — не обинулся есть. Жутко нам было, видя таких злодеев у кормила отечественного корабля, страшно нам было, чтобы по слепоте этих лиц не поколебались бы те твердые устои, на которых создавалась и зиждется Церковь Православная, и не был бы сдвинут светильник Церкви Российской от Лица Главы Церкви — Иисуса за похуление Имени Его!

В России архиепископ Никон представил доклад в Святейший Синод, причем события изложены были им в самом извращенном виде и в самом ложном освещении. Святейший Синод благоволил принять эти донесения арх. Никона и определил Указом от 29 августа, обнародованным в № 35 «Церковных ведомостей» за 1913 год, следующее:

Обсудив изложенное и признавая правильными и целесообразными действия командированных на Афон лиц и принудительное выселение имябожников светской властью делом печальной, но неизбежной необходимости, с одной стороны, и заботясь об ограждении верующих от соблазна и снисходя к бедственному положению прельщенных вожаками многих простецов, с другой, Святейший Синод, дабы не оставить ни кротости слабою, ни строгости жестокою, определяет: 1) усвоить последователям лжеучения наименование имябожников как наиболее соответствующее содержанию их учения; 2) отправить прилагаемое при сем послание от имени Св. Синода его Всесвятейшеству Вселенскому Патриарху Герману с просьбой произвести канонический суд над упорствующими подчиненными его духовной власти, а раскаявшихся разрешить Российскому Святейшему Синоду принимать в церковное общение и сообщить решение Константинопольского Св. Синода относительно этого дела; 3) по получении ответа от Патриарха иметь суждение о дальнейших мерах, касающихся упорствующих имябожников; 4) поручить миссионерам и священникам тех приходов, где проживают имябожники, принять меры к предупреждению распространения ими своего лжеучения и увещевать их; 5) если кто-либо из имябожников сам пожелает принести чистосердечное раскаяние или хотя бы только усомнится в своем заблуждении, предоставить таковому обратиться к игумену ближайшего монастыря или местному священнику, который: а) тщательно испытает его верование об Имени Божиим, б) раскроет ему православное учение о нем и в) убедившись в искренности его обращения, посредством испытания его совести на исповеди, не разрешая его, предложит ему подписание отречение от ереси, о чем и донесет письменно епископу, если возможно, через самого кающегося, дабы епископ мог и лично побесе-



довать с ним; 6) предоставить епархиальному епископу: а) разрешить такового от греха ереси и противлении Церкви лично или через донесшего и наложить по своему усмотрению епитимью, б) допустить его к святому причащению и разрешить поступить в тот монастырь, куда примут, предписав настоятелю и духовнику сего монастыря подвергнуть его строгому надзору; 7) зачисление в братию или признание его в монашеском звании отложить на предписанный срок, в продолжение коего он должен находиться в числе испытуемых; 8) препроводить к епархиальным преосвященным алфавитные списки высланных и добровольно приехавших в Россию имябожников для рассылки этих списков настоятелям монастырей с запрещением принимать в монастырь упомянутых в списках лиц без особого разрешения епархиальной власти; 9) прошение монаха Дометия, как не заслуживающее удовлетворения, оставить без последствий и 10) перепечатать во всех епархиальных ведомостях выдержки из настоящего определения Св. Синода и доклада архиеп. Никона. <...>

Из этого указа Св. Синода мы видим, что он желал отклонить от себя разбор дела и судопроизводство над вывезенными арх. Никоном иноками. Может быть, в этом скрывалось и намерение избавиться от так называемых главарей и упорствующих в своих убеждениях имяславцев и иметь основание вывезти их из России и передать патриаршему суду. Но Бог расстроил этот план, и патриарх, тоже не желая браться за разбор шекотливого афонского дела, отстранил предложение Св. Синода и предоставил всецело ему самому определить дальнейшую судьбу и имябожников, и имябожия.

### **Ответное послание Константинопольского патриарха Германа Святейшему Синоду**

Священный и Святейший Правительствующий Синод Российской Церкви во Святом Духе возлюбленный брат; ему мы шлем братское во Христе приветствие в святом лобзании.

Мы получили и с глубоким вниманием прочли вместе с состоящим при нас святым и Священным Синодом почтенное послание от 28-го числа минувшего месяца, под № 7664, и присланное любезно нам высокочтимым вашим преосвященством относительно находящихся ныне уже в России святогорских русских монахов, впавших в новоявленную ересь имябожников и с враждою и жестокосердием пребывающих в этой ереси вопреки многообразным внушениям и советам Церкви и сделанному им своевременно о предупреждении о применении ограничительной кары и изгнания их навсегда со Св. Горы и применении того, что повелевают священные каноны, если бы они до конца остались при своем ложном мнении и в неповиновении и неблагочестии по отношению к Церкви — послание, осудившее и запретившее их безумное учение как богохульное и еретическое. Но дьявол, отец лжи и ересей, настолько помрачил их ум и притупил сердце, что они даже и при многообразных наставлениях и советах Церкви, данных

издалека и вблизи, письменно и устно, не пришли к познанию истины, но дошли до того, что стали повиноваться и более внимать дерзновенным гордецам, вследствие заблуждений которых они богохульствуют, чем материнскому и истинному голосу Церкви, с любовью и заботливостью призвавшему их. И затем посему и эти согрешили против благочестия Церкви и монашества и нарушили повиновение. Они уже получили достаточное осуждение самих себя. Но если бы погибель их доходила только до такого предала и была только внешним, так сказать, вредом и несчастьем, чтобы дух их был спасен в день Господа Иисуса?!

Однако, увы, как сообщает нам Высокочтимое Ваше Преосвященство, дьявол, от начала человекоубийца, так извратил их ум и ожесточил сердце, что они даже и теперь не пришли в себя и не поняли и не исповедали своего заблуждения и своей ошибки, но после той первой кары следуют по тому же пути и пребывают в безумии, и богохульство их против благочестия и Церкви не менее и теперь проявляется, возмущается и творит непристойности. Вследствие этого и решено предпринять церковным порядком новое и глубокое попечение относительно этих жестокодейных и нераскаянных лиц и пойти далее: осуждение и воздействие Церкви относительно их и то, что повелевается относительно нераскаянных еретиков священными канонами, применить со всей точностью на достойное и полное посрамление и наказание зломыслия и в предохранение верных от осквернения и уклонения теми лицами с прямого пути. А так как теперь эти лица, находясь вне пределов власти нашего Святейшего Патриаршего Вселенского Престола, уже не подчиняются нашему церковному правосудию, но в церковном и политическом отношениях подлежат правосудию братской Святейшей Российской церкви, откуда они происходят и куда удалились, и исполнение повелеваемого священными канонами должно произойти там же, то подобает дальнейшее церковно-судебное разбирательство относительно этих доньше зломыслящих монахов-имябожников там же, и целесообразнее быть ему доведенным до конца под всяческим наблюдением братскую Святейшей Российской Церковь, в пределах которой с самого начала появилась и теперь держится ересь имябожников. Поэтому мы, со вниманием рассмотрев и рассудив соборное это дело, при содействии состоящих при нас священнейших и пречестных митрополитов и дорогих возлюбленных в Св. Духе братьев и сослужащих, решили и постановили дальнейшую судьбу оказавшихся в России монахов имябожников, какой бы степени и чина они не были, возложить на непосредственное попечение и решение церковной власти в России, чтобы она, как законная, правящая власть их, довела до конца это дело совсем и от нашей великой Христовой Церкви предоставленным полномочием и применила к ним то, что подобает на основании священных канонов, вождей и зачинщиков ереси — начально призывая к оправданию и налагая на них подобающие канонические кары, и относительно многочисленных других, по неведению или по другой причине последователей их, имея в виду то, что следует для возвращения и обращения их, совершенно не боясь принять их в церковное общение и позволить принять пречистых таинств, если бы эти лица явно покалялись, а имеющим постриг или священную степень, после достаточного испытания, позволить носить монашескую одежду и священнодействовать, равно как и наоборот: и осудить, и отнять монашескую или священнослужительскую одежду у тех лиц, которые, быть может, намереваются упорно нераскаянно оставаться при своем ложном взгляде и распространять ересь в народе с полной, как сказано, собственной властью по подобающей канонической справедливости, выступив для таковых канонических указаний и мер воздействия



по отношению ко всем без исключения вождям и их последователям. А так как не невероятно, чтобы эти лица, даже и проявив раскаяние, причинили беспокойство и не доставили соблазна, опять являясь на Св. Гору, то мы решили, чтобы никто из этих лиц не являлся на Св. Гору, и это считаем справедливым и достойным. Итак, признав и объявив это подобающим, полезным и согласным с церковным строем в праведное возмездие виновникам и сеятелям этой ереси и в предохранение православной паствы, слешим посредством настоящего ответного послания откровенно обратиться к Вашему Преосвященству, ничуть не сомневаясь в том, что после этого братского заявления Ваше Преосвященство охотно и со всякой поспешностью примет на себя и позаботится о том, чтобы сделать, как ему ведомо, то, что подобает и полагается для одоления и искоренения бедствия, постигшего православный народ, находящийся в пределах власти благочестивого Российского самодержавия и для предохранения его от всякого осквернения, исходящего от этих изгнанных и отверженных донныне святогорских монахов и несчастия, сообщая нам то, что касается их.

Засим, еще раз приветствуя святым лобзанием Ваше Преосвященство, пребываем.

1913 года декабря 11-го дня.

Вашего любезного Преосвященства возлюбленный во Христе брат и глубоко-копреданный

*Патриарх Константинопольский Герман.*

По поводу этого Послания в тогдашнем Синодальном офицозе писалось следующее:

Решение Константинопольской патриархии — не допускать вновь на Св. Гору даже раскаявшихся иноков ставит под вопрос искренность и внутреннюю убедительность и чистоту намерений и планов фанариотов... Не потому ли и отмахивается патриархия от суда, чтобы не дать права и возможности явиться русским инокам из России на территории Вселенской патриархии, так как последние могут вновь водвориться на Св. Горе, что, по-видимому, грекам совершенно нежелательно. Не подтверждает ли и само послание слуха о том, что греческое иночество и константинопольская церковная власть очень хотели бы так или иначе очистить Св. Гору Афон от русских обителей, завладев, если можно, всем имуществом русских обителей, созданных на трудовые лепты русского народа?.. Но этого быть не должно. Афон по числу насельников более русский, чем греческий.

Раскаявшиеся иноки должны иметь полное право на возвращение вновь на Афон в свои обители — это их неотъемлемое право, которого никакими ухищрениями в Фанаре не опровергнуть.

Таким образом, Св. Синод был поставлен в необходимость совершить суд духовный над теми иноками, которые хотя и без суда, но были квалифицированы церковной властью как неправославные, отступившие от догматов Церкви, и как таковые подвергнуты изгнанию со Св. Горы Афонской. По всей справедливости следовало бы ожидать, что Св. Синод привлечет к духовному суду всех изгнанников, но на самом деле Св. Синодом были

преданы суду только 25 так называемых главарей, судьба же прочих продолжала оставаться неопределенной, ибо их ни на суд не требовали, ни в общение не принимали, но только местные священники проявляли в отношении к ним свою деятельность, и то ради только того, чтобы принудить их подписаться под той исповедной формулой, которую мы приводили выше.

Суд над 25 главарями был назначен в Москве при синодальной канцелярии, под председательством митрополита Макария. Духовное преступление, за которое имябожники предавались суду, было квалифицировано так: измышление нового учения об Имени Божием. При этом суд не должен был входить в суждение по существу нового учения, но должен был всецело руководствоваться Синодальным посланием от 18 мая 1913 года и грамотою Константинопольского патриарха от 5 апреля того же года.

Подсудимые имяславцы, которые находили для себя неприемлемыми некоторые мнения, высказанные в этих церковных актах, неоднократно ходатайствовали о пересмотре догматического спора по существу. Так, 5 февраля 1914 года иеросхимонах Антоний подал в Св. Синод прошение о пересмотре осужденной Апологии. 18 марта того же года преданные суду иноки подали в Св. Синод свое исповедание, прося Св. Синод опять разобрать их понимание Имени Божия по существу и убедиться в том, что обвинение их в измышлении нового учения о Имени Божием ни на чем не основано, ибо в своем понимании Имени Божия они всецело продолжают стоять на твердом камне Св. Писания и Св. Отцов.

Однако Св. Синод не соизволил войти в рассмотрение по существу догматического спора за Имя Господне и только предоставил московскому Духовному суду определить, кто из обвиняемых согласится с мнениями, выраженными церковной властью в Синодальном послании от 18 мая, тех оправдать, а кто не согласится с означенными мнениями — тех осудить. Ввиду этого обвиняемые сочли себя вынужденными подать в Св. Синод заявление о своем отложении от него и отказаться явиться на московский Суд.

## **В Святейший Правительствующий Синод иноков афонских**

### **ЗАЯВЛЕНИЕ**

Мы, нижеподписавшиеся, заявляем Святейшему Синоду, что мы всегда неизменно пребывали и ныне пребываем в учении Святой Православной Церкви и не допускаем себе ни на йоту отступить от вероучения Святой Церкви Православной, понимая его так, как оно изложено в Православном Катехизисе и в творениях Святых Отцов и как оно доселе понималось самою Церковью. Ныне же Святейший Синод привлекает



нас к суду за измышление якобы и распространение богохульного и еретического учения о Божестве имени Божия. Не можем мы согласиться с основательностью этого обвинения, будто исповедание Божества Имени Божия есть учение богохульное и еретическое, ибо оно находит многочисленные подтверждения в творениях Святых Отцов Церкви.

18 мая 1913 года Святейший Синод обратился к нам с Посланием, в котором высказал свои мнения о имени Божием, которые явно противоречат православному Катехизису и Отцам Церкви. Так, в Послании своем Святейший Синод признал, что Имя Божие только Свято, но признание Имени Божия только Святым есть умаление Божества Его и противоречит учению Православной Церкви, ибо в православном Катехизисе сказано, что Имя Божие Свято само в себе, а следовательно, признается Божеством, ибо Святым Самим в Себе может быть только Божество Божие, потому что самосущей Святыни, кроме Бога, в мире не существует. Также у Святых Отцов сказано, что Имя Божие Свято по естеству (св. Кирилл Александрийский), чудно по существу (св. Иоанн Златоуст), есть Бог непреложный, Сый и живой (св. Симеон Новый Богослов). Также учение подтверждается и новейшими светильниками Церкви, в особенности же приснопамятным отцом Иоанном (Кронштадтским), который многократно говорил в сочинениях своих, что Имя Божие есть Сам Бог. Святейший же Синод в противоположность сему признал, что Имя Божие не есть ни Божество, ни Энергия Божества.

Далее Святейший Синод говорит о Глаголах Евангельских, что они суть лишь плоды деятельности Божества, суть лишь слова апостолов о Боге, а не есть Энергия Божества, не есть Живой Глагол Божий; однако из Святого Писания и святоотеческих творений мы ясно видим, что святая Церковь в словах Писания видела Живые Глаголы Божии и Энергию Божества.

Наконец, в том же Послании к нам Святейший Синод отрицает и ту непреложно свидетельствуемую Святыми Отцами истину, что Святые Таинства освящаются Именем Божиим.

В наших прошениях Святейшему Синоду мы неоднократно указывали на неправославие этих тезисов и просили пересмотреть и исправить их; представляли к тому и многочисленные доказательства Святых Отцов и Писаний, которыми непреложно свидетельствуется Божество Имени Божия, понимаемого не как буквы и звуки, но в смысле Божественного Откровения. Однако Святейший Синод не только не внял нашим прошениям, но, продолжая пребывать при тех же мнениях, осудил наше, согласное с святоотеческим учением, почитание Божества Имени Божьего как ересь и наименовал нас, православных иноков, несправедливым и оскорбительным названием — имябожники.

Заклячая из этого, что вышесказанное неправильное учение о Имени Божием не есть случайно вкрадшаяся ошибка, но принято отныне Синодом бесповоротно, как догмат, мы с прискорбием и с горестью вынуждены

ради сохранения чистоты веры православной отложиться от всякого духовного общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним, впредь до исправления означенных заблуждений и впредь до признания Божества Имени Божия согласно с Катехизисом и со Святыми Отцами.

Посему мы заявляем также, что на суд Московской Синодальной канторы явиться отказываемся.

*Иеросхимонах Антоний, в миру Александр Булатович, отставной ротмистр л.-гв. гусарского Его Величества полка.*

*Иеромонах Сила, в миру Сила Гаврилович Ершов.*

*Иеромонах Варахия, в миру Василий Гаврилович Траянов.*

*Иеромонах Гиацинт, в миру Григорий Данилович Еременко.*

*Иеродиакон Игнатий, в миру Иван Феодорович Митюрин.*

*Схимонах Мартиниан, в миру Михаил Андреевич Белоконь.*

*За Схимонаха Иринея, в миру Иван Андреевич Белоконь, по личному доверию расписался схимонах Мартиан Белоконь.*

*Монах Иануарий, в миру Иван Павлович Грбовой.*

*Монах Дометий, в миру Дорофей Андреевич Камяк.*

*Монах Петр, в миру Петр Козмич Петров.*

*Монах Феофил, в миру Феодор Агафонов Кузнецов.*

*Монах Манасия, в миру Михаил Яковлевич Зенин.*

11 апреля 1914 года

*Примечание.* К означенному заявлению присоединились из числа привлеченных к суду Московской Синодальной канторы: архимандрит Давид, монахи: Иринея (Щуриков), Ваптос (Недашковский). Вслед за тем присоединились и прочие вывезенные в Россию иноки. Всего около 300 подписей. Вследствие последовавшего примирения дополнительные заявления об отложении от Св. Синода не представлены в Синод.

Строго следуя указанию Св. Синода, Московскому суду, казалось бы, оставалось только одно: окончательно осудить не явившихся обвиняемых и отлучить их от Российской Церкви. Но, вникнув в представленное обвиняемыми исповедание, Суд убедился в том, что они неповинны в измышлении нового лжеучения, что они повторяют лишь слова Св. Отцов, и что если в каких-либо терминах погрешают, то отлучать за такие ошибки было бы вопиющей несправедливостью и совершенно нежелательным и беспричинным расколом, и вынес следующий приговор: что у обвиняемых нет оснований отступать от Церкви.

Московского Святейшего Синода кантора, во исполнение указов Святейшего Синода от 31 марта, 16, 18 и 21 апреля сего 1914 года (№ 5871, 6360, 6516 и 6651), входила в обсуждение: а) исповеданий веры в Бога и во имя Божие, (за подписями иеросхимонаха Антония (Булатовича), иеромонаха Варахии, монаха Манасии, схимонахов Мартиниана и Иринея, иеромонахов Силы и Гиацинта, иеродиакона Игнатия и монахов Петра, Феофила, Дометия и Ианнуария) и б) заявлений (за подписями



иеросхимонаха Антония, иеромонахов Силы, Варахии, Гиацинта, иеродиакона Игнатия, схимонаха Мартиниана — за себя и, по личному доверию, за схимонаха Иринея, монахов Ианнуария, Дометия, Петра, Феофила, Манасии и Ваптоса) о том, что они будто бы вынуждены отложиться от всякого духовного общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним, впредь до исправления Синодального послания от 18 мая 1913 года, содержащего изложение православного учения об именах Божьих, и впредь до признания Божества Имени Божия, и потому на суд Московской Синодальной конторы явиться отказываются.

По рассмотрении сих исповеданий и заявлений Синодальная контора нашла, что в исповеданиях веры в Бога и во имя Божие, поступивших от названных иноков, в словах: повторяю, что, именую Имя Божие и имя Иисусово Богом и Самим Богом, я чужд как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожания самых букв и звуков и случайных мыслей о Боге — содержатся данные к заключению, что у них нет оснований к отступлению ради учения об именах Божьих от Православной Церкви. Ввиду сего Контора Святейшего Синода признала последующие, поступившие от сих же иноков заявления о том, что они ныне якобы вынуждены отложиться от всякого духовного общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним, плодом недостаточного разумения ими своих деяний и намерений. А посему, и памятуя заповедь Спасителя о пастыре добром, обязанном прилагать заботы о заблудших овцах своего стада, Московская Святейшего Синода контора сочла своим долгом выяснить это недоразумение путем непосредственных сношений и устных бесед с упомянутыми афонскими иноками и по определению от 1 мая возложила таковые сношения и беседы на преосвященного Модеста, епископа Верейского, поручив ему для сего отправиться по месту проживания названных иноков.

Преосвященный Модест по исполнении возложенного на него Синодальною Конторою поручения в словесном докладе выяснил, что подписавшие заявление об отказе явиться в Московскую Синодальную контору афонские иноки проживают, кроме иеромонаха Варахии и схимонаха Иринея, частью в Петербурге, а частью близ станции Любань, Николаевской железной дороги, вместе с другими афонскими иноками, удаленными с Афона в связи с религиозными на Святой Горе волнениями, но к увещанию и суду Московской Синодальной конторы не привлеченными, где преосвященный и посетил их, с ведома преосвященных митрополита С.-Петербургского и архиепископа Новгородского; 2) что все названные иноки ныне вообще выражают свою твердую приверженность к православной вере и Православной Церкви, паче всего опасаясь какого бы то ни было добавления или убавления в учении Православной Церкви, по сравнению с тем, как заповедано Господом Нашим Иисусом Христом и святыми Его апос-

толами, как выражено на святых Вселенских и Поместных соборах и как изъяснено Святыми Отцами; 3) что при простоте их книжного образования и недостаточном знакомстве с принятыми в церковной науке способами и формами выражения богословской мысли они не всегда могут в своих словесных и письменных заявлениях точно выразить по предметам своих верований свои действительные мысли в соответствии с теми, кои почерпнуты ими из святых и святоотеческих писаний и 4) что в своих исповеданиях веры в Бога и во имя Божие, приводя некоторые как собственные, так и заимствованные из церковно-богословской письменности неточные выражения, а также мнения, не соответствующие общепринятому в православной богословской литературе изъяснению о божественности святого имени Божия, они в то же время выражают твердое уверение о том, что они веруют так, как учит веровать Святая Православная Соборная и Апостольская Церковь в Символе веры, и, веря так, от себя ничего не прибавляют и не убавляют, а об имени Божиим, в частности, изъясняют то, именую имя Божие и имя Иисусово Богом и Самим Богом, они чужды как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожения самых букв и звуков и случайных мыслей о Боге.

Обсудив изложенное, Московская Святейшего Синода контора нашла, что при выяснившихся вышеозначенных обстоятельствах поименованные афонские иноки, не выражающие противления Церкви и заявляющие о приверженности своей к Православию, подлежат, ввиду допускаемых ими в изъяснении учения о почитании имени Божия некоторых неточных выражений и мнений, не соответствующих общепринятому в православной Церкви изъяснению о божественности Святого Имени Божия, духовному руководству и наставлению. А посему Московская Святейшего Синода Контора определением от 7 мая сего 1914 года постановила: поручить всех названных афонских иноков: Ваптоса, Варахию, Гиацинта, Дометия, Игнатия, Иренея (Белоконь), Ианнуария, Маниссию, Мартинаиана, Силу, Антония (Булатовича), Петра и Феофила — архипастырскому попечению Преосвященного Модеста епископа Верейского, с помещением их во вверенном ему, Преосвященному, монастыре. В дополнение к сему Синодальная контора изъясняет, что из числа привлеченных к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы афонских иноков: а) архимандрит Давид, помещенный на подворье Андреевского скита в Одессе, а при вручении ему повестки о вызове в Московскую Синодальную Контору находившийся на излечении в хирургической клинике Касперовской Общины Красного Креста, представил в Святейший Синод исповедание веры в Бога и в имя Божие, совершенно сходное с исповеданиями веры названных выше афонских иноков, и засим повестку о вызове его в Синодальную Контору принять отказался, на том, между прочим, основании, что явку к церковному суду он признает излишней, так как определением Святейшего Синода от 14–18 февраля сего 1914 го-



да за № 1471 все причастные к имябожническому движению афонские иноки будто бы уже осуждены до суда над ними; б) иеромонах Филарет 3 мая сего года получал в Канцелярии Московской Синодальной конторы повестку о вызове его к увещанию и суду Синодальной конторы и о предварительной явке его к преосвященному настоятелю Знаменского монастыря, но в сей монастырь не явился и в) монах Ириней (Цуриков) в Москву доселе не прибыл, причем в делопроизводстве Синодальной конторы не имеется о вручении ему повестки никаких сведений. В отношении архимандрита Давида Синодальная контора полагала бы предпринять меру, примененную по отношению к поименованным тринадцати инокам, с назначением для сего лица по благоусмотрению Святейшего Синода, а в отношении иеромонаха Филарета и монаха Ириней, по получении о них сведений, поступить по соображении обстоятельств дела, какие будут обнаружены.

Это определение Московской Синодальной конторы было утверждено указом Святейшего Синода 24 апреля 1914 года № 4136.

Таким образом, из сопоставления двух указов: о предании суду и о решении суда — мы видим, что они стоят на совершенно противоположной точке зрения по отношению к существу спора за Имя Божие, ибо первым указом Суду предоставлялось только определить принадлежность подсудимых к тому новому лжеучению, которое уже было предосуждено Св. Синодом, во втором же указе утверждалось заключение Суда о том, что оснований к отступлению от Церкви у подсудимых нет, хотя подсудимые продолжали пребывать в своем первом исповедании. Но если суд нашел, что нет оснований для разделения между церковной властью и подсудимыми, то этим самым он ясно выразил, что нет также и существенной разницы верования между обвинившей афонских имяславцев церковной властью и бывшими обвиняемыми в измышлении нового лжеучения. Тем более это вытекает из того, что церковная власть не потребовала от обвиняемых какого-либо исправления их мнимых заблуждений, но сама пошла навстречу уже отложившимся от нее и не явившимся на суд обвиняемым. Она успокоила их словесным заявлением о том, что никакой ереси Суд не нашел в их исповедании, что подобно им мыслили и многие Св. Отцы, о чем и свидетельствуют приведенные иноками тексты, что относительно этого вопроса соборного обсуждения еще не было и поэтому каждый имеет еще право мыслить по своему произволению. Одним словом, церковная власть убедила иноков не отлагаться и возвратиться к общению с нею, ибо раскол совершенно не основателен и не желателен.

Иноки с радостью пошли навстречу отеческому зову добрых пастырей, и воссоединение совершилось (к великому неудовольствию представителей противной стороны, которые не допускали для имябожников ничего иного, кроме отлучения от Церкви и анафемы). 25 главарей были водворены в Покровском монастыре и вскоре получили благословение причащаться Св. Тайн и, наконец, священнодействовать. Естественным послед-

ствием оправдания главарей имябожников, единственных преданных суду из числа 616 вывезенных в Россию, должно было бы быть оправдание и всех прочих иноков, которых даже не нашли нужным предать суду, ибо если у главных обвиняемых состава преступления не обнаружено, то ни тем ли паче должны были быть оправданы все прочие иноки? Однако Св. Синод не только не пошел по этому естественному и единственно справедливому, казалось бы, пути, но и доселе не обнарудовал указа о нашем оправдании. Благодаря этому создалось крайне двусмысленное и неправомерное отношение церковной власти к вывезенным из Афона инокам. Главные виновники были восстановлены в своих священных и иноческих правах, получили возможность невозбранно причащаться Св. Тайн, получили разрешение священнодействовать, в епархиях же священники продолжают руководствоваться по отношению к прочим инокам указом Св. Синода от 29 августа 1913 года и продолжают требовать формального письменного отречения от не существующей ереси, не допуская к св. причастии и даже отказывая в напутствии на смертном одре. Так, нам известно, что в напутствии было отказано монаху Севастиану и схимонаху Афиногену, первому — в Вятской епархии, а второму — в Курской, причем первого священник лишил даже отпевания. Вероятно, такие же случаи были еще и в других местах, но пока остаются нам неизвестными.

Такое двоящееся отношение церковной власти к инокам, вывезенным из Св. Горы, продолжается и доселе и это вносит в церковную жизнь глубокое недоумение, смущение и разлад, ибо если вообще и в государственной жизни пагубна бывает всякая явная несправедливость, а также неясность, шаткость и неопределенность, то тем более это должно вредно отзываться в жизни церковной, в делах вероисповедных.

Если иноки неповинны в ереси, то почему же их не допускают к причастию Св. Тайн?

Если иноки повинны в ереси, то почему главари оправданы и священнодействуют?

Если целая тысяча иноков была вывезена из духовного отечества — со Св. Горы Афонской — ради обвинения в ереси, но затем это обвинение не подтвердилось, то что лишает этих иноков права снова возвратиться в свои прежние обители, ибо и в уголовном суде, при наличии судебной ошибки, обвиненные восстанавливаются в своих прежних правах.

Все эти недоумения и противоречия, столь пагубные для правильного течения жизни церковной, давно уже требуют того, чтобы церковная власть уделила бы этому должное внимание и привела бы запутавшееся афонское дело к желаемой определенности. Но без пересмотра главных церковных актов привести в определенность это дело невозможно. Поэтому единственным правильным исходом из создавшегося положения было бы *назначение духовно-учебной комиссии из авторитетных и непричастных к этому спору лиц для пересмотра спора на Имя Господне по существу.*



Результаты деятельности такой комиссии могут быть двойки: она или придет к заключению, что существенной разности между спорящимися сторонами не существует, но спор является лишь результатом взаимного непонимания, происходящего от различного понимания термина *Имя Божие*; или она придет к заключению, что какая-либо из сторон уклонилась в мнения, совершенно противные Православию. В последнем случае последняя сторона, без сомнения, подлежит отлучению ее от Церкви по определению церковного Собора. Но только тогда, только после отлучения какой-либо стороны Собором от Церкви, может быть поднят вопрос о потере этой стороной права жительства на Святой Горе, на которой по обычному ее праву не имеют права постоянного жительства лица неправославных исповеданий, ибо ни единичное мнение патриарха о новом догматическом споре, ни частных мнений нескольких или даже всех членов Синода, ни даже мнение большинства членов духовно-ученой комиссии не может считаться достаточным для осуждения какой-либо из сторон и для признания ее отступившей от Православия, но для этого необходим Собор, хотя бы поместный.

Но пока такого соборного осуждения не будет вынесено, изгнание православных иноков-имяславцев со Святой Горы, сделанное по произволу власти насильственным путем, противозаконным распоряжением посла Гирса вследствие непосредственного требования архиепископа Никона, в угоду архиепископу Антонию Храповицкому и на радость греческим русофобам, — будет вопиять на небо как акт возмутительного беззакония и насилия!..

До тех пор пока не существует соборного отлучения от Церкви изгнанных иноков-имяславцев, до тех пор лишение большей половины братии права жительства в устроенном ею самой общежитии и требование власти, чтобы она подчинялась неугодному ей настоятелю, будет оставаться преступнейшим проявлением деспотизма и тирании.

До тех пор пока изгнанники, ныне ни за что ни про что, вопреки всякому праву, вопреки всякой справедливости, странствующие и бедствующие в не своих обителях, не будут признанными за имеющих право пользоваться средствами своей обители, наравне со всей прочей братией общежития, этот факт пребудет печальнейшим проявлением презрения к самым основным правам личности и презрением основных законов общего владения имуществом и совместной жизни...





Архиепископ Никон (Рождественский)

## Плоды великого искушения около имени Божия<sup>1</sup>

*От плода их познаете их*  
(Мф. 7:16)

(Из доклада Св. Синоду о поездке на Афон)

Из Петербурга я выехал 23 мая, 24-го посетил Троицкую Сергиеву лавру, чтобы испросить себе и моим спутникам благословения и молитвенной помощи у преподобного Сергия, отца северного иночества. 26-го я поклонился святым первопрестольникам всероссийским в Московском Кремле, а 27-го посетил киевские пещеры, чтобы и там поклониться великим подвижникам — носителям заветов древнеафонского и первоначальникам русского иночества. Высокопреосвященнейший митрополит Флавиан принял меня с обычною ему любовью и напутствовал молитвенным пожеланием доброго успеха.

В Киеве присоединился ко мне командированный от Министерства иностранных дел драгоман Эрзерумского консульства В. С. Щербина, как знакомый с положением дел на Афоне по прежней своей службе в Солунском консульстве, не раз бывавший на Афоне, а в Одессе настиг меня и командированный Святейшим Синодом преподаватель духовного училища С. В. Троицкий, задержанный в Киеве диспутom.

В Одессу мы прибыли 28 мая и остановились в покоях архиепископа Назария. В Одессе три афонских подворья Пантелеимонова монастыря и скитов Андреевского и Ильинского. Живущие здесь братия Пантелеимоновского монастыря в довольно значительном числе заражены ересью. Я посетил все эти подворья 29 мая и беседовал с братией оных в их церквах. В церкви Пантелеимоновского подворья со мною вступили в спор имяславцы монахи Дометий, Варсонофий и Серафим. Я потом пригласил их в покои архиепископа Назария и часа три беседовал с ними, но безуспешно.

Следует заметить, что все выступления монахов в защиту лжеучения и потом на Афоне носили один и тот же характер: горячие заявления, что они за имя Божие готовы душу свою положить, пострадать, умереть (как будто мы какие мучители-игемоны), а когда им говорили, что никто

<sup>1</sup> Печатается по: Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 34. С. 1504–1521.



от них этого и не требует, а только разъясняют им, что и мы все имя Божие благоговейно почитаем, признаем, что оно достохвально и преславно, но что оно само по себе не есть еще Сам Бог, то они начинали беспорядочно волноваться, кричать, повторяя все одну и ту же фразу: Сам Бог, Сам Бог! Сколько раз я ни повторял в свою очередь, что я верую и исповедую, что Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог, что речь идет не о Его Личности, а только о словах — именах Его, что одно — Сам Господь, а другое — Его имя, ничто не помогало. Они уже обвиняли меня, что я не называю Иисуса Христа Богом, что я еретик. Между прочим указывали, что послание Святейшего Синода не имеет подписей, напечатано в газете, а потому ему не следует верить.

Ввиду сего немедленно из Одессы же по телеграфу сделано сношение с Обер-Прокурором Святейшего Синода о разрешении напечатать послание брошюрой уже с подписями. Это разрешение получено, и послание напечатано Одесским Андреевским подворьем в количестве нескольких тысяч экземпляров и потом доставлено на Афон. Мера эта имела добрые последствия: после сего уже не ссылались на отсутствие подписей как на доказательство неподлинности послания. Кстати скажу, что я взял с собою на Афон и распространил там 1000 экземпляров своего отзыва Святейшему Синоду, напечатанного в «Церковных ведомостях» под заглавием «Великое искушение около святейшего имени Божия».

30 мая на пароходе «Афон» мы ушли в Царьград, а 31-го около 4 часов по полудни мы были уже там. Здесь еще на пароходе меня встретили представители подворий афонских, от лица его святейшества, Вселенского Патриарха меня приветствовали его протосингел и личный секретарь, а от посольства — генеральный консул в сопровождении секретаря посольства и каваса. Помещение мне было приготовлено в покоях самого императорского посла.

В субботу, накануне праздника Святой Троицы, меня принял его святейшество Вселенский Патриарх Герман V. Около 11-ти часов утра я прибыл в патриархию. Меня сопровождали секретарь посольства В. С. Серафимов, драгоман Эрзерумского консульства В. С. Щербина и С. В. Троицкий. Переводил личный секретарь его святейшества г. Папа-Иоанну.

Патриарх принял нас в малом кабинете. Подходя к его святейшеству, я приблизительно сказал: Имею счастье приветствовать Ваше Всесвятейшество от лица Всероссийского Святейшего Синода и представить его рекомендательную грамоту. Лично же почитаю долгом испросить ваших святых молитв, яко предстоятеля Церкви-матери.

Патриарх ответил, что очень рад видеть представителя Русского Святейшего Синода и получить братский от Синода привет.

Мы трижды облобызались. Мои спутники приняли от первосвященителя благословение. Патриарх пригласил нас сесть и, приказав подать угощение, стал расспрашивать о нашем Синоде, его составе, устройстве. Когда я заговорил об афонской смуте и раскрыл на это печальное явление

в церковной жизни взгляд Святейшего Синода, я указал и на опасность в этом деле со стороны подпольных, незаметных со стороны влияний и вмешательства врагов Церкви и государства. Следы этих влияний я указал в некоторых периодических изданиях, вносящих уже и теперь ложь, клевету и обман читателей. Я просил патриарха теперь же наложить запрещение священнослужения на игумена Арсения, позволившего себе в своем письме на имя архиепископа Назария назвать послание Патриарха еретическим и сеющего по всему Афону предубеждение против меня в русских иноках. При этом я передал Патриарху, в силу указа Святейшего Синода, и самое письмо игумена Арсения на имя архиепископа Назария. Патриарх ответил, что полный аргос на Арсения уже наложен. Затем я предложил на рассуждение патриарха вопрос: можно ли благословлять упорствующих, если будут просить благословения из простого приличия? Святитель сказал, что Божие благословение преслушникам Церкви не подобает преподавать. Далее я спросил его: следует ли тем, которые изъявляют раскаяние, предлагать подписку в том, что они глубоко раскаиваются в заблуждении и всецело, безусловно принимают учение Церкви? Патриарх сказал: Малиста!<sup>1</sup> В отношении упорствующих я высказал мысль, что список тех, которые окажутся нетерпимыми на Афоне и будут удалены или же и сами удалятся в Россию, было бы желательно и полезно иметь Святейшему Синоду для предупреждения настоятелей русских монастырей от заразы еретических мудрований. Патриарх одобрил и это. При прощании старец был особенно ласков, трижды облобызал меня и молитвенно пожелал, чтобы небесная Домостроительница Св. Горы помогла мне в исполнении порученного мне дела. После он прислал мне свою грамоту на имя Кинота Св. Горы о том, чтобы священный кинот не препятствовал мне в священнослужении и оказывал всякие услуги во время моего пребывания на Святой Горе.

В праздник Святой Троицы я совершил Божественную литургию в посольской церкви в сослужении настоятеля больничной церкви о. Н. Остроумова и иеромонахов с афонских подворий. После завтрака у посла я посетил эти подворья — Пантелеимоновское и Ильинское, где в церквях беседовал с братией, убеждая не поддаваться искушению новой ереси, раскрывая кратко ее суть, обличая подлоги в переводах с греческого и умолчания в выдержках из сочинений о. Иоанна Кронштадтского. А затем посетил наши военные суда «Кагул» и «Ростислав», где беседовал с офицерами и матросами.

День Святого Духа я встретил в подворье Андреевского скита. Слушал литургию, после которой обратился к братии со словом предостережения, положив в основание слова апостола: «Блюдите, како опасно ходите», и слова Господа: «Блюдите, да не презрите единого от малых сих». Раскрыв учение о Церкви, я особенно подчеркнул необходимость послу-

<sup>1</sup> Греч. *малиста* — «весьма, очень, особенно». — *Прим. автора.*



шания ей, заключив словами Господа: «Аще и Церковь преслушает брат твой, буди тебе яко язычник и мытарь».

Здесь же посетил меня представитель при патриархе афонского Кинота, старец, по-видимому, умный и доброжелательный. Он сообщил мне неутешительные вести о положении дел на Св. Горе. Эти сведения подтвердила и телеграмма солунского консула г. Беляева на имя посла о том, что число еретичествующих возросло до 3/4 всего братства в Пантелеимоновском монастыре и что там грозит опасность кассе монастырской.

4 июня на стационаре «Донец» мы пошли в море к Св. Горе.

С детства привыкли мы, православные русские люди, произносить слово Афон с особенною любовью, почти с благоговением. Не только религиозное, но и что-то родное, поэтическое всегда слышалось русской душе в этом имени. И тянуло туда наше сердце, и это имя занимало место в нашем внутреннем мире наряду с другими, дорогими нашему сердцу именами: Иерусалим, Вифлеем, Назарет, Иордан...

С таким представлением об Афоне и хотелось мне увидеть его. Ужели, думалось, в самом деле потемне злато, изменися серебро доброе? (Пл. Иер. 4: 1) Нет, не стану верить этому, то тревожное, что послужило причиной моего туда путешествия, что сжимало сердце заботою, та смута, которая, по сведениям, свила там себе гнездо, — все это, думалось мне, есть великое недоразумение, временно налетавшее темное облако, которое рассеется от теплых лучей церковной истины, и снова Святая гора в тишине духа будет хвалить Господа и свою небесную Экономиссу — мира Заступницу усердную...

За сотню верст виднеется вершина Св. Горы. Чем ближе подходит к ней пароход, тем величавее выступают ее очертания. Все яснее и отчетливее вырисовываются ее многочисленные обители: монастыри, скиты, кельи и убогие каливы. На память приходят слова Спасителя: «В дому Отца Моего обители многи суть...» Да и тут уголок неба, уделенный Материю Божией грешной земле. Да, и обитатели Афона должны быть ревнителями равноангельной жизни... Но — увы! И здесь борют страсти человеческие, и сюда проникают духи тщеславия, корыстолюбия, властолюбия и гордости, прикрываясь самыми святыми целями...

Пароход обошел Св. Гору с юга и повернул в залив между самым Афоном и соседним полуостровом!.. Постепенно открываются монастыри: Ксиропотам, Симоно-Петр, Русский Пантелеимонов... Миновали Дафну, древнюю пристань, где по преданию Матерь Божия вступила на берег Афона... Еще немного, и наш «Донец» остановился у бочки против самого Пантелеимонова монастыря.

Один русский архиерей, посетивший Афон лет 15 назад, говорил мне: «Когда будете сходить на берег, вся гора почернеет от множества монахов: здесь так редко бывают русские архиереи, что монахи с радостью встретят вас как родного святителя».

И конечно, встретили... Только с радостью ли?

Не гора, — гора за монастырем, по ту его сторону, а балконы и террасы, подвешенные к монашеским пяти-, шестизэтажным корпусам, действительно почернели от монахов — увы, не с радостью, а с праздным любопытством вышедших посмотреть на архиерея, которого давно по его сочинениям знали, которого когда-то уважали, а теперь... видели в нем еретика...

Внизу, на пристани и близ порты (ворот) собралось сотни полторы-две православных монахов со своим игуменом — архимандритом Мисаилом во главе. Прочие или стояли вдаль, не желая принимать от меня благословения, или же, не сходя с террас, являлись простыми зрителями этой встречи, которая, признаюсь, показалась мне далеко не торжественною. Когда я в сопровождении игумена поднимался к порте, я заметил по адресу иеромонаха Кирика, бывшего в Константинополе по поручению игумена и возвращавшегося с нами на «Донце», из толпы имяславцев угрожающий жест — мелочь, но очень характерная для обрисовки настроения имяславцев.

Облекшись в мантию, я приложился к Св. Кресту, окропил себя св. водою и, взяв посох, стал подниматься в монастырь. На пути о. игумен сообщил мне, что известный игумен Арсений, когда-то миссионер, а ныне ставший ересиархом, поражен параличом и лежит в Андреевском скиту без движения и без языка. Признаюсь, это известие показалось мне как бы знаменательным, и я невольно вздохнул, вручая судьбу несчастного Божию изволению...

Вот и храм великомученика и целителя Пантелеимона. Совершена обычная лития. Я приложился к честной главе великомученика. Став на амвон с посохом в руках, я обратился к братии с громким приветом: Христос посреде нас, отцы и братия!

В ответ откуда-то послышалось довольно слабое: И есть, и будет!

Окинув взглядом храм, я заметил, что он хотя и не обширен, но все же далеко не полон: очевидно, имяславцы не пожелали слушать архиерея-еретика и в церковь пришли из них немногие.

Я начал беседу с воспоминаний своего далекого детства. Вздолнованным голосом я говорил инокам о том, с каким восторгом когда-то я читал поэтические письма Святогорца, с какою любовью списывал сказания и даже срисовывал изображения чудотворных икон из книги «Вышний Покров над Афоном», с каким благоговейным чувством и открытым сердцем слушал простые рассказы о Св. Горе своего земляка старца о. Полихрония.

Мне хотелось пробудить в сердцах иноков воспоминания об их великих почивших старцах, об их заветах, и я перешел к воспоминанию о том, как я вошел в сношение с их обителью, как благодаря добрым ко мне отношениям сих старцев я стал считать ее как бы родною себе, как всю жизнь мечтал побывать на Св. Горе, и вот, наконец, когда я уже и мечтать о том перестал, эта мечта сбывается, но — увы, как



сбывается! При каких печальных обстоятельствах! На мне сбывается слово, сказанное некогда апостолу Петру: «Егда же состареешия, ин тя пояшет и ведет, аможе не хоцещи...»

Напоминание о старцах, как я заметил, произвело на многих доброе впечатление.

Далее я раскрыл сущность великого искушения, столь неожиданно для всего православного мира появившегося около святейшего Имени Божия. Не входя в подробности этого вопроса, ибо и время было уже позднее, я просил слушателей обратить особенное внимание на то, что этот вопрос подробно и обстоятельно уже рассмотрен церковною властью, что не дело монахов-простецов пускаться в догматические исследования, которые притом же и не по силам их неподготовленному наукою уму. Да и святые отцы инокам сие воспрещают. А что важнее всего — помнить заповедь Спасителя о послушании Церкви и Богом поставленным пастырям, дабы не подвергнуться за непослушание ее суду и даже от нее отлучению. В заключение я просил откровенно обращаться ко мне со всеми сомнениями, для чего мои двери будут всегда для них открыты, и на послушных и верных чад Церкви призвал Божие благословение.

Безмолвно слушали меня иноки. Что они думали — Бог ведает...

Из церкви меня провели на греческий архондарик. Здесь за обычным афонским глико и кофе я снова стал говорить в присутствии всех так называемых старцев. Тема была та же, причем я обратил внимание слушателей на благодать хиротонии, которая не только дает право пастырю Церкви учить, но и помогает ему по мере его веры в исполнении заповеди Христовой: «Шедше, научите». Апостол говорит, что пастыри даны Богом Церкви для созидания тела Церкви Христовой, а это созидание и есть, главным образом, научение верующих истинам веры. Более часа здесь шла моя беседа. Все, по-видимому, слушали внимательно и никто не возражал. На ночлег я вернулся на «Донец».

Я предполагал вести свои беседы сначала с отдельными лицами, более зараженными, или же с небольшими группами их. К сожалению, пользуясь своею сплоченностью, они не допустили осуществить этот план. Я пригласил было к себе на другой же день указанных мне вождей смуты в числе пяти человек, но явилось сразу двенадцать. Вести беседу правильно оказалось уже невозможным. Они перебивали меня, перебивали друг друга, бросались от одной мысли к другой, и я вынужден был заявить, что прекращаю беседу, но консул, присутствовавший тут же, потребовал, чтобы неприглашенные удалились. Поднялись было все, но я упросил приглашенных остаться. Беседа пошла несколько спокойнее, но по недостатку логичности в суждениях простецов и их страстному увлечению основным положением ереси: «Имя Иисус есть Бог» — нельзя было до чего-либо договориться. Они отвергали самую возможность судить об этом их основном положении, считая это кошунством. Во время беседы монах Иринея между прочим предложил мне странный вопрос:

как родился Христос: так ли, как все люди, или же иначе? Я не понял этого вопроса и не придавал ему особого значения, дав обычный ответ согласно катехизису. Но оказалось, что среди здешних монахов распространена еще новая ересь, будто Господь наш родился не обычным естественным путем, а из бока Богоматери. Оказывается, что известный экс-миссионер Арсений еще в 1905 году написал брошюрку: «Объяснение великой тайны воплощения», пропущенную тогда же к печати цензором, иеромонахом, а ныне архимандритом Александром. В этой брошюрке проповедуется упомянутая ересь, усвоенная имяславцами.

После трехчасовой беседы пришлось монахов отпустить, причем они обещали рассмотреть синодальное послание, которое, по их словам, не основано на Св. Писании и Св. Отцах, слишком длинно и не имеет подписей, а потому и не подлинно. После я узнал, что они поступили буквально так, как это делают все никиты-пустосвяты: своим собратьям хвалились, что они одержали победу над еретиком-архиереем. Они настойчиво требовали, чтобы я вел с ними беседу непременно в церкви, в присутствии всей братии, на что я отвечал, что если с десятком их трудно было установить порядок, то что будет в церкви? А ведь за нарушение порядка в храме Божиим как за оскорбление святости надо строже отвечать и перед Богом, и перед людьми. Сначала сговоримся здесь частным образом, а потом и в храме побеседуем.

После обеда в тот же день явился еще один, очень типичный старец, иеромонах Иорам, из имяславцев. Он долго отрицал всякое свое участие в смуте, ссылаясь на свою простоту: он-де верный сын Церкви, в тонкости богословия не может входить, верует, как веровал. Наконец я сказал ему решительно: почто ты лукавишь, старче, отрицаешь свое участие в смуте? Ужели думаешь, что я явился сюда ничего не ведающим младенцем? Да о твоей деятельности я слышал еще в Петербурге, а затем и в Москве, и в Одессе, и в Царьграде. К чему же это заpiresательство? Если бы ничего не знал, то я тебя не позвал бы к себе в числе первых. Только тогда он полусознался в заблуждении и подписал отречение от него.

7 июня консул сделал попытку воздействовать на еретичествующих от лица гражданской власти: собрал старцев на архондарик и стал им говорить о необходимости подчиниться патриарху и Синоду. Имели в виду, чтобы под влиянием мысли о последствиях противления спокойнее слушали мои беседы и вдумчивее относились к тому, что я буду говорить. Но фанатик-главарь монах Ириней выступил с такими дерзостями, что В. С. Серафимов официально заявил консулу об оскорблении и консул приказал Иринее отправиться на «Донец», но тот бросился в Покровский храм, приказав ударить в набат. Консул потребовал команду на случай каких-либо насилий против него. Бунтующие по набатному звону побежали вслед за Иринеем в тот же храм. Ириней схватил крест, вскочил на амвон, и хотя ему никакой опасности не угрожало, махая крестом, стал кричать, что его хотят бить, и призывал толпу умирать за Имя



Божие. Консул счел более благоразумным возвратиться на «Донец», а бунтующие хотели уже служить благодарственный молебен о победе над ним, зажгли уже свечи, но кто-то сказал, что рано еще, и разошлись.

В тот же день консул телеграфировал послу, что при сплоченности еретичествующих, готовых на все, при тех насилиях, какие они позволяют себе над православными, и терроре, коим они действуют на мирную братию, нет возможности изъять главарей, а без сего невозможны никакие увещания, никакое умиротворение монастыря. К вечеру является наместник монастыря и привозит консулу ключ от кассы: есть сведение, что готовится ограбление кассы и даже поджог монастыря. Два другие ключа остались в руках имяславцев.

Я предложил о. игумену немедленно возвратить всех изгнанных имяславцами из обители. В числе их был и духовник обители иеросхимонах Агафодор.

Когда в монастыре стало известно послание Святейшего Синода, главный смутьян монах Ириней явился к игумену и потребовал, чтобы его не читали в церкви, угрожая в противном случае бунтом. Посему я распорядился в первое же воскресенье, в Неделю всех святых, прочитать послание в церкви в собрании всей братии. Только присутствие консула дало возможность игумену прочитать его. Во время чтения раздавались протестующее возгласы, а по окончании Ириней спросил читавшего игумена: «Имя Иисус — Бог?» Игумен ответил: «Конечно, самое имя — не Бог». Этого только и добивались вожди смуты: потом они всех протестов уверили, будто игумен сказал, что «Иисус — не Бог».

11 июня, полагая, что возбуждение еретичествующих несколько успокоилось, я решил провести беседу в Покровском храме. После обедни ударили в колокол, и храм наполнился монахами. Надев мантию, я вышел на амвон. Тесным кольцом окружили меня имяславцы. Консул, впрочем, взял предосторожность и впереди поставил матросов. Были слухи, что имяславцы грозили: «Попадется Никон им в руки и тогда узнает, что значить хулить имя Божие».

Обличая лжеучение, я обратился к их здравому смыслу, указывая на то, что их учитель Булатович все слово Божие считает Богом, но ведь в слове Божиим, в Священном Писании много слов и человеческих, например, приводятся слова безумца: «Несть Бог»; говорится о творениях Божиих, например о червячке: что же, и это все — Бог? Так и все имена Божии, как слова только обозначают Бога, указывают на Него, но сами по себе еще не Бог: имя Иисус — не Бог, имя Христос — не Бог.

При этих словах по команде Ириней послышались крики: «Еретик! Учит, что Христос — не Бог!»

Я продолжал речь, а так как вожди смуты продолжали шуметь, то С. В. Троицкий обратился к близстоявшим: «Владыка говорит, что только имя Христос — не Бог, а Сам Христос есть истинный Бог наш».

Я говорил, что и слова Писания, и слова Святых Отцов надо понимать в связи со всем учением Церкви, а не брать отрывками: иначе можно впасть в ересь. Как, например, я указал на слова Спасителя: Отец Мой болий Мене есть, слова, которые Арий приводил в пользу своей ереси. При этом, конечно, я указал и на другие слова Господа: Аз и Отец едино есма. Особенно больно, говорил я, православному сердцу, что лжеучение явилось именно здесь на Афоне, не где-нибудь в иных, неправославных странах, в какой-нибудь Франции или Англии, а вот тут, на Афоне, сердце Православия. Вы не раз выражали желание знать, как учат святые отцы об именах Божиих: итак, слушайте, что они говорят... И я просил С. В. Троицкого читать те выписки, которые потом напечатаны отдельным листком в монастырской типографии, — он читал, а я повторял читаемое, подчеркивая и раскрывая смысл слов отеческих. Меня прерывали по знаку главарей шумом и криками, но все же я кончил чтение и объяснения. Ириней стал требовать, чтобы я разобрал какую-то их распрю с игуменом и духовником, на что я ответил, что это не мое дело: у них есть протат и патриарх. Он заявил, что тогда они подпишут, что угодно. Я сказал, что дешево же они ценят свои догматы, если готовы ими поступиться за смену игумена. Тогда он гордо сказал, что никакие мои увещания не будут иметь успеха, а шум его единомышленников на деле подтвердил его слова. Мне кричали: «Еретик, крокодил из моря, семиглавый змей, волк в овечьей шкуре...» В заключение мне все же удалось сказать: «Будьте добросовестны, выслушайте меня: все прочитанные из Святых Отцов места вы сами можете прочитать в вашей библиотеке, приходите, мы их там покажем вам! Кто знает по-гречески, тому найдем и в греческих подлинниках».

После этого я ушел из церкви через алтарь.

К вечеру 11-го пришел пароход «Царь», на котором было доставлено 118 человек солдат при 5 офицерах в распоряжение консула. На этом же пароходе возвращался из России Антиохийский патриарх Григорий. Я воспользовался часовой стоянкой парохода на рейде, чтобы приветствовать высокого путешественника. Он был рад видеть меня, а я просил его благословить игумена Михаила и его сотрудников на святое дело защиты Православия в обители. Сначала патриарх смутился: он не понял, что речь идет о нравственной поддержке, и сказал, что не считает возможным вмешиваться в дела Вселенского Патриарха, но потом, когда я объяснил ему, что тут важно его мнение: есть ли учение, осужденное вселенскими патриархами, ересь или только частное мнение, он ответил: конечно, ересь, ибо если бы одно имя Христово было Бог, то не было бы нужды Христу страдать и умирать: одно имя Его и спасало бы. Патриарх милостиво принял икону великомученика Пантелеймона от игумена и молитвенно пожелал ему успеха в умиротворении обители.

В это время едва не ворвался в столовую, где мы беседовали, корреспондент «Утра России», настойчиво требовавший от меня разрешения



присутствовать при моей беседе с его блаженством. Я решительно отклонил этого непрошенного свидетеля нашей беседы; упоминая об этом потому, что сей иудей отомстил мне помещением в газете злостной корреспонденции, искажавшей факты и сообщавшей вымыслы о моих действиях на Афоне.

13 июня посетили меня шесть антипросопов из протата, которые в беседе со мною решительно заявили, что еретики ни в каком случае оставаться на Афоне не могут, и если мы их не удалим, это сделают сами греки, несмотря ни на какие протесты кого бы то ни было.

В тот же день после обеда вновь прибывшие солдаты были отправлены на берег. Монахи встревожились и ударили в набат. Вся братия собралась к воротам. Впереди стояли иеромонахи в облачениях с иконами и крестами. Капитан Городынский просил указаний от консула. Консул и командир «Донца» сами прибыли на место. Командир З. А. Шипулинский приложился к святым иконам и обратился к монахам с речью, в которой объяснил, что солдаты присланы для охраны порядка в монастыре, охраны его кассы и самого монастыря ввиду угроз поджогом. В конце концов монахи мирно пропустили солдат без всякого сопротивления. Только один полупьяный иеродиакон как-то подвернулся под приклад и получил незначительную рану в голову.

В монастыре отведено солдатам помещение, и они заняли посты на всех более важных пунктах: у всех шести ворот, у ризницы, кассы, храмов, библиотеки, водопровода и т. п.

Не гнушаясь ложью и клеветой всякого рода, имяславцы позволяли себе утверждать будто и киевский митрополит на их стороне, ибо он не подписал синодального послания, в его лавре издана книга Илариона «На горах Кавказа», с его будто бы благословения духовник лавры Алексий напечатал малограмотную брошюрку в защиту имяславской ереси. В этой брошюрке проповедуется, что Сын Божий обоготворяет имя Иисус, срастившись с существом Своего Божества точно так же, как и принятую Им от человек плоть, неслитно и нераздельно. Эта брошюрка оказалась довольно распространенною среди имяславцев. Я счел своим долгом немедленно же с первою почтой сообщить все сие его высокопреосвященству митрополиту Флавиану, позволив себе высказать мнение, что профессора, священника Глаголева следовало бы заставить написать опровержение сей брошюры и вообще ереси на основании Святых Отцов, ибо он человек науки и может и по совести должен сие сделать. При личном моем свидании с митрополитом на обратном пути я от него услышал, что сие уже делается по его распоряжению, автор же запрещен в священнослужении до покаяния в ереси, а книжка его в количестве 4500 экземпляров заарестована.

Прошла еще неделя в бесплодных или, лучше сказать, малоплодных попытках к увещанию. Чтобы не оскорблять святыню храма Божия неуместными выходками имяславцев, я и С. В. Троицкий стали посещать

библиотеку, приглашая всех, кто хочет убедиться в истине, смотреть подлинные места из Святых Отцов, главные положения коих были нами напечатаны в монастырской типографии отдельным листком. Напечатано было еще мое объяснение слова «верую» и мое доброе слово имяславцам. И то и другое «имяславцы» рвали в клочья, отнимая у православных и обзывая меня масоном и еретиком. Придуманно было ими и новое исповедание, которое в рукописных листах они и распространяли: надо-де верить во имя Отца, Святого Духа и Иисуса Сына Божия.

Я увещевал их смириться пред Церковью. Без Церкви нет спасения, — говорил я. Они отвечали: «Мы принадлежим к Церкви небесной». На мое замечание, что к небесной Церкви нельзя принадлежать, если не принадлежишь к земной, что нет Церкви без епископа, что невозможно спасение без Божественного причащения, говорили, что они будут причащаться именем Божиим, что они сами — церковь. Видно было, что для них нет никакого авторитета: и патриархи-де были еретики, и Синод еретик; нет у них и простого здравого рассуждения: не умом-де постигаются тайны Божии; такие великие толкователи жизни духовной, как святитель-затворник епископ Феофан, ими презираются как ученые (и с особым презрением произносится это слово), как ничего не испытывавшие на деле. Именование Второго Лица Святой Троицы Словом в Евангелии Иоанна толкуется ими в свою пользу: под Словом они разумеют имя Иисус. В подкрепление своих лжемудрований они не стесняются прибегать к таким домыслам, которые способны вызвать улыбку сожаления к ним: например, чтобы отомстить Халкинской школе за ее доклад патриарху, обличающий их ересь, они перевел слово Халки на цифры: получилось 659. Чтобы получить число имени антихриста 666, они подменили последнюю букву η на ει, читая вместо χαλχη — χαλχειи объявили православное учение антихристовым. Это какое-то помешательство, когда человек верит только себе и слушает только себя самого. Игумен не раз с амвона громко заявлял, что он верует и исповедует, что Иисус Христос есть истинный Бог. Они кричат: «Нет, ты не веруешь!» Духовник тоже не раз пытался заявлять о своей вере в Божество Иисуса Христа: они дерзко кричат ему прямо в глаза в нашем присутствии, в церкви: Ты сам не веруешь и на духу тому же учишь!..

Крайняя нетерпимость есть их отличительная черта. Подобно всем фанатикам, они преследуют всех несогласных с ними всякими досаждениями, называют их масонами, богохульниками, иудами-предателями, арианами и именами других еретиков; отплевываются от них, как от нечистых, зараженных людей, не хотят с ними молиться, трапезовать, на их приветствия не отвечают и отворачиваются от них; завладев тою или другою хозяйственной частью, отказывают им в удовлетворении их нужд в отношении, например, пищи и одежды. Когда наш «Донец» прибыл к монастырю, то не хотели давать для меня рыбы, и только угроза реквизицией со стороны консула заставила их вразумиться. Отыскали



у св. Златоуста слова: Если ты услышишь, что кто-нибудь на распутье или на площади хулит Бога, подойди, сделай ему внушение. И если нужно будет, ударь его, не отказываясь, ударь его по лицу, сокруши уста, освяти руку твою ударом, и если обвинят тебя, повлекут в суд, иди. И если судья пред судилищем потребует ответа, смело скажи, что он похулил Царя ангелов, ибо если следует наказывать хулящих земного царя, то гораздо больше оскорбляющих Того Царя. И повторяют эти слова, и переписывают на записочках, и распространяют их, и, конечно, готовы исполнять их на деле, если бы только не страх человеческий.

Служат отдельно, не поминая ни патриарха, ни нашего Синода, ни игуменов в церкви за богослужением, вместо святоотеческих писаний читают книгу «На горах Кавказа» или «Апологию веры» Булатовича. Власть игумена сведена к нулю. Простой монах Ириней с важностью ходит по монастырю, как настоятель, его сторонники демонстративно, как бы издеваясь над православными, кланяются ему в ноги, целуют ему руки, а он благословляет их. Монастырское начальство, потеряв всякую власть, умоляло избавить обитель от этой банды забастовщиков. Хотя число православных в последнее время нашего там пребывания достигло до 700, но никто из них не смел рта открыть против главарей еретического движения: вожди эти были неотступно охраняемы своими фанатическими последователями, готовыми на все. 23-го июня я посетил скит Фиваиду. Там насилие выражалось еще ярче. Главари отдали приказ: если придет архиерей, не ходить в церковь, не брать у него благословения, не слушать его речей, яко еретика и богохульника, и это исполнено в точности: вместо 200 с лишком братий явилось не более 50-ти православных, которые слезно умоляли избавить их от насильников, выражая намерение бежать куда глаза глядят, если дело останется в таком положении. В Пантелеимоновом монастыре тягота положения доходила до того, что некоторые монахи говорили нам: Если вы ничего не можете сделать, то увезите нас в Россию или предоставьте свободу грекам: они скорее вас справятся с безобразниками. Имябожники не раз пытались сорвать и солдат в свою ересь: подходя к часовому, начинали ему делать увещание, пришлось напомнить закон, дающий право часовому действовать в некоторых случаях штыком. Отведенное для солдат помещение выходило на террасу, куда выходили в свободное время солдаты подышать воздухом: монахи и тут не давали им покоя своими увещаниями, и командир отдал приказ оцепить лестницу, ведущую к солдатам, веревкой и внизу поставить часового. Была безумная попытка поджечь монастырь, три раза обрезали телефон с Кареей, чтобы прервать сношение с протатом. Ночью бросали камнями в часовых и в патрули.

Простые послушники вступали со мной в спор с каким-то пренебрежением к архиерейскому сану: для них свой брат полуграмотный монах Ириней был авторитетнее и заслуживал большего уважения, чем я. Ко всякой науке у них было какое-то презрение, питаемое искаженным ими

учением св. отцов о языческой философии, под которую они подводят и наше богословие, и все дисциплины богословских наук. У них своеобразная гордость якобы духовной опытностью, о коей у них, конечно, и понятия нет, ибо глубочайший признак этой опытности есть смиренное сознание своего невежества. Для характеристики отношений ко мне имяславцев приведу пример: во время моих бесед в библиотеке выступает некий монах Никон и с тонким лукавством, трудно им скрываемым, говорит: Вот, владыко святой, и у меня в руках книжка под заглавием «Великое искушение»... Писал ее какой-то епископ Никон. И вот этот Никон на странице такой-то говорит, что Иисус Христос был незаконнорожденный Сын Девы Марии... Надо было видеть злобное, мефистофелевское выражение лица этого монаха, когда он, говоря это, как бы торжествовал надо мною победу! Напрасно я пытался пристыдить его, обращаясь к его монашеской совести: его поддержали единомышленники, и только строгий окрик С. В. Троицкого заставил безумцев несколько притихнуть...

Остановились все послушания, кроме приготовления пищи и очередного богослужения, причем имяславцы не хотели молиться вместе с православными. Православные, избегая насмешек, больше сидели по кельям. Все ждали развязки, у всех валилось обычное дело из рук.

Консул постоянно сообщал послу беспроволочным телеграфом о ходе дела. Когда он просил меня подтвердить его донесения, я со своей стороны делал это со спокойною совестью. Дело между тем затягивалось, а вожди смуты оттого становились с каждым днем наглее, видя свою полную безнаказанность. Изъятие главной массы имяславцев было необходимостью очевидной, но не было возможности отправить их в Россию: пароходы бывают на Афоне только раз в две недели, и притом задерживать очередной пароход на целые сутки было невозможно без особого на то распоряжения г. посла.

Удивительна была уверенность имяславцев, что в случае удаления их с Афона их ждут в России богатые милости, что им будет отдан Новый Афон, что капиталы Пантелеимонова монастыря будут разделены пропорционально братии и пр. По-видимому, при посредстве андреевцев у них было сношение с Булатовичем или иным их ходатаем в России, который подавал им самые несбыточные надежды. Впрочем, главари не стеснялись распространять ложь в самых невероятных видах, говорили, что получена от царя телеграмма золотыми буквами, повелевающая не верить Никону, как самозванцу; говорили, что кинот получил от архимандрита Мисаила огромную сумму, я — 200 тысяч, консул — 90 тысяч (неровно, вероятно, для большего вероподобия), и всему этому темная масса верила: для нее непогрешимым авторитетом являлся Ириней с товарищами, коим масса верила безусловно, а на меня и моих сотрудников смотрела как на лжецов и обманщиков. Удивительно опытные в сплетении лжи главари ловили, например, каждое мое слово и тут же искажали его: едва я, например, произносил: верую и исповедую, что Господь наш



Иисус Христос есть истинный Бог, но Его всесвятее имя не есть еще Сам Он — Бог, как поднимался шум и крики: слышите, слышите: архиерей не верует, что Иисус есть Бог!

Особенно ересь укоренилась в нижней больнице: здесь монах Ваптос не столько, кажется, занимался лечением, сколько совращением больных в ересь и довел сих несчастных до того, что когда я при моем посещении подходил к постели больного, то он или отворачивался к стене, или же углублялся в чтение Псалтири и Евангелия, не обращая на меня никакого внимания. Когда я обращался к больному со словами любви: что же ты, брат, не принимаешь благословения от архиерея? — он или молчал, как глухонемой, или же отвечал дерзким, задирающим тоном: ты еретик, ты не признаешь Иисуса Богом, и отворачивался. Напрасны были уверения, что это клевета, что я верую и исповедую, что Иисус Христос есть истинный Бог, он только мотал головой... Так крепко Ваптос вбил в голову больных мысль, что я, а также игумен и все мы, по их терминологии имяборцы — еретики и богохульники... Наши листки рвали, не читая, выманивали у православных и уничтожали, мою книжку «Великое искушение» рвали в клочья и бросали на ветер, а мне присылали ругательные письма, конечно, без подписей. Когда имяславцы были отправлены на «Херсон», то с ними пожелали добровольно отправиться и больные, чахоточные, полуживые и старики из больницы, и только по распоряжению консула были задержаны в монастыре.

Наконец Иринея решительно воспретил своим последователям ходить в библиотеку на беседы, а кто заходил, того вытаскивали оттуда насильно. Чтобы отвлечь от бесед с С. В. Троицким, не гнушались и такими трюками: как только заметят, что слушатели стали склоняться к православию, кто-нибудь крикнет, что в монастыре бунт, солдаты бьют монахов и, конечно, все бросаются вон...

Отдельные, более искренние лица ко мне являлись, и на них можно было наблюдать, как тяжело было им расставаться с заблуждением, которое успело уже как бы врасти в их душу, отравить ее. Так иеромонах Флавий, духовник из пустыни Фиваиды, пять раз приходил ко мне то каясь, то опять отрекаясь от православного учения. Наконец я просил Сергея Викторовича Троицкого заняться им отдельно, и он часа два с ним беседовал. Но и после этой беседы, на которой обстоятельно было разобрано все лжеучение, Флавий только тогда окончательно отрекся от лжеучения, когда, положив несколько поклонов, решил взять жребий: верить или не верить Синоду? И, милостью Божией, дважды вынимал верить. Тогда он пришел ко мне и с видимым душевным волнением сказал: Теперь я верую так, как повелел Синод. Спустя три дня он приходил еще раз, но уже не касался вопроса об именах Божиих.

По слухам, один из имяславцев грозил, что так как он еще в миру отправил на тот свет двоих городских, то ему-де ничего не стоит отправить туда и игумена. Это дало мысль консулу проверить все виды, по коим

живут в монастыре его насельники. Всего было таковых свыше 1700 человек. При помощи сопутствовавших ему чиновников посольства и офицеров он и выполнил это, попутно спрашивая каждого: какого исповедания он держится. Имяславцы с гордостью отвечали, что они исповедники имени Божия. Православные же заявляли, что они к ереси не принадлежат. Таковых к 29 июня оказалось свыше 700 человек. Таким образом, нравственный облик состава братии определился в количественном отношении. С утешением мы заметили, что на некоторых, более спокойных, беспристрастных, братий наши беседы оказали влияние. Из принадлежащих Пантелеимонову монастырю скитов мы посетили два: Старый Руссик и Фиваиду. Там нашли и настроение братии и состав, в смысле смешанности, тот же, как и в монастыре. Я беседовал с братией в их храмах, причем в Руссике особенную дерзостью отличился повар, которого пришлось насильно вывести из храма. Потом он явился ко мне в монастырь уже с повинною, говоря, что был пьян.

Кстати замечу, что в среде монашествующих мы встречали немало пьяных, хотя в трапезе ставится некрепкое виноградное вино, но ежедневно каждому по кувшинчику с полбутылки; это приучает к употреблению вина, а потом слабых волею и ракички, которая крепостью доходит до 60°. При отсутствии всякой дисциплины, имея притом и ключи от погребов в своем распоряжении, немудрено, что имяславцы пользовались вином по своему усмотрению.

Приходили ко мне монашествующие и из некоторых келий и подписывали отречение, очевидно, боясь, чтобы греки потом не изгнали их как еретиков. Насколько это было искренно — Бог ведает. По крайней мере, со старцем келии Благовещения, известным и Святейшему Синоду Парфением, вышло искушение: он прислал ко мне своего наместника, чтобы тот от лица всей братии подписал отречение от ереси. Видимо, что его тревожило то, что Булатович жил у него некоторое время и сочинял листки, которые Парфений печатал. Я сказал наместнику, что за себя он может подписать, а за других — нет: пусть сами подпишут. Он подписался и взял с собою лист, чтобы предложить старцу и другим. А я воспользовался сим случаем, чтобы послать старцу увещание письменное. Прошло около недели. 6-го июля, уже после взятия еретичествовавших из монастыря, является ко мне тот же наместник и подает зараз три письма Парфения. Старец пишет, что он как научился веровать с пелен, так и будет веровать, причем повторяет почти весь Символ веры и просит меня оставить его умереть в покое, но ни слова — ни о синодальном послании, ни о грамотах патриархов, ни о вере во имя Божие. Тогда я написал ему решительно и кратко: почто он лукавит, почему ни в одном письме не отвечает на вопрос, как он верует об именах Божиих и не подписался под отречением? Я требую, чтобы он, как старец кельи, где живет больше 50-ти братий, ответил мне: или — да, или — нет. Если — да, то добре, если же — нет, то я о сем так и доложу и Св. Синоду, и патриарху, и завтра же киноту



Св. Горы... Вечером в тот же день старик прислал мне формулу отречения с подписями: своей и старшей братии. При сем он приглашал меня посетить его келью на пути в Карею. Исполнить его желание мне не удалось, ибо время было потребно для Андреевского скита. На Св. Горе насчитывается до 200 келий, населенных русскими монахами. По словам о. Феофана, бывшего инспектора Вологодской духовной семинарии, живущего на Афоне уже десять лет, ересь гнездится и по кельям, но тщательно укрывается старцами, боящимися греков. На Афоне русские кельи в последнее время стали объединяться для защиты своих интересов и образовали братство русских келий. 7-го июля было общее собрание этого братства, на котором присутствовал С. В. Троицкий. Благодаря его разъяснениям, старцы объединившихся в сем братстве келий единодушно постановили составить заявление Святейшему Синоду о том, что их кельи пребудут верными учению православной Церкви об именах Божиих, а против еретиков будут принимать меры. Это заявление при сем и прилагается.

29-го июня я предполагал служить. Но во время всенощного бдения приходит игумен и докладывает, что ключи от ризницы у иеромонаха Понтия, а он, как имяславец, не желает, чтобы я служил, и ключей не дает. Я сообщил об этом консулу как об открытом издевательстве над лицом, посланным по Высочайшему повелению. Консул распорядился, чтобы судовой механик немедленно отпер замок отмычками. Ризницу приготовили, но в два часа ночи меня разбудили: письмо от консула. В осторожных выражениях он сообщает, что лучше бы мне до обедни уйти из монастыря на «Донец», ибо в храме имяславцы готовят скандал. Пришлось послушать доброго совета, чтобы избежать оскорбления храма Божия забывшими и совесть, и долг свой монахами. Это я и сделал, сказавшись больным, отказался от служения.

30-го июня, по предварительному сношению с кинотом Св. Горы, чрез игумена Мисаила, я обратился ко всем келиотам с следующим кратким посланием: Всем старцам русских келий во Святой Горе сущих, Божие благословение!

Великое искушение, постигшее русских иноков появлением лжеучения об именах Божиих, осужденного двумя святейшими патриархами и Святейшим Всероссийским Синодом, побуждает меня, посланного Святейшим Синодом на Святую Гору для обличения сего лжеучения, просить вас, отцы и братия, во имя любви и за святое послушание Церкви Божией, усугубить молитвы ваши приложением на литургиях прошений в ектеньях и молитвою, а также предложить братии трехдневный пост, по мере усердия, на второе, третье и четвертое числа сего июля, а в пятый день, день памяти великих отцов монашества Афанасия Афонского и Сергия Радонежского, прибыть во святую обитель великомученика и целителя Пантелеимона к бдению и литургии для общебратской с крестным обхождением обители молитвы о вразумлении заблудших и водворении церковного мира.

С любовью приняли добрые иноки мое предложение: к 5-му июля собралось много русских келиотов, хотя это был день годового праздника в Афонской лавре св. Афанасия, куда отправились многие келиоты еще ранее моего предложения.

Имяславцы и при этом добром деле постарались подчеркнуть свой раздор с нами: они не только не хранили поста в эти условленные дни, но нарочито ели, например, в понедельник сыр и яйца, чтобы не быть единомышленными с православными.

3-го июля состоялось, наконец, столь нашумевшее в иудейской печати изъятие из монастыря вождей и наиболее упорных сторонников смуты. Я, конечно, не принимал никакого участия в этом воздействии государственной власти: все средства увещания были истощены, и я остался на «Донце». Прибыл пароход «Херсон», приготовленный для перевоза смутьянов по распоряжению императорского посла в Россию. Часа в три пополудни консул, командир лодки и все наличные военные чины отправились в монастырь. Имяславцы собрались в том корпусе, где жил их главный вождь, монах Иринея. Все входы и выходы были заняты солдатами, оставлен лишь один выход на лестницу, ведущую к порте и пристани. Почти три часа увещевали имяславцев добровольно идти на пароход: успеха не было. По-видимому, им хотелось вызвать кровопролитие, дабы приобрести славу мучеников. В то же время они, конечно, были уверены, что кровопролития допущено не будет ни в каком случае, и вот, чтобы поиздеваться над правительственной властью и оттянуть время, они упорно противились: пели, молились, клали поклоны. Вообще, кошунственное отношение к святыне и молитве проявлялось в целях демонстративных постоянно: иконами защищались, пением отвлекали внимание, с пением потом плыли в лодке на «Херсон». Наконец рожок заиграл стрелять. Это было сигналом для открытия кранов водопровода. Вместо выстрелов пущены в ход пожарные трубы. Понятно, при этом не обошлось без царапин у тех, кто старался защитить себя от сильной струи воды доскою или иконою. Только тогда упорствующие бросились бежать. Их направляли на «Херсон». Раненых, т. е. оцарапанных, оказалось около 25 человек, которым раны были перевязаны нашим судовым врачом, а через два-три дня повязки были уже сняты. Вещи имяславцам были доставлены на другой же день.

Как ни печальна была такая развязка, но могло быть и хуже. Нельзя же было оставлять православно верующих под таким невыносимым террором лжеумствующих. Греки только и ждали того, чем кончится дело в Пантелеимоновом монастыре. В киноте мне потом сказали откровенно, что если бы консул не удалил еретиков, то сам кинот нашел бы средства их удалить: теперь здесь хозяева не турки, а греки, которые легко могли прислать хоть целый полк из Солуни. А под видом еретиков не трудно же было очистить и вообще Св. Гору от русских.

5 июля, в день памяти преподобных отец наших Афанасия Афонского и Сергия Радонежского, я совершил Божественную литургию в Покров-



ском храме, причем вознесены были упомянутые прошения и молитвы об обращении заблудших из чина, совершаемого в Неделю православия, и после литургии совершен крестный ход вокруг обители. За литургией я сказал слово, в котором сблизил обоих преподобных как особых избранников Матери Божией, которая обоим являлась наяву, причем, обрисовав их нравственный облик, указал, что они оба оставили заветы кротости, смирения и послушания, столь благопотребные и ныне, особенно здешним инокам.

7 числа я просил собрать всю братию в Покровскую церковь, чтобы проститься с нею. Обратившиеся от ереси просили меня разрешить их совесть от греха непослушания Церкви. Я сказал им прощальное слово, совершил над всеми таинство покаяния и, прочитав разрешительную молитву, еще раз обратился со словом увещания пребывать верными учению Церкви, положив в основание слова Спасителя: се здрав был еси, к тому не согрешай.

С любовью прощались со мною афониты, в них можно было снова узнать прежних любвеобильных иноков, готовых на всякую услугу, на всякое послушание. Видимо, с удалением смутьянов жизнь монастырская стала входить в свою колею. Несомненно, не все сторонники лжеучения удалены из монастыря, но с теми, которые остались, мог уже справиться сам игумен с вновь избранными старцами: по афонскому общему уставу их было не трудно удалить из обители. Да и сами они, по крайней мере некоторые из них, уже тогда высказались, что они покинут Афон добровольно, что и исполнили те 212 человек, которые прибыли в Россию на пароход «Чихачов».

В тот же день я отправился на Карею и посетил, наконец, кинот в его конаке. Несмотря на воскресный день, ради меня собрались почти все эпитропы и антипросопы. Они выразили мне свое удовольствие, что разрешился наконец столь тяжелый и для них вопрос об удалении с Афона еретичествующих. Еще раз они подтвердили, что еретики на Св. Горе не могут быть терпимыми.

Затем я проследовал чрез Котломуш в Иверский монастырь, где и заночевал, а утром отправился в Андреевский скит, откуда имяславцы, по предварительному их соглашению с пантелеимоновскими единомышленниками и по приглашению консула, уже удалились на «Херсон» добровольно. А некоторые, как, например, ближайший сотрудник Булатовича Григорович, из офицеров, ушли неизвестно куда. Еще накануне несколько групп их попадались мне навстречу, когда я ехал в Карею. Ожесточенные лица их говорили о недобром их настроении; они отворачивались, чтобы избежать обычного на Св. Горе приветствия встречных, а большой обоз тяжело навьюченных мулов показывал, что они идут не с пустыми руками. После о. архимандрит Иероним, водворенный в обитель, говорил, что рухлядная палата в его отсутствие довольно опорожнена, а в Одессе у них отобрали особо чтимую икону Богоматери, пожертвованную обители ее основателем А. Н. Муравьевым.

В этот скит я несколько раз собирался поехать, но, с одной стороны, тревожные вести, что после разрыва между Грецией и Болгарией по Св. горе стали бродить шайки разбойников, что отчасти подтвердилось тем, что к нам привезли старика-монаха с простреленной рукой, с другой — недобрые вести, доставляемые оттуда изгнанным игуменом архимандритом Иеронимом, замедляли мое туда путешествие. Андреевцы ставили мне совершенно неприемлемые условия: чтобы я явился к ним один, без чиновников и без солдат, чтобы изгнанный ими настоятель отнюдь со мною не показывался, да и в монастыре в то время в сущности не было никакой власти; архимандрит Давид являлся лишь покорным исполнителем приказаний руководителей смуты; предавал анафеме наш Синод, патриарха и «имяборцев» и только... Лишь за несколько дней до окончания дела, когда стало ясно, бунтарям приходит конец, С. В. Троицкому, по моему поручению, удалось провести там беседу и тем дать возможность более благоразумным и искренним отдалиться от массы братства, терроризированной и нафанатизированной последователями Булатовича.

В скиту меня встретили с подобающею честью. Я говорил о минувшем искушении и предостерегал иноков на будущее время. И здесь просили некоторые совершить над ними таинство исповеди и разрешить от греха противления Церкви. Пред отъездом я посетил несчастного игумена Арсения. Пытался говорить с ним, но не заметил признаков, чтобы он ясно сознавал окружающее или узнал меня. Имяславцы хотели нести его на руках через всю гору — до Пантелеимоновской пристани, но консул, на основании заключения врача, запретил такую процессию: он мог умереть в пути. Я также советовал оставить его в скиту, а братьям напомнил притчу о милосердом самарянине.

Из Андреевского скита я направился в Ильинский, куда стремился, чтобы отдохнуть душой, в тишине этой мирной обители, но пришлось тут провести всего три часа; показался на море наш «Донец», и мы спустились в Пантократор, где, поклонившись святыням, простились со Св. Горой и на лодке пошли навстречу «Донцу». Солнце уже скрылось за хребтом Св. Горы, когда мы поднялись на палубу своего «Донца».

10-го июля мы прибыли в Буюкдере, где принял нас г. посол очень внимательно и благодарил за понесенные труды. Я в свою очередь сказал, что если бы не его мудрое отношение к делу и доброе содействие в сношениях с Петербургом, то дело потерпело бы полное крушение и Афон, русский Афон, остался бы в руках еретиков, коих не замедлили бы и выгнать греки. 11-го утром я посетил Вселенского патриарха. Он был ко мне внимателен так же, как и прежде, подробно расспрашивал о деле и сказал: Пришлите мне списки удаленных с Афона лиц, принявших пострижение на Афоне, и я наложу на них аргос. Я сказал, что имеется два списка: один наиболее виновных главарей — вождей смуты, другой — менее виновных, слепо повиновавшихся сим вождям и обманутых последними. Первые заслуживают более строгого наказания, а вторые за-



служивают некоторого снисхождения. В тот же день я послал эти списки при письме на имя его святейшества.

В тот же день, 11-го июля, мы покинули Царьград, а 13-го вышли на родной берег в Одессе.

На протяжении многих веков русские афониты, находясь в постоянном духовном общении с родною Русью, в то же время были совершенно независимы от Русской Церкви, в церковно- административном отношении. Подчиненные канонически и иерархически, по месту своего пребывания, киноту Св. Горы и чрез него Вселенскому Патриарху, они и в отношении чистоты учения веры были подведомы той же церковной власти. Так оно и должно быть по канонам церковным. К сожалению, разность языка и национальности именно в этом отношении ставили их почти вне надзора греческой церковной власти. Прибавьте к этому еще и то, что на Афоне много веков не было своего епископа, а патриарх поставлен слишком высоко и далеко, да притом ограничен в своих правах какою-то конституцией, не допускающей его непосредственно вмешиваться в дела Афона, если к тому не пригласит его протат. Значит, здешние монахи вообще, исторически, отвыкли от власти епископа, и это обратилось уже в традицию, ревниво охраняемую протатом. Между тем число русских монахов на Св. Горе с каждым годом все увеличивалось и теперь достигает 7000. Среди них стали появляться люди, ищущие не столько духовного подвига, сколько удовлетворения своему личному тщеславию, своеобразному карьеризму, исканию некоего первенства среди других, я сказал бы — диотрефизму. Типом таких монахов и является Булатович. Не имея в основе своего духовного воспитания настоящей церковности, такие люди легко могут поддаваться искушению уходить в сторону от учения Церкви, от духа ее преданий, а по обстоятельствам, о коих я только что сказал, они легко могут находить себе благоприятную почву для развития всяких ересей и неправославных воззрений среди русских афонитов. С другой стороны, не было никакого надзора и вообще за теми, кто шел спасаться на Афон, со стороны представителей нашей государственной власти. Если бы этот надзор был строже, то не было бы среди монахов беглых солдат и каторжников. Беседуя с имябожниками, С. В. Троицкий слышал от них речи и об отобрании земли у господ; не оказалось бы из 600, взятых на «Херсон», до 50-ти человек беспаспортных; не оказалось бы и таких молодцов, как Давымук, у коего в монастырском списке отмечено, что он присужден был к каторге за пропаганду бунта в войсках во время войны с Японией и бежал от наказания. Можно думать, что и теперь не один такой герой скрылся из монастыря куда-нибудь на келью, ибо с его стороны было бы глупо ждать пока его возьмут на «Херсон». Трудно и придумать более благоприятную для врагов Церкви почву, чтобы сеять смуту в недрах самой Церкви для подрыва ее авторитета, а следовательно, и послушания церковной власти для разрушения всего строя церковного. А от власти

церковной это перейдет и на всякую власть. Я уже слышал от имябожников, что царь заразился ересью имяборства, что настали времена антихриста, начинается гонение на истинных христиан, исповедующих имя Божие. В этом смысле уже и ведется пропаганда листками и брошюрками, пока — гектографическими и рукописными, я уже говорил о толковании слова Халки переводом с букв на цифры. Распространяется листок с изображением двух взаимно пересекающихся треугольников — символом масонства, с цифрой 606 и толкованием имени антихриста. На академическом значке С. В. Троицкого заметили звездочку и стали уверять всех своих последователей, что он масон. Не понимая этого слова, они бросают его всем, кто не согласен с ними. Становится понятным, почему все враги церковной власти и вся левая, а, по неразумию своему, и некоторая правая печать так усердно поддерживают это еретическое движение, выставляя глупую еретическую бессмыслицу самым невинным заблуждением, а тех, кто борется против нее, — какими-то инквизиторами. Да и сам образ действий вождей этого движения близко напоминает фабричных забастовщиков и устроителей митингов. Толпа имяславцев во время бесед постоянно выполняла роль какой-то шумящей марионетки в руках ловкого главаря Ириней: даст он знак — толпа, громко шумевшая, мгновенно смолкает; возвысит он голос — и она снова кричит, и из задних рядов слышатся по моему и о. игумена адресу досадительные слова: еретики, масоны, иуды-предатели! Собрания у Ириней происходили почти каждый день, а запретить их игумен был не в состоянии: никто его не слушал. Ириней все время был окружен своими приверженцами, которые и спали в коридорах, охраняя его особу. Безусловное повиновение вожакам, широко поставленная пропаганда гектографированными и рукописными записочками, искусное распространение ложных слухов, например о царской телеграмме, писанной золотыми буквами, запугивание вплоть до угроз застрелить, утопить властей, сокрытие распоряжений власти, перехватывание не только писем (три мои письма игумену за время с января пропало), но и официальных бумаг (грамота патриарха киноту так и не получена), подговор к захвату кассы, к поджогу (было покушение), троекратная порча телефона с кинотом — все это не напоминает ли поразительно, до мельчайших подробностей, программы организованных опытными агитаторами забастовок? И действия этих преступных элементов облегчались полным непротивлением терроризованного большинства мирных братьев, неподготовленных, по самому настроению своему неспособных к борьбе с таким проявлением зла, да и не видевших в этой борьбе своего прямого долга при параличе законной власти...

Вот почему еретическое движение так называемых имяславцев, а вернее было бы их назвать имябожниками<sup>1</sup>, должно озабочивать не только Церковь, но и государство...

<sup>1</sup> В заседании Св. Синода 21 августа и постановлено уже называть их вместо слова: имяславцев, *как они сами себя величают*, — имебожниками, ибо они обожают, почитают за Бога самое имя Божие





## Библиография

1. «Божиею милостию, Святейший Правительствующий Синод всечестным братьям, во иночестве подвижающимся» // Церковные Ведомости. 1913. № 20. С. 277–286.
2. Алипий, архимандрит, Исая, архимандрит. Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троице Сергиева Лавра, 1994.
3. Анатолий, епископ. Афонский вопрос // Голос России. 1914. № 101.
4. Андриевский П., свящ. Ересь имябожничества в прошлом и настоящем // Благодатный огонь. Приложение к журналу «Москва». 2001. № 5. С. 69–86.
5. Андроник (Трубацев), игумен. Афонский спор об Имени Божием и его последующая судьба // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция Русской православной церкви. М., 2000.
6. Андроник (Трубацев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.
7. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Моя мысль во Христе. О деятельности (энергии) Божества. Пг., 1914.
8. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Материалы к спору о почитании имени Божия. М., 1913. (Религиозно-философская библиотека. Вып. 1).
9. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Афонское дело. Пг.: Исповедник, 1917.
10. Антоний (Булатович), иеросхимонах. И паки клеветает на ны Ритор Тертилл // Колокол. 1916. 3 и 6 сентября.
11. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Имяборческая пропаганда. Б. м. и г. Перед заглавием А. И.
12. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Истина о истине к предотвращению имяборства. Изд. иноков Святой Афонской горы, исповедников имени Иисус. Б. м. и г.
13. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Истинное понимание Имени Божия св. Григорием Нисским и св. Симеоном Новым Богословом // Миссионерское обозрение. 1916.
14. Антоний (Булатович), иеросхимонах. История Афонской смуты. Вып. 1. Пг.: Исповедник, 1917. (Под псевдонимом Выходцев Е.).
15. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Моя борьба с имяборцами на Святой горе // Исторический вестник (СПб.). 1916. Т. 145. № 3. С. 648–682; т. 146. № 4. С. 133–169.
16. Антоний (Булатович), иеросхимонах. О молитве Иисусовой / Состав. афонский инок, под ред. архимандрита Александра. СПб., 1912.
17. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа Иисуса Христа. Пг., 1917.
18. Антоний (Булатович), иеросхимонах. По поводу именуемой «Грамоты» патриарха Иоакима // Московские ведомости. 1913. 9 мая.
19. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Понимание Святым Писанием имени Господня как Божественного действия и Божественной силы // Миссионерское обозрение. 1916. № 7, 8. С. 261–297.
20. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Православная церковь о почитании Имени Божиего и молитве Иисусовой. СПб.: Исповедник, 1914.
21. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Прощение в Правительствующий Синод (По поводу имябожнической ереси). СПб., 1913.
22. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Разбор книжки Троицкого «Учение афонских имябожников и его разбор» // Дым Отечества. 1914. 17 апреля. № 15–16.

23. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Святой мученик Иустин об имени Божием. СПб., 1914.
24. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Сеятели соблазнов // Колокол. 1916. 18 сентября.
25. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Сущность афонского спора (Письмо в редакцию) // Новое время. 1913. 14 мая.
26. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Учение новейших учителей и пастырей Церкви о Имени Господнем и молитве Иисусовой // Миссионерское обозрение. 1916. № 11. С. 613–640.
27. Антоний (Логоinov), *игумен*. Восхождение к Имени Божию. Ермолинская пустынь. Воскресенский монастырь, 2000. (рукопись).
28. Антоний (Храповицкий), *архиепископ Волынский*. Еще о книге схимника Илариона «На горах Кавказа» // Русский инок (Почаев). 1912. № 10. С. 62–63.
29. Антоний (Храповицкий), *архиепископ*. Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917.
30. Антоний (Храповицкий), *архиепископ*. Нравственный смысл основных христианских догматов. Вышний Волочек, 1906. (Религиозно-философская библиотека). Вып. XI.
31. Антоний (Булатович), *иеросхимонах и др.* Заявление иноков афонских в Св. Правительствующий Синод // Дым Отечества. 1914. 17 апреля. № 15–16. С. 4–5.
32. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Апология веры во Имя Божие и имя Иисус. М., 1913.
33. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Афонский разгром. Б. м. и г.
34. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Афонский разгром. Церковное бесилие. СПб.: Дым Отечества, 1913.
35. Антоний (Булатович), *иеросхимонах*. Древние и новые учителя Церкви о имени Господнем // Миссионерское обозрение (Киев). 1916. № 9, 10. С. 462–497.
36. Антоний (Храповицкий), *архиепископ Волынский*. О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» иеросхимонаха Антония (Булатовича) // Прибавление к Церковным ведомостям (СПб.). 1913. № 20. С. 869–882.
37. Антоний (Храповицкий), *архиепископ Волынский*. Сущность афонского спора // Новое время. 1913. 19 мая.
38. Арсений (Жадановский), *епископ*. Воспоминания. М., 1995.
39. Аскольдов С. О пустынноиках Кавказа. Р. М., 1916.
40. Афонцев. Печальная летопись современного Афона // Русский инок. 1913. № 7. С. 445–454.
41. Афонский спор об имени Божием // Церковно-общественный вестник. 1913. № 19. С. 8–11.
42. Бердяев Н. А. Гасители духа // Русская молва. 1913. 5 (18) августа. № 232.
43. Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991.
44. Беседы старца Варсанофия Оптинского с духовными детьми. М.; Рига, 1995.
45. Благодарность государя С. В. Троицкому // Церковные ведомости. 1914. № 8. С. 51–52.
46. Булатович А. К. С войсками Менелика II. М., 1971.
47. Булатович А. К. Третье путешествие по Эфиопии. М., 1987.
48. Булгаков С., *прот.* Автобиографические заметки. Париж, 1991.
49. Булгаков С., *прот.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998.
50. Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. М., 2001.
51. Булгаков С., *прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1985.
52. Булгаков С., *прот.* Философия имени. М., 1997.
53. Булгаков С. Н. Афонское дело // Русская мысль. 1912. № 33, сент. С. 37–46.
54. Булгаков С. Н. На пиру богов // Вехи. Из глубины. М., 1990.



55. Булгаков С. Н. Смысл учения святого Григория Нисского об именах // Итоги жизни. 1914. № 12–13. С. 15–21.
56. Булгаков С. Н. Сочинения. Т. 1, 2. М., 1994.
57. Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996.
58. Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001.
59. Булгаков С. Н. У стен Херсониса. СПб., 1993.
60. Василий (Зеленцов), епископ. Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божием // Богословские труды. Сб. 33. М., 1997.
61. Василий (Кривошеин), архиепископ Брюссельский. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996.
62. Василий (Кривошеин), архиепископ Брюссельский. Проблема непознаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Вестник РЗЕПЭ. Париж, 1968. № 61. С. 48–55.
63. Василий Великий, святитель. Письмо (к Амфилохию) № 234 // Творения. СПб., 1911. Ч. 3. С. 283.
64. Василий Великий, святитель. Три книги против Евномия // Творения. 4-е изд. Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1900. Ч. 3.
65. Вениамин (Федченков), митрополит. Божьи люди. М., 1997.
66. Вениамин (Федченков), митрополит. Отец Иоанн Кронштадтский. М., 2000.
67. Вести с Афона // Церковный вестник. 1913. № 20. С. 618–619; № 24. С. 747; № 42. С. 1317–1318.
68. Вести с Валаама. (По поводу книги «На горах Кавказа») // Русский инок. 1913, июль. № 14.
69. Вечевой Н. Афонское дело // Новый журнал для всех. 1914. № 14.
70. Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В. И. Кейдан. М., 1997.
71. Вселенская патриархия и Афон // Церковный вестник. 1913. № 48. С. 1516–1518.
72. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в. М., 1997.
73. Все истинные причины беспорядков на Афоне // Странник. 1913. № 10. С. 419–423.
74. Геронимус А., прот. Богословие священнобезмолвствия. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995.
75. Геронимус А., прот. Заметки по богословию имени и языка // Современная философия языка. М., 1999.
76. Геронимус А., прот. Философия и исихия // Христианство и философия: Сборник докладов конференции в рамках Рождественских образовательных чтений. М., 2000.
77. Горбунов Д. Краткая история имяславских споров в России начала XX в. // Церковь и время. 2000. № 3(12).
78. Григорий Нисский, святитель. 12 книг против Евномия. Послание «К Авлавию о том, что не три Бога». «Слово о Духе Святом», «Против македонян духоборов». Слово против Ария и Савеллия (не принадлежащее ему) // Творения. М., 1863. 65. Ч. 5–7.
79. Григорий Палама, святитель. Труды в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995.
80. Григорович Х., свящ. Слово любви братской (по поводу современных споров об Имени Иисусе) // Русский инок. 1913. № 12–13.
81. Григорович Х., свящ. Имя Божие: По поводу современных афонских споров // Миссионерское обозрение. 1913, февр. С. 203–214; март. С. 369–388.
82. Давыденков О., иерей. Догматическое богословие: курс лекций. Ч. 1 и 2. М., 1997.

83. Данилушкин М. Б. Краткий очерк жизни старца Илариона и истории имяславия в России / Иларион, схимонах. На горах Кавказа. СПб., 1998.
84. Денасий, русский святогорец, инок пантелеимоновский. Еще о книге «На горах Кавказа». Письмо в редакцию «Русского инока» // Русский инок. 1912. № 15. С. 60–63.
85. Дионисий Ареопagit. О Божественных именах / Пер. игумена Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957. То же / Пер. свящ. Л. Лутковского // Мистическое богословие: Сб. Киев, 1991. С. 13–92.
86. Дневник последнего духовника Оптиной пустыни (Иеромонах Никон (Беляев). СПб., 1994.
87. Забытые страницы русского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М., 2001.
88. Зандер Л. А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1, 2. Париж, 1948.
89. Зандер Л. А. Предисловие редактора // Булгаков С., прот. Философия имени. М., 1997.
90. Зеньковский В., прот. История русской философии. Т. 1–2. Л., 1991.
91. Зернов Н. М. Русское религиозно-философское возрождение XX века. Париж, 1991.
92. Иволгин С. [С. А. Цветков] Об афонском волнении и догматических спорах // Новое время. 1913. 11 апреля. № 13320.
93. Иволгин С. [С. А. Цветков]. Наша дипломатия и Афон // Новое время. 1913. 10 мая. № 13347.
94. Игумен и братия Афонского Пантелеимонова монастыря. Правда о событиях, происшедших в первое полугодие 1913 года в Пантелеимоновом монастыре // Русский инок. 1914. январь. № 2. С. 794–104.
95. Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой / Пред. еп. Никона. Сергиев Посад, 1911.
96. Иларион (Алфеев), игумен. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.
97. Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2-х т. М., 2001.
98. Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей / Сост. пустынножитель Кавказских гор, лесов и ущелий. Б. м., 1907; изд. 2, испр. и доп. / Сост. пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион. Баталпашино, 1910; Изд. 3. Ч. 1. Киево-Печерская лавра, 1912; Изд. 4. испр. СПб., 1998.
99. Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об имени Божием по документам имяславцев. СПб., 1914.
100. Имяславие. Вып. 1 // Начала. 1996. № 1–4.
101. Имяславие. Вып. 2 // Начала. 1998. № 1–4.
102. Инструкция к суду и список монахов имябожников // Церковные ведомости. 1914. № 10. С. 70–74.
103. Иоанн Сергиев (Кронштадтский), прот. Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге. Извлечение из дневника. Т. 1, 2. СПб., 1893.
104. Иреней (Середний), архимандрит. Профессор С. В. Троицкий; его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. 1974. Сб. 12.
105. К афонскому делу: I. Скворцов В. Афонское замирение. II. Письма в редакцию // Колокол. 1914. 24 мая.
106. К делу об афонских монахах // Русский инок. 1914. Май. № 9. С. 559.
107. Как покоряли Афон. Письмо архимандрита Давида // Голос Москвы. 1913. 25 июля.



108. *Капитанчук В.* Имяславие // Царь-колокол. № 6. М., 1990.
109. *Кацнельсон И. С. А. К.* Булатович — гусар, землепроходец, схимник / А. К. Булатович. С войсками Менелика П. М., 1971.
110. *Кацнельсон И. С., Терехова Г.* По неизведанным землям Эфиопии. М., 1975.
111. *Климент, святогорский монах.* Имябожнический бунт или плоды учения книги «На горах Кавказа» // Исторический вестник (Пг.). 1916. № 1. С. 752–785.
112. *Косвинцев Е. Н.* Черный бунт. Странички из истории Афонской смуты // Исторический вестник (СПб.). 1913. Т. 139, 140.
113. *Кравецкий А. Г.* К истории спора о почитании имени Божия // Богословские труды. Сб. 33. М., 1997.
114. *Кузнецов Н.* Каноническая сторона дела имяславцев // Итоги жизни. 1914. № 14–15.
115. *Кузнецов Н.* Окончание дела имяславцев // Итоги жизни. 1914. № 19.
116. *Кусмарцев П.,* инок. Мысли отцов Церкви о Имени Божием: Материалы к выяснению афонского богословского спора. СПб., 1913.
117. *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
118. *Лосев А. Ф.* Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997.
119. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
120. *Лосев А. Ф.* Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
121. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
122. *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995.
123. *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. М., 2000.
124. *Лосский В. Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
125. *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991.
126. *Лурье В. М.* Послесловие и комментарии к кн.: *Иоанн Мейендорф, протопреподобный.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.
127. *Маевский В. А.* Афон и его судьба. Мадрид, 1968.
128. *Маевский В. А.* Афонские рассказы. Париж, 1950.
129. *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.
130. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997.
131. На Афоне. Тревожное положение русского монашества // Одесские новости. 1915. 21 июля.
132. На Афоне // Церковный вестник. 1912. № 35. С. 1103–1104.
133. На Афоне // Церковный вестник. 1913. № 4. С. 1378–1379.
134. *Несмелов В., проф.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1897.
135. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1, 2: Репр. изд. 1905–1906. Казань, 1994.
136. *Никон (Рождественский), архиепископ.* Великое искушение около имени Божия и плоды его. Сергиев Посад, 1914.
137. *Никон (Рождественский), архиепископ.* Имябожники. Великое искушение около святейшего имени Божия: Из доклада Святейшему Синоду о поездке на Афон // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. Т. 1. № 20. 20 мая. С. 853–869.
138. *Никон (Рождественский), архиепископ.* Мои дневники. Вып. 4. 1913. Сергиев Посад, 1914.
139. *Никон (Рождественский), архиепископ.* Письмо игумену обители святого великомученика и целителя Пантелеимона и всей во Христе братии // Материалы к спору о почитании имени Божия. М., 1913. Вып. 1. С. 5–9.

140. *Никон (Рождественский), архиепископ.* Плоды великого искушения около имени Божия // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. Т. 2. № 34. С. 1504–1521.
141. *Новоселов М.* Архиепископ Никон — распространитель ереси // Голос Москвы. 1913. 17 июля.
142. *Новоселов М.* Папизм в Православной церкви. На правах рукописи. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1913.
143. *Новоселов М.* По поводу послания Св. Синода // Голос Москвы. 1913. 21 ноября.
144. *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994.
145. Определение Св. Синода от 14–18 февраля 1914 г. о церковном суде над имябожниками // Церковные ведомости. 1914. 4 9. С. 62–65
146. Падение царского режима. Стенографические отчеты вопросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства. Т. IV. Л., 1925.
147. *Парфений, схимонах.* О молитве Иисусовой. Обитель Благовещения Богородицы, 1992.
148. *Пахомий, монах афонец.* История афонской смуты или имябожеской ереси / Сост. Пахомий-афонец по личным наблюдениям, рассказам очевидцев и печатным источникам, с примеч. очевидца, бывшего редактора ж. «Монастырь» А. А. Павловского. СПб., 1914.
149. Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова/ Предисловие к публикации А. В. Шургаия // Вопросы философии. 1991. № 6.
150. Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа» // Ревнитель (Воронеж), 1915. № 3. С. 23–35.
151. Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001.
152. *Петровский С., протоиерей.* Имя Божие есть ли Сам Бог? Беседа. Одесса: Изд. Свято-Андреевского общежительного скита на Афоне, 1913.
153. Печальная летопись современного Афона // Колокол. 1913. 10 фев., 17 фев., 1 мая.
154. По делу афонцев. Беседа с одним из уважаемых иерархов // Дым Отечества. 1914. 17 апреля. № 15–16. С. 4–5.
155. Положение Афона // Церковный вестник. 1913. № 46. С. 1145–1147.
156. *Попов В. Н.* Афон // Душеполезное чтение. 1915. С. 73–77.
157. *Постолова В. И.* Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания // Христианство и философия. Сборник докладов конференции. М., 2000.
158. *Потехин С., протоиерей.* Афонцы-имябожники // Миссионерское обозрение. 1913. № 13. С. 363–386.
159. Правда о событиях, происшедших в первое полугодие 1913 года в Пантелеимоновом монастыре. М.: Изд. Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне, 1913.
160. *Протопоп О.* Воспоминания // Исторический вестник. Т. 141, 142.
161. Распутин и имяславцы // Русское слово. 1914. 3 июня.
162. *Рожков В., прот.* Церковные вопросы в Государственной Думе (запрос об имяславцах). Roma, PLO. С. 344–354.
163. Русская философия: Словарь. М., 1995.
164. Сборник документов, относящихся к Афонской имябожнической смуте. Пг.: Свет, 1916.
165. *Свенцицкий В., прот.* Граждане неба. М., 1998.
166. Свете тихий. Жизнеописание и труды епископа Серпуховского Арсения (Жадановского). Т. I. М., 1996.
167. Святое Православие и именобожническая ересь. В 3-х ч. Харьков, 1916.
168. *Серафим (Соболев), архиепископ.* Новое учение о Софии, Премудрости Божией. София, 1935.



169. Сергей (Троицкий), игумен. Защитники ереси из журнала «Церковь и время» // Благодатный огонь. Приложение к журналу «Москва». 2001. № 6. С. 108–110.
170. Слесинский Р. Начало своеобразной русской философии языка: имяславие и имяборчество // Путь Православия. 1994. № 3.
171. Софроний (Сахаров), архимандрит. О молитве. М., 1997.
172. Софроний (Сахаров), иеромонах. Старец Силуан. М., 1994.
173. Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998.
174. Суд афонских старцев над имябожниками (Акт заседания Протата — совета всех афонских монастырей) // Русский инок. 1914. январь. № 1. С. 52.
175. Суд над афонцами // Церковно-общественный вестник (СПб). 1914. № 11. С. 5–6.
176. Тахо-Годи А. А. Лосев. М., 1997.
177. Троицкий С. В. Афонская смута // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 20. С. 882–909.
178. Троицкий С. В. Борьба с афонской смутой // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 13. С. 1636–1643.
179. Троицкий С. В. Защитники имябожников // Прибавления к Церковным ведомостям. 1914. № 5–7.
180. Троицкий С. В. К истории борьбы с афонской смутой (ответ В. М. Скворцову). Пг., 1916.
181. Троицкий С. В. Католическая печать об Афоне // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 13.
182. Троицкий С. В. Новая позиция о. Антония (Булатовича) // Святое Православие и имябожническая ересь. Харьков, 1915. С. 219–228.
183. Троицкий С. В. Новое исповедание имябожников // Святое Православие и имябожническая ересь. Харьков, 1915. С. 239–257.
184. Троицкий С. В. О. Иоанн (Сергиев) Кронштадтский и имябожники // Церковные ведомости. 1914. № 1–2.
185. Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках (Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Был ли имябожником о. Иоанн Кронштадтский. Борьба с афонской смутой. Защитники имябожников. Ответ С. Н. Булгакову). СПб.: Синодальн. тип., 1914.
186. Троицкий С. В. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914.
187. Троицкий С. В. Учение Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение. (Ответ С. Н. Булгакову) // Итоги жизни. 1914. № 17.
188. Троицкий С. В. Учение святого Григория Нисского об именах Божиих и имябожники // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 37–51/52.
189. Троицкий С. В. Учение святого Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение. СПб., 1914.
190. Уроки афонского движения // Церковный вестник. 1913. № 39. С. 1214–1215.
191. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Изд-во Западно-европейского экзархата Московской патриархии, 1989.
192. Феофан Полтавский, святитель. Творения. СПб., 1997.
193. Философия языка и имени в России: материалы круглого стола 25 июня 1997 г. М., 1997.
194. Филосовов Д. Афонская распря // Русское слово. 1913. 29 мая.
195. Фирсов С. Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996.
196. Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998.
197. Флоренский П., свящ. Собр. соч.: В 4-х т. М., 1997–2000.
198. Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994.
199. Флоренский П. А. Имена. М., 1994.
200. Флоренский П. А. Сочинения: В 3-х кн. Т. 1–2. М., 1990.
201. Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998.

202. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.
203. Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995.
204. Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.
205. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
206. Хрисанф, афонский инок. О новоявленной ереси имябожников и ее распространении на Афонской горе // Русский инок. 1914. февраль. № 3, 4. С. 164–172, 214–225.
207. Хрисанф, афонский инок. Отзыв о статье Святогорца «О почитании имени Божия» // Русский инок (Почаев). 1912. № 17. С. 54–61.
208. Хрисанф, инок. Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона, называемое «На горах Кавказа» // Русский инок (Почаев). 1912. № 4. С. 71–74; № 5. 57–59
209. Хроника Афонского дела / Сост. Половинкин С. М. // Начала. 1995. № 1–4.
210. Царю Небесному и земному верный. Митрополит Макарий Московский, апостол Алтайский (Парвицкий «Невский») / Авт.-сост. Т. Гроян. М., 1996.
211. Чиннов Г. По поводу современных споров об имени Божиим. Одесса: Изд. Свято-Андреевского общежит. скита на Афоне, 1913.
212. Энгельгардт Н. Грозный признак // Новое время. 1913. 22 апреля.
213. Эрн В. Ф. Около нового догмата. Письмо 1 // Итоги жизни. М., 1914. № 22–23.
214. Эрн В. Ф. Разбор Послания Святейшего Синода об имени Божиим. М., 1917. (Религиозно-философская библиотека).
215. Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991.
216. Эрн В. Ф. Спор об Имени Божиим. (Письма об имяславии). Письмо 1. Происхождение спора // Христианская мысль. 1916. № 9, сентябрь. С. 101–109.
217. ΠΑΡΟΥΛΙΔΗ Κ. Κ. Οι Ρωσσοι Ονοματολατροι του Αγίου Ορους. Θεσσα., 1997.
218. NIVIERE A.. Les moines onomatodoxes et l'intelligentsia russe // Cahiers du monde russe et soviétique. 1988.
219. NIVIERE A. L'onomatodoxie: une crise religieuse à la veille de la Révolution // Mille Ans de Christianisme russe. 988–1988. Paris, 1988.
220. NIVIERE A. Le mouvement onomathodoxe. Une querelle theologique parmi les moines russes du mont Athos (1907–1914). Paris, Sorbonne, 1987.





## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>Введение</b> .....	8

### Часть первая

#### «Афонская смута»

<b>Глава I.</b> «Имяславский догмат». Учение об Имени Божием в трудах схимонаха Илариона (Домрачева) и иеросхимонаха Антония (Булатовича) .....	21
<b>Глава II.</b> Канонический статус имяславия. История афонского движения по официальным документам .....	50
<b>Глава III.</b> «Имяборческая реакция». Богословско-философские воззрения представителей официальной точки зрения. ....	91

### Часть вторая

#### Философская рецепция

<b>Глава I.</b> Отражение афонских споров в частной переписке участников «Новоселовского кружка» .....	141
<b>Глава II.</b> Философские основания имяславской позиции В. Ф. Эрнста ..	172
<b>Глава III.</b> Имяславие как общечеловеческая интуиция в трудах священника Павла Флоренского .....	194
<b>Глава IV.</b> «Ему же слава во веки веков!». Философия имени протоиерея Сергия Булгакова .....	232
<b>Глава V.</b> Стихия имени А. Ф. Лосева .....	264
<b>Заключение</b> .....	306
<b>Приложения</b> .....	313
<b>Иеросхимонах Антоний (Булатович).</b> Афонское дело .....	315
<b>Архиепископ Никон (Рождественский).</b> Плоды великого искушения около Имени Божия (из доклада Святейшему Синоду о поездке на Афон) .....	339
<b>Библиография</b> .....	360

