

Заключение. “СВЯЩЕННАЯ ТАЙНА ЦЕРКВИ”

[Выводы богословские](#)

[Выводы церковно-исторические](#)

Рассмотрев основные источники по истории и проблематике имяславских споров, мы можем теперь сделать некоторые выводы богословского и церковно-исторического характера. Подчеркнем еще раз, что окончательная оценка имяславия и окончательная формулировка учения об имени Божиим и об имени Иисусовом может быть дана только после того, как свои выводы сделает высшая церковная власть на основе соответствующей экспертизы в рамках Синодальной Богословской Комиссии. Поэтому нижеследующие выводы будут иметь сугубо предварительный характер. Не сомневаемся в том, что эти выводы не удовлетворят ни горячих сторонников имяславия, ни его рьяных противников, поскольку тщательный анализ истории и проблематики имяславских споров привел нас к критической оценке позиций обеих сторон.

### Выводы богословские

Нам представляется, что имяславские споры отнюдь не были вызваны простым недоразумением, непониманием, неточностью отдельных формулировок. В ходе споров выявились два принципиально разных подхода к природе имени вообще. Один рассматривает имя как нечто неразрывно связанное с предметом, неотделимое от предмета, выражающее сущность предмета. Другой видит в имени лишь добавленный к предмету опознавательный знак, перемена которого никак не влияет на сущность предмета<sup>1</sup>. Первое представление характерно для Библии, для античной философии (оно встречается, в частности, в платоновском “Кратиле”), для православного богослужения, для восточно-христианской аскетической традиции (в особенности, для практики Иисусовой молитвы), для некоторых учителей Церкви (например, Оригена) и для некоторых русских богословов (в особенности, Филарета Московского и Иоанна Кронштадтского). Второй подход также отражен в античной философии (в частности, у Аристотеля) и у большинства восточных Отцов Церкви (в частности, у Великих Каппадокийцев).

Темы имени Божия, имен Божиих и имени Иисусова по-разному раскрывались отдельными восточно-христианскими авторами. Тем не менее, определенный консенсус наблюдается у многих Отцов Восточной Церкви по следующим пунктам:

1. Имя Божие не тождественно и не совечно Богу. Оно не является неотъемлемой принадлежностью божественной сущности. Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени. Имя Божие есть средство общения между Богом и человеком.
2. Бог неименуем. Никакое имя не может объять собою и адекватно выразить божественную сущность. Все имена Божий указывают на те или иные свойства Бога, но ни одно из них не может дать полного и всестороннего представления о Боге.
3. Имена Божий заимствованы из различных действий Бога по отношению к тварному миру и потому являются собственно именами энергий Божиих. Энергии Божий совечны Богу и неотделимы от божественной сущности. Имена Божий, напротив, не совечны Богу.
4. Имена Божий существуют для человека и на человеческом языке. Даже когда Сам Бог называет Себя теми или иными именами, Он пользуется именами, которые существуют на языке человека.
5. У каждого из имен Божиих есть внешняя оболочка (буквы и звуки) и есть внутреннее содержание. Внешняя оболочка может меняться в зависимости от языка, контекста, способа произнесения и написания, но внутреннее содержание остается неизменным.
6. Бог присутствует во всяком Своем имени. Его присутствие ощущается человеком, когда он произносит имя Божие с верою и благоговением, и остается неосязаемым, когда имя Божие произносится всуе.
7. Всякое имя Божие достойно покланяемо, наряду с другими священными символами, такими как икона и крест. Достойно покланяемой является не внешняя оболочка имени, а его внутреннее содержание. Почитая имя Божие, человек воздает славу Богу: честь, воздаваемая образу, восходит к Первообразу.
8. В имени Божиим нет какой-либо своей собственной, автономно или магически действующей силы. Через имена Божий действует Сам Бог.
9. В молитве имя Божие неотделимо от Самого Бога.
10. Имя “Иисус” относится к человеческой природе воплотившегося Слова, но может указывать также на Его божественную природу. Как и всякое имя Божие, оно является достойно покланяемым.

В контексте изложенного учения мы можем теперь попытаться ответить на основные вопросы касательно природы имени Божия, поднятые в ходе имяславских споров.

- 1) Можно ли утверждать, что “имя Божие есть Сам Бог”? Нельзя, если связку “есть” рассматривать в смысле отождествления и если под данным утверждением понимать, что Бог и имя Божие — одно и то же; если считать Бога именуемым; если считать, что сущность Божия может быть адекватно выражена при помощи того или иного имени Божия. Можно, если это утверждение понимать в том смысле, что в имени Божиим присутствует Сам Бог. Ввиду того, что данное утверждение открыто к различного рода ошибочным толкованиям, оно никак не может считаться догматической формулой, адекватно выражающей суть православного учения об имени Божиим: оно указывает лишь на то, что в молитве имя Божие не отделяется от Самого Бога (в этом смысле оно употреблялось и святым Иоанном Кронштадтским). Поэтому при изложении догматического учения об имени Божиим данную формулу следует избегать, заменяя менее уязвимыми, такими как: *в имени Божиим присутствует Сам Бог; в имени Божиим почитает Бог.*
- 2) Можно ли утверждать, что “имя Божие есть энергия Божия”? Нельзя, если термин “энергия” употреблять в паламитском смысле, имея в виду совечную Богу и неотъемлемую от Его естества энергию, присущую Ему вне зависимости от бытия тварного мира. Нам представляются наименее уязвимыми следующие формулировки: *в имени Божиим действует Бог; в имени Божиим присутствует энергия Божия.*
- 3) Является ли имя Божие *достойно покланяемым*? Да, при условии, что поклонение воздается не внешней оболочке имени, но Самому Носителю имени, т. е. Богу.
- 4) Можно ли говорить об особой *силе*, присущей имени Божию? Можно, если под этой силой понимать силу Божию, действующую через имя Божие. Нельзя, если буквам и звукам имени Божия придавать магический смысл, если утверждать, что имя Божие в самой своей внешней оболочке обладает особой силой, отдельной от силы Божией.
- 5) Есть ли основания утверждать, что *имя Божие выше, чем икона, крест и другие священные символы*? Достаточных оснований для такого утверждения в патристической традиции мы не находим. Однако в ветхозаветном культе имя Божие занимает более важное место, чем икона в христианской Церкви: икона является изделием рук человеческих, тогда как священное имя Яхве воспринимается как открытое людям Самим Богом. В практике молитвы Иисусовой произнесение имени Иисуса Христа также имеет большее значение, чем икона. Впрочем, вряд ли имя Божие, крест и икону уместно выстраивать в какую бы то ни было иерархию.

Какова должна быть оценка учения имяславцев в свете библейской, литургической и патристической традиций? На наш взгляд, в учении имяславцев была

верная *интуиция*, основанная на многовековом опыте молитвенного почитания имени Божия в Восточной Церкви — прежде всего, на практике молитвы Иисусовой. Понимание имени Божия у них в целом соответствовало Библии, литургическому опыту и по существу не противоречило восточно-христианской патристической традиции, хотя в отдельных пунктах от него отклонялось. Главной проблемой имяславцев в разгар споров, т. е. в 1912—1914 годах, было отсутствие в их стане богословов, способных найти точное и богословски выверенное выражение их молитвенного опыта. Ко многим имяславским сочинениям того периода можно отнести оценку, данную Е. Н. Трубецким “Апологии” иеросхимонаха Антония (Булатовича): “Читаю книгу Булатовича и все более чувствую, до какой степени там суть 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”<sup>2</sup>. Если рассматривать спор между имяславцами и их противниками как полемику о природе церковного Предания, то мы бы сказали, что имяславцы стояли на стороне изначального Предания Церкви, хотя и не всегда могли адекватно и точно выразить его.

Наиболее уязвимым местом богословского учения имяславцев, если вообще можно говорить об их учении как о когерентной системе, была, на наш взгляд, теория связи между именем и предметом, выраженная схимонахом Иларионом в ответе на рецензию инока Хрисанфа (“теория стакана”), а на более высоком научном уровне прозвучавшая у “высокопросвещенных российских богословов”, в частности, у М. Д. Муретова.

Еще одним уязвимым местом было априорное понимание имени Божия как энергии Божией: такой взгляд более всего характерен для иеросхимонаха Антония (Булатовича). Во времена имяславских споров учение Григория Паламы о сущности и энергиях Божиих не было достаточно широко известно ни в Русской Церкви, ни в среде греческих богословов, давших свою оценку имяславию. Отождествление имени Божия с совечной Богу и неотъемлемой от сущности Бога энергией Божией, на наш взгляд, является ошибочным.

Основные деятели имяславского движения, такие как иеросхимонах Антоний (Булатович), опровергали обвинения в том, что они обожествляли звуки и буквы имени Божия и что они придавали имени Божию особую магическую силу. В то же время ученые имяславцы, в частности, Флоренский и Лосев, разрабатывали тему магической природы слова и имени. С точки зрения святоотеческого Предания всякий магизм представляется ошибочным и неприемлемым.

Учение имяславцев о действии имени Божия в таинствах Церкви кажется нам односторонним. Так, преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы на Евхаристии происходит не только благодаря произнесению над ними имени Божия<sup>3</sup>, но и благодаря многим другим факторам, в частности, наличию рукоположенного священника.

Что касается выражения святого Иоанна Кронштадтского “имя Божие есть Сам Бог”, то его понимание было у имяславцев, как кажется, вполне православным: они не отождествляли Бога с именем Божиим (ученые имяславцы уточняли, что “Имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть имя”), не считали сущность Божию именуемой. Однако настойчивость, с каковой некоторые имяславцы употребляли эту формулу в качестве едва ли не догматического выражения учения об имени Божиим, следует признать неоправданной.

Столь же неоправданной была претензия некоторых имяславцев на то, что их учение об имени Божиим выражает “новый догмат”, открытый ими и требующий соответствующего признания.

Следует указать не только на отсутствие единого понимания имяславия различными представителями этого течения, но и на тот факт, что у основных богословов этого направления была своя динамика развития. Так например, если в книге схимонаха Илариона “На горах Кавказа” содержится вполне традиционное учение о молитве Иисусовой и теоретические выкладки о природе имени вообще сведены к минимуму, то в более поздних произведениях он излагает теорию связи между именем и предметом, не соответствующую тому пониманию, которое мы находим, например, у Григория Нисского или Григория Паламы. У иеросхимонаха Антония (Булатовича), напротив, наблюдается движение от более резких, почти “имябожнических” формулировок в его статьях 1912 года к более умеренным и сбалансированным формулировкам, содержащимся в книге “Моя мысль во Христе” (что является, на наш взгляд, следствием критики в его адрес со стороны С. В. Троицкого). У протоиерея Сергия Булгакова наблюдается постепенное движение от осторожной поддержки имяславия в 1913 году до полного принятия основных постулатов имяславского учения в 1920-х годах, когда он писал свою “Философию Имени”.

Говоря конкретно об основных произведениях имяславцев, мы бы выделили прежде всего книгу схимонаха Илариона “На горах Кавказа” как заслуживающую в целом положительной церковной оценки. Эта книга является весьма удачным выражением православного учения о молитве Иисусовой и может быть рекомендована всем, кто вступает на путь или идет по пути “умного делания”. Однако нам представляется, что прежде чем предлагать эту книгу в качестве руководства к действию для современного читателя, ее следовало бы отредактировать — как в смысле стиля, орфографии, языка, так и в смысле отдельных богословских мнений, не вполне точно выраженных автором книги. Мы считаем неприемлемым рассмотрение книги “На горах Кавказа” в качестве манифеста имяславия и издание ее в качестве апологии этого движения<sup>4</sup>. Наиболее значимой представляется 1-я часть этой книги, содержащая собственно учение о молитве Иисусовой; 2-я часть кажется нам малоинтересной (в этом мы согласны с Л. Ф. Лосевым). Что же касается ответа схимонаха Илариона на рецензию инока Хрисанфа, то в нем достаточно спорных пунктов, чтобы не считать его заслуживающим церковного признания.

Произведения иеросхимонаха Антония (Булатовича) представляются нам имеющими определенный церковно-исторический интерес. Однако к этим произведениям необходим серьезный научно-богословский комментарий ввиду того, что их автор не отделяет свои частные богословские воззрения от общецерковного учения, а иногда излагает прямо ошибочные мнения. В целом произведения иеросхимонаха Антония не могут, на наш взгляд, быть признаны вполне адекватным выражением православного учения об имени Божиим и имени Иисусовом.

Труды Флоренского и Лосева об имени Божиим заслуживают отдельных исследований ввиду богатства содержащегося в них философского и богословского материала. Богословские позиции обоих авторов должны, по нашему мнению, быть подвергнуты тщательному анализу в свете патристической традиции.

В книге протоиерея Сергия Булгакова “Философия Имени”, в особенности, в той главе этой книги, что посвящена имени Божию, мы видим весьма совершенное выражение имяславского учения об имени Божиим. В этой книге имяславие, как мы говорили выше, освобождается от “имябожнического” привкуса. Однако книга эта несет на себе отпечаток общего богословского видения протоиерея Сергия Булгакова, одного из самых оригинальных мыслителей XX столетия. Требуется дополнительная исследовательская работа, которая позволила бы отделить в книге Булгакова строго православное учение от его личных богословских мнений.

Наиболее точным, емким и наименее уязвимым в богословском отношении нам представляется тот вариант имяславского учения об имени Божиим и имени Иисусовом, который содержится в книге архимандрита Софрония (Сахарова) “О молитве”.

Перейдем к оценке сочинений противников имяславия. Нам представляется, что противники имяславия не сумели противопоставить имяславскому учению об имени Божиим сколько-нибудь законченную богословскую доктрину. Они сумели лишь собрать значительное число разрозненных аргументов, которые им так и не удалось свести в систему. Между противниками имяславия наблюдались расхождения даже по ключевым пунктам учения об имени Божиим (в частности, по вопросу о том, является ли имя Божие достопоклоняемым, является ли оно энергией Божией). Сосредоточившись на критике имяславия, его

противники не уделили достаточного внимания положительной формулировке учения об имени Божиим, для чет, впрочем, у них не было достаточных богословских ресурсов. Вопрос об имени Божиим вообще не был рассмотрен ими по существу.

Критика противников имяславия в адрес имяславцев была очень часто основана не на произведениях имяславцев, а на тех выводах, которые якобы могут следовать из их произведений. Так например, имяславцев обвиняли в том, что они считали сущность Божию именуемой, тогда как они говорили о ее неизменности; их обвиняли в том, что они обожествляют звуки и буквы имени “Иисус”, придавая им магическое значение, тогда как они отрицали за собой подобное понимание; их обвиняли в том, что они “сливают” имя Божие с Богом, тогда как они отличали Бога от имени Божия. Наконец, целый ряд обвинений в адрес имяславцев следует отнести к числу демагогических — это обвинения в хлыстовстве, в “свальном грехе”, в следовании ереси Евномия, учению Филона, мусульманству, лютеранству, каббале и т. д.

Подлинные произведения имяславцев часто вообще не читались их критиками. Так например, халкинские богословы, давшие свой отзыв на книгу схимонаха Илариона “На горах Кавказа” и на “Апологию” Булатовича, не читали эти книги; архиепископ Антоний (Храповицкий) также не читал книгу “На горах

Кавказа”. Кроме того, произведение схимонаха Илариона и иеросхимонаха Антония (Булатовича), как правило, рассматривали вкупе, тогда как они принадлежали двум разным авторам и существенно отличались по богословскому содержанию.

В учении имяславцев, безусловно, были слабые места, однако критика их учения часто касалась совсем не этих слабых мест, а тех пунктов, которые в действительности не противоречили православному учению. Так например, значительные усилия были потрачены критиками имяславия на доказательство того, что энергию Божию можно называть “Божеством”, однако нельзя называть “Богом”. В православном же учении, выраженном, в частности, святителем Григорием Паламой, такого различия нет: и термин “Божество”, и термин “Бог” применяются к энергии Божией. Вообще учение о сущности и энергиях Божиих противниками имяславия по-настоящему понято не было.

Ошибкой противников имяславия является, на наш взгляд, стремление объяснить молитвенный опыт христианина как смену психологических переживаний, не выводящих человека за пределы его собственного сознания. Такой подход, намеченный уже в статье священника Хрисанфа Григоровича и затем развитый у архиепископа Никона, Троицкого и в Послании Синода от 18 мая 1913 года, был неприемлем по существу для афонских имяславцев, видевших в молитве прежде всего омыт реальной встречи с Богом, присутствующим в Своем имени.

Безусловно слабым местом противников имяславия было их стремление обосновать свою позицию при помощи “логики” и “здорового смысла”. Позитивизм и номинализм, который они противопоставили учению имяславцев, не может расцениваться как подлинно православная церковная позиция, каковая должна быть основана только на Предании Церкви. Церковное же Предание было учтено противниками имяславия далеко не в полном объеме. Патристическая традиция была ими рассмотрена выборочно (упор делался главным образом на полемику Великих Каппадокийцев с Евномием, не имевшую, на наш взгляд, прямого отношения к проблематике имяславских споров), библейская традиция — частично и односторонне, литургическая традиция практически вообще не принималась в расчет, а традиционное восточно-христианское понимание молитвы Иисусовой также не было учтено в полной мере.

Если говорить конкретно о сочинениях противников имяславия, то наиболее несправедливыми, жесткими и скандальными представляются нам публикации на эту тему архиепископа Антония (Храповицкого). В сочинениях архиепископа Никона (Рождественского), менее агрессивных по тону, тоже немало слабых мест, на которые мы указали в свое время. Наиболее сбалансированной, во многих пунктах близкой к имяславию, мы считаем позицию С. В. Троицкого, выраженную им в докладе Святейшему Синоду. В последующих своих публикациях, однако, Троицкий допускал гораздо более резкие и менее взвешенные высказывания, что значительно снижает его значение как критика имяславской позиции.

В целом можно говорить о том, что адекватную богословскую оценку имяславие не получило ни в трудах архиепископа Антония (Храповицкого), архиепископа Никона (Рождественского) и С. В. Троицкого, ни в Послании Синода от 18 мая 1913 года. Этим была вызвана необходимость вернуться к данному вопросу всего несколько лет спустя после публикации Послания, на Поместном Соборе 1917—1918 годов. Этим же вызвана необходимость всестороннего обсуждения данной темы на современном этапе.

В заключение настоящего раздела приведем письмо В. Н. Лосского, посвященное интересующей нас теме. Это письмо цитирует митрополит Вениамин (Федченков) в своем докладе об имяславии, направленном на имя митрополита Сергия (Страгородского) в 1938 году. На наш взгляд, в письме Лосского дана вполне справедливая и сбалансированная оценка имяславию:

Вы ждете от меня ответа по поводу имяславия. Постараюсь очень кратко, схематически ответить на наш вопрос, вернее, — наметить только, что я хотел бы сказать (иначе пришлось бы писать томы: столь существенна эта тема). Вопрос (догматический) об Имени Божиим, о словесно-мысленном выражении (“символе”) Божества, столь же важен, как и вопрос об иконах. Как тогда Православная формулировка Истины об иконах стала “торжеством Православия”, так и теперь православное учение об именах вместе со всеми, связанными с ним вопросами (забытое многими учение святого Григория Паламы, — благодать, молитва, подлинная “антропология”, учение об уме и сердце, о “внутреннем человеке” и прочее) — должно привести к новому Торжеству Православия, к явлению новых благодатных сил и святости. Вопрос об “имяславстве” стоит где-то в глубине церковного сознания. *Ответа он еще не получил* (вернее формулировки: ответ у Церкви всегда есть, надо его услышать и выразить). Но “имяславские споры” наметили два тока в Русском Богословии, сознательно или бессознательно определившихся по отношению к “имяславству”. Один ток — враждебный имяславцам, отрицающий самый вопрос о почитании Имени: это только “иконоборцы”, рационалисты, видящие в религии только волевые отношения и слепые к природе (Божественной благодати); таков Митрополит Антоний [Храповицкий], как самый яркий пример. Другие течения, — не всегда прямо и открыто примыкающие к имяславию, — представляют, тем не менее, крайнее, “имябожное” его выражение, где самая звуковая материя, так сказать “плоть” имени уже становится Божественной по природе, некоей естественной силой (все равно, как если бы противники иконоборства стали утверждать Божественную “нетварность” доски и краски икон). Этот последний ток — в широком смысле — разворачивается как софианство, где смешивается Бог и тварь. *И то, и другое ложно*. Путь к Православному разумению имяславства лежит через осторожную, еще слишком бледную формулу архиепископа Феофана (Полтавского): “В Имени Божиим почиет Божество” (Божественная энергия). Когда будет ясная формула, исполненная духовного опыта и “очевидная” духовно — многие вопросы сами собой отпадут, и многие сложности представятся детски простыми <sup>5</sup>.

## Выводы церковно-исторические

Перейдем к выводам церковно-исторического характера. Прежде всего необходимо дать каноническую оценку действиям имяславцев в 1910-х годах. Какова бы ни была богословская оценка имяславских споров и на чью сторону ни стал бы сегодня исследователь, представляется весьма очевидным тот факт, что с канонической точки зрения многие действия имяславцев в 1910-х годах являются неприемлемыми. Это прежде всего относится к “бунту”, устроенному имяславцами во главе с иеросхимонахом Антонием (Булатовичем) в Андреевском скиту: именно с этого бунта началась та цепь насильственных действий, которая привела к изгнанию имяславцев с Афона. Канонически неоправданной является позиция Булатовича и его соратников после возвращения в Россию, в частности, их неподчинение церковной власти и неоднократное “отложение от духовного общения” с нею. Позиция сознательного противления церковной иерархии в конце концов — уже после революции 1917 года — завела имяславцев в эклезиологический тупик, лишив их спасительной ограды Церкви и превратив в секту.

В то же время нам представляется совершенно неадекватной та реакция на действия имяславцев, которая последовала от российских церковных властей во главе с архиепископом Антонием (Храповицким). Если даже учение имяславцев и заключало в себе ересь, неужели необходимо было прибегать к полицейским мерам — обливать монахов ледяной водой из “пожарной кишки”, избивать их, спускать с лестниц, силой загонять на пароход, а затем расстригать, лишать монашеских одежд, заключать под стражу? Из всех возможных вариантов решения проблемы был избран наиболее жестокий, наиболее бесчеловечный, наименее церковный. И совершен был этот погром по инициативе церковных властей, которые своими руками нанесли жесточайший удар по русскому афонскому монашеству, прежде всего по Свято-Пантелеимоновскому монастырю.

После событий 1913 года Пантелеимоновский монастырь так никогда и не сумел оправиться от потерь. Рукописный “Монахолог” монастыря дает такие цифры: общее количество монахов по состоянию на 11 марта 1904 года — 1461, на 1 мая 1913 года — 1464 (т. е. за девять лет, предшествующих выселению имяславцев, число иноков практически не меняется). Июльские события 1913 года отражены в следующих скупых строках “Монахолога”: “3 июля — по распоряжению Русского Правительства вывезено на пароходе "Херсон" впавших в ересь имябожничество: 411.7 июля — то же, на пароходе "Чихачев": 136. 17 июля — исключено не оказавшихся налицо при проверке: 17”. На 28 июля 1913 года общее количество монахов составляет 873. После июля 1913 года практически отсутствуют записи о поступлении новых иноков, зато постоянно упоминается о том, что такой-то монах “вышел из обители по несогласию в религиозном вопросе”, “выслан из обители за религиозное лжемудрствование”, “выехал в Россию по своей воле”, “выехал в Россию на войну”, “отправлен на войну по мобилизации”, “выехал в Солунь по воинской повинности” и т. д. Общее число иноков Пантелеимонова монастыря на 27 марта 1920 составляет лишь 633. В 1932 году, по свидетельству монаха Василия (Кривошеина)<sup>6</sup>, в монастыре проживает около 380 иноков<sup>7</sup>. В последующие годы это число продолжает падать вплоть до начала 60-х годов, когда в монастыре остается лишь четырнадцать иноков, из которых половина прикована к постели, причем самому младшему насельнику монастыря 70 лет. Постепенное возрождение русского афонского монашества начинается в 60-х годах благодаря вмешательству в ситуацию митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова), добившегося от властей Греции и от Константинопольского Патриархата разрешения на увеличение квоты русских насельников Святой Горы<sup>8</sup>. В настоящее время общее число насельников Пантелеимонова монастыря составляет около 50 человек.

Разгром имяславия на Афоне в 1913 году свидетельствует о глубоком кризисе, в котором находилась Церковь накануне революции: как мы уже говорили,

Нанеся удар по русскому афонскому монашеству, Святейший Синод подставил под удар и себя, и всю Российскую Церковь в целом. Но почему реакция Святейшего Синода на учение имяславцев была столь резко негативной? Почему не предпринимались попытки выработать компромиссную терминологию, которая бы удовлетворила обе стороны? Почему вообще имяславские споры были столь ожесточенными? Эти и подобные вопросы не может не задать себе сегодня исследователь. Ответить на них невозможно без указания на глубинные причины этих споров, коренящиеся, на наш взгляд, в особенностях развития русского богословия в XVIII—XIX веках.

Прежде всего, имяславские споры выявили тот “разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью”<sup>9</sup>, который был характерен для России XVIII, XIX и начала XX столетий. Видные представители академической учености, получившие богословское образование в духовных школах Российской Церкви, столкнулись в ходе этого спора с представителями “опытного богословия” — малообразованными в большинстве своем афонскими иноками, чье учение основывалось не на академических штудиях, а на традиции, уходящей корнями во времена ранней Церкви и раннего монашества. Практика молитвы Иисусовой и вытекающее из нее учение об имени Божиим были неотъемлемой частью этой традиции, тогда как в духовных академиях и семинариях ни об этой практике, ни об этом учении почти ничего не говорилось. И архиепископ Антоний (Храповицкий), и архиепископ Сергей (Страгородский), и С. В. Троицкий сформировались как богословы и церковные деятели именно в духовных школах. О жизни же монашеской они имели лишь самое приблизительное представление, так как ни один из них никогда не состоял иноком какого-либо монастыря<sup>10</sup>. Духовные школы рубежа XIX—XX веков были центрами “богословия”, но не “благочестия”, “богословской учености”, но не “молитвенного богомыслия”, потому их представители имели слабое представление о многих аспектах духовной монашеской практики.

Разрыв, о котором идет речь, появился после того, как в XVII веке сформировалась так называемая “киевская ученость”, на базе которой возникли духовные академии и семинарии. Эти учебные заведения с самого начала жили замкнутой жизнью, оторванной от церковной действительности. Противостояние между монастырями и духовными школами можно проследить на протяжении всего синодального периода. Сложилось две богословские традиции, два подхода к духовной жизни. Монастыри продолжали жить наследием Древней Церкви и Византии; основными источниками оставались творения Отцов Восточной Церкви; упор делался на практическое освоение святоотеческого наследия, а не на теоретическое обоснование истин христианской веры. В духовных школах, напротив, было сильно влияние сначала католической схоластики (XVIII век), а затем и протестантского рационализма (XIX век); преподаватели и студенты увлекались модными западными философскими течениями. К началу XX века две стороны перестали не только понимать, но и слышать друг друга: они говорили на разных языках, пользовались разным понятийным аппаратом, апеллировали к разным авторитетам.

Подчеркнем: речь идет не о полемике между образованными богословами и необразованными монахами. Если все дело было только в малообразованности афонских иноков-имяславцев, на их сторону не стали бы такие выдающиеся представители русской философской и богословской мысли, как Флоренский, Муретов, Булгаков, Эрн, Лосев. Речь идет о разных, принципиально противоположных типах богословской формации, по сути — о разных типах богословия. Афонские иноки-имяславцы были богословами в том исконном смысле этого термина, который выражен в чеканной формулировке IV века: “Если ты богослов, то будешь молиться истинно, и если ты истинно молишься, то ты богослов”. Имяславцы говорили не от науки, но от опыта, и излагали то учение, которое они почерпнули не из книг, а из непосредственного общения с Богом. Сказанное не означает того, чтобы противники имяславия были лишены опыта молитвы: просто под молитвой они понимали “замкнутое в себе и не выводящее к Богу состояние нашего сознания”<sup>11</sup>. В позиции Синода основной упор делался на субъективное состояние молящегося, вкладывающего то или иное содержание и слова молитвы и в само священное имя Божие; имяславцы, напротив, подчеркивали объективный характер той встречи между человеком и Богом, которая происходит благодаря молитве, и того откровения о Боге, которое человек получает через призывание имени Божия.

Но спор между “имяславцами” и “имяборцами” выходил за рамки полемики о природе молитвы. По сути, это было продолжение споров между православными и евномианами в IV веке, между иконопочитателями и иконоборцами в VIII—IX веках, между Симеоном Новым Богословом и его противниками в XI веке, между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским в XIV веке. Во всех перечисленных случаях вопрос касался наиболее существенной темы восточно-христианского богословия — темы обожения. Признание или непризнание Божества Сына Божия было вопросом не только догматическим, но и сотериологическим: если Христос — не Бог, тогда невозможно обожение человека. Вопрос об иконопочитании также имел прямое отношение к теме обожения: если воплотившееся Слово невозможно изобразить в красках, тогда Боговоплощение было “призрачным”, а следовательно, под сомнение ставится возможность обожения. Спор между Симеоном Новым Богословом и церковными властями его времени вращался вокруг все той же темы: отрицание святости своего духовного отца Симеон приравнивал к отказу от идеи святости вообще, а потому и от идеи обожения. Наконец, исихасты XIV века защищали не что иное, как доктрину обожения, с которой были самым непосредственным образом связаны учения о сущности и энергиях Божиих, о созерцании нетварного божественного света и о молитве Иисусовой.

В XVIII—XIX веках, под влиянием киевской учености, восходящая к Симеону Новому Богослову и исихастам традиция “богословия обожения” была в Русской Церкви почти полностью забыта. В 1913 году профессор Санкт-Петербургской духовной академии Б. М. Мелиоранский в своих лекциях оценивал мистический опыт исихазма как “афонское извращение мистика Симеона Нового Богослова ... напоминающее дервишей, хлыстов или мессалиан”<sup>12</sup>. А в изданной в том же 1913 году “Настольной книге священно-церковнослужителя” исихасты XIV века были названы “монашествующим сословием мистиков, которые отличались самую странную мечтательностью” и проповедовали “вздорные мнения”<sup>13</sup>. Подобные отзывы об исихазме не были редкостью в русской академической среде в начале XX века. Интерес к традиции исихазма возрождается в кругах церковной интеллигенции, к которым в 1910—1920-е годы принадлежали, в частности, Флоренский, Булгаков и Лосев. Не случаен и их интерес к теме имяславия. В послереволюционные годы именно они разработают философскую базу имяславия, подняв вопрос о почитании имени Божия на совершенно иной уровень, чем тот, на котором он рассматривался в трудах иеросхимонаха-ха Антония (Булатовича) и его сторонников.

Во введении к настоящей книге мы уже говорили о том, что диспут между имяславцами и их противниками, так же как и перечисленные выше споры, имевшие место в Византии, был не чем иным, как спором о природе церковного Предания. И в случае с иконопочитателями, и в случае с Симеоном Новым Богословом, и в случае с исихастами налицо было расхождение между теми, за кем стояло живое христианское Предание, и теми, кто, считая себя защитниками Предания, на деле защищал его формализацию и искажение. Краеугольным камнем Предания является личный мистический опыт христианина — опыт непосредственной связи между Богом и человеческой личностью. Предание не может быть подлинно православным, если в его основе не лежит опыт встречи с Богом “лицом к лицу”. Если Предание лишится своей мистической сердцевины, оно рискует превратиться в узкий традиционализм, имеющий мало общего с подлинно христианским Преданием, вдохновенным и мистичным<sup>14</sup>. Именно это произошло с некоторыми русскими богословами XX века, отрицавшими по сути не учение об имени Божием, но тот многовековой мистический опыт афонского монашества, из которого это учение выросло.

Особо следует указать на роль константинопольских греков в решении вопроса о судьбе монахов-имяславцев. Их позиция, как мы помним, с самого начала спора была резко негативной по отношению к имяславью. Следует еще раз напомнить о том, что богословская школа на о. Халки, которая провела “экспертизу” имяславских сочинений, не утруждая себя их чтением, находилась в начале XX века под сильным влиянием немецкого протестантского рационализма: большинство ее профессоров получили образование в университетах Германии.

Влиянием немецкого рационализма в значительной степени объясняется негативное отношение не только к учению об имени Божием, выраженному в книге “На горах Кавказа”, но и к самой мистической традиции, на которой эта книга основана.

Нужно сказать также о том, что, как и во многих подобного рода ситуациях, столкновение между имяславцами и их противниками в 1910-х годах было конфликтом нескольких сильных личностей: со стороны противников имяславия таковой был прежде всего архиепископ Антоний (Храповицкий), со стороны имяславцев — иеросхимонах Антоний (Булатович). Характерное высказывание зафиксировал в своих воспоминаниях товарищ обер-прокурора Синода князь Н. Д. Жевахов. Осенью 1916 года, будучи в Курске, он разговаривал о “ереси имябожников” с местным архиереем архиепископом Тихоном (Василевским). Последний заявил князю, что весь шум вокруг названного дела поднял своими газетными статьями именно архиепископ Антоний. “Если бы не это, то не было бы и вздутия дела”, — сказал архиепископ Тихон<sup>15</sup>.

Необходимо, наконец, отметить, что в ходе полемики вокруг имяславия ошибки были допущены и с той и с другой стороны. Жесткая позиция, занятая иеросхимонахом Антонием (Булатовичем) и некоторыми его сторонниками в данном вопросе, отнюдь не способствовала плодотворному богословскому диалогу между имяславцами и их противниками. Своими многочисленными публикациями, посланиями в адрес Синода и Государя он лишь вызывал раздражение

синодалов и способствовал “вздутию” дела. В отличие от схимонаха Илариона, иеросхимонах Антоний сделал главной темой своих сочинений не молитву Иисусову, а именно догматическое оправдание учения о почитании имени Божия. Однако ему не хватало богословских знаний и чуткости для того, чтобы облечь свои мысли в точные православные формулировки. Писал он подчас крайне небрежно, невнятно и неосторожно.

\*\*\*

Мы глубоко убеждены в том, что споры вокруг почитания имени Божия, развернувшиеся на Афоне и в России в 1910-х годах, заслуживают самого серьезного внимания современных богословов, мирян, иноков, клириков и архиереев. Точка в этих спорах еще не поставлена, и окончательное соборное суждение по существу вопроса еще не вынесено.

Промежуток в 90 лет, который отделяет нас от имяславских споров, позволяет нам по-новому увидеть многое из того, что оказалось сокрытым и от имяславцев, и от их противников, ослепленных полемикой и оказавшихся неспособными к подлинному диалогу. Временная дистанция дает возможность более всеобъемлющего видения проблемы как в ее богословском, так и в ее церковно-историческом преломлении.

Почему необходимо вернуться к оценке имяславских споров именно сейчас? Потому что только сейчас, когда Русская Православная Церковь получила долгожданную свободу, когда в ней возрождаются монастыри и духовные школы, когда появляются силы, способные к подлинному богословскому творчеству, она может дать адекватную оценку тем событиям и заново рассмотреть вопрос, волновавший умы монахов, иерархов, религиозной интеллигенции и церковной общественности, — о почитании имени Божия. В начале XX века в русском богословии не было той философской базы, которая позволяла бы решить вопрос о почитании имени Божия в подлинно православном духе. В настоящее время эта база имеется. Труды Флоренского, Лосева, Булгакова, архимандрита Софрония (Сахарова) и других богословов и философов XX века открывают совершенно новую перспективу для исследования данной темы и позволяют рассмотреть всю проблематику имяславских споров на иной глубине.

Временная дистанция в 80—90 лет позволяет дать и более адекватную оценку личностям, оказавшимся по разную сторону баррикад в имяславских спорах. Укажем хотя бы на то, что многие из тех, кто сочувствовал имяславию, ныне канонизированы Русской Церковью: это и митрополит Московский Макарий (Невский), и Государь Император Николай Александрович, и Государыня Императрица Александра Федоровна, и Великая Княгиня Елизавета Федоровна, и М. А. Новоселов, и преподобный Кукша Новый, и преподобный Варсонофий Оптинский. Многие защитники имяславия, в числе которых был и священник Павел Флоренский, после революции 1917 года закончили свою жизнь мучениками. Причислен к лику святых и Иоанн Кронштадтский, в чьих писаниях впервые прозвучала “имяславская формула” — “имя Божие есть Сам Бог”. Напротив, главный противник имяславия митрополит Антоний (Храповицкий) вошел в историю отнюдь не с ореолом исповедничества и святости: вынужденный покинуть Россию, он возглавил раскол и умер вне общения с канонической Церковью. На склоне лет митрополит Антоний проповедовал еретическое учение об Искуплении, совершившемся якобы не через крестные страдания и смерть Спасителя, а через Его нравственные мучения в Гефсиманском саду. Разумеется, ни канонизация отдельных лиц, сочувствовавших имяславию, ни отпадение в раскол отдельных противников этого учения еще не говорят о правильности самого учения. Тем не менее нам представляется знаменательным, что судьба упомянутых лиц сложилась именно так, а не иначе, и что по крайней мере некоторые из сторонников почитания имени Божия ныне предостят Престолу Божию вместе с сонмом Новомучеников и Исповедников Российских.

Какие конкретные действия необходимо предпринять в связи с вопросом о почитании имени Божия?

Необходимо, как нам представляется, чтобы специальная комиссия (рабочая группа), созданная в рамках Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви для исследования данного вопроса, дала церковную и богословскую оценку книге схимонаха Илариона “На горах Кавказа”, с которой начались имяславские споры. Комиссия должна была бы критически рассмотреть труды иеросхимонаха Антония (Булатовича) и других представителей движения имяславцев и вынести по ним свое суждение. Необходимо рассмотреть деятельность и богословские труды митрополита Антония (Храповицкого) и других противников имяславия, в том числе архиепископа Никона (Рождественского) и С. В. Троицкого, а также Послание Святейшего Синода от 18 мая 1913 года и прочие деяния Синода по вопросу об имяславии. Церковная оценка должна быть дана трудам священника Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова и А. Ф. Лосева, посвященным теме почитания имени Божия. Наконец, требуется систематизация православного учения об имени Божием на основе Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, литургического Предания Православной Церкви, сочинений Отцов Церкви и православных богословов нового времени, таких как святой праведный Иоанн Кронштадтский. По тщательном изучении всего материала, связанного с имяславскими спорами и с учением об имени Божием, данная специальная комиссия могла бы представить свои выводы Богословской Комиссии Русской Православной Церкви, после чего Синодом было бы принят, а Архиерейским или Поместным Собором утверждено постановление, содержащее официальную церковную позицию по вопросу о почитании имени Божия.

Таким образом — пусть и с большим запозданием будет восстановлена справедливость в деле имяславцев и сформулировано церковное учение о почитании имени Божия. “Священная тайна Церкви” будет, наконец, осмыслена — настолько, насколько вообще возможно осмысление тайны, выходящей далеко за пределы человеческого сознания.

1. Ж. Даниелу называет описанные два типа понимания имени соответственно “мистическим” и “научным”. См.: *Danielou J.* Eunome l’arien et l’exegese neoplatonicienne du Cratyle. — *Revue des etudes grecques* 69. Paris, 1956. P. 414—416.

2. Письмо Е. Н. Трубецкого М. К. Морозовой от 3.04.1913. Цит. по: Взыскующие града. Сост. В. И. Кейдан. С. 518.

3. Нет ли в имяславском понимании действия имени Божия в Евхаристии имплицитного влияния латинского учения о “тайносовершительной формуле”, широко распространенного в русском богословии XIX—начала XX веков?

4. В этом смысле представляется неудачным 4-е издание книги “На горах Кавказа” (СПб., 1998), снабженное пространной церковно-исторической и богословской апологией имяславия без какой-либо критической оценки действий имяславцев или отдельных пунктов их учения.

5. Письмо В. Лосского митрополиту Сергию (Страгородскому) от 6/19.01.1937. Цит. по: *Иларион, схимонах.* На горах Кавказа. Изд. 4-е. С. 929—930.

6. Умер в 1985 г. сане архиепископа Брюссельского и Бельгийского.

<sup>7</sup>*Василий (Кривошеин), архиепископ.* Воспоминания, Письма. Нижний Новгород, 1998. С. 498.

8. Подробнее об этом см. в воспоминаниях архимандрита Авеля, напечатанных в: *Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский.* Человек Церкви. К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященного митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова), Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929—1978). М, 1998. С. 366—369. См. также: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Воспоминания, Письма. С. 336—337. Согласно сведениям, содержащимся в Архиве Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, митрополит Никодим (Ротов) впервые посетил Афон в начале 1959 года, в бытность свою архимандритом и начальником Русской Духовной Миссии и Иерусалиме. По возвращении в Москву он представил Патриарху Алексию I подробный доклад, в котором сделал конкретные предложения по укреплению Пантелеимонова монастыря. В 1962 году Никодим, уже будучи архиепископом Ярославским и Ростовским, вторично посетил Афон, после чего в памятной записке рекомендовал “безотлагательно осуществить подбор монахов, как минимум десять человек, с целью пополнения русского монастыря и скитов”. В течение нескольких последующих лет Московский Патриархат вел интенсивные переговоры с Константинополем относительно возможности направления на Афон русских монахов. Наконец, в 1966 году, после длительного ожидания, в Свято-Пантелеимонов монастырь была направлена группа из 4-х иноков. В феврале 1970 года на Афон смогли выехать еще два инока, после чего направление русских иноков на Афон приобрело некоторую регулярность. Осуществлялось оно через Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата. В 60-е и 70-е годы основным действующим лицом в переговорах с Константинополем и с правительством Греции по вопросу о судьбе русского монашества па Афоне оставался Председатель ОВЦС митрополит Никодим.

9. *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. С. 502.

10. Исключение составлял лишь архиепископ Никон (Рождественский), долгое время бывший насельником Троице-Сергиевой Лавры.

11. *Эрн В.* Разбор Послания Св. Синода об имени Божием. С. 68, 70.

12. *Мелиоранский Б. М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви. Вып. 3. СПб., 1913. С. 357—358.

<sup>13</sup>Булгаков С. В. Настольная книга священно-церковнослужителя. М., 1913. С. 1622.

<sup>14</sup> См.: Иларион (Алфеев), игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 443.

<sup>15</sup> Воспоминания Товарища Обер-Прокурора Св. Синода князя Н. Д. Жевахова. Т. 1.М., 1993. С. 133.

Еп. Иларион (Алфеев). **СВЯЩЕННАЯ ТАЙНА ЦЕРКВИ**. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т 2. с.196-215.

<http://st-jhouse.narod.ru/biblio/texts.htm>