

СПОР ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ¹

Если софиологию создавали философы и богословы, и главной слабостью этой концепции был разрыв с духовным опытом, рационализация православного вероучения, то имяславие возникает из сердцевины этого опыта — исихазма, Иисусовой молитвы, умного делания. В софиологии тоже присутствует мистический опыт — видения В. Соловьева — но его никто не называет православным мистическим опытом, скорее прелестью, соблазном, эротизмом. Иное дело — призывание имени Божия и принятие Его за Самого Бога. Спор возникает не среди богословов, а среди афонских монахов. Как бы ни оценивать спор об Имени Божием, ясно пока что одно: если в софиологии есть богословие, но нет духовного опыта, то в имяславии, наоборот, есть духовный опыт (Иисусова молитва), но нет соответствующего богословия. И поэтому высказывания протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа о главном недуге Православия на современном этапе как разрыве между богословием и практикой, молитвой и деланием — не пустые слова. Результаты двух этих споров — наглядное тому подтверждение.

Если в теме по софиологии интерес вызывает обращение к аргументам за и против, к эволюции взглядов различных русских философов и богословов по данной проблематике, то отсутствие как такового философского и богословского

¹ Работа выполнена в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)», проект № 2.1.3/6499.

спора об имяславии ставит перед исследователем трудную задачу. Однако эта задача значительно упрощается тем, что в отличие опять же от софиологии имяславие имеет достаточно бурный исторический подтекст, на который, собственно, и следует опираться в изложении данной темы.

К счастью, на сегодняшний момент имеется достаточно богатая историография данной темы, издаются и переиздаются первоисточники как сторонников, так и противников имяславия, выходят исследования богословов, философов, православных иерархов, при Московской Патриархии создана специальная постоянно действующая комиссия, занимающаяся исследованием вопроса. Недостатка в литературе нет, скорее, объем ее настолько велик (принимая во внимание тот факт, что публикации и первоисточников, и исследований интенсивно продолжаются), что достаточно сложно определиться с приоритетами при отборе наиболее значимых и ценных материалов для их представления в небольшом формате лекции или статьи².

Отправной точкой имяславских споров считается публикация книги бывшего насельника Фиваидского скита Пантелеимонова монастыря на Афоне кавказского пустынноика схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (полное название: «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынноиков о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву

² Укажем лишь некоторые последние публикации по предлагаемой теме: *Иларион (Алфеев), еп. Керченский*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. СПб., 2002; *Горбунов Д.А.* Краткая история имяславских споров в России начала XX века // Церковь и время. 2000. № 3 (12). С. 179–220; *Половинкин С.М.* Хроника Афонского дела // Начала. 1995. № 1–4 (15–18). С. 7–42; Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / Сост.: А.М. Хитров, О.Л. Соломина. М., 2001; *Лескин Д., свящ.* Спор об имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004.

Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынножителей»). Она впервые вышла в свет в 1907 году по благословению преподобного Варсонофия Оптинского; книга получила одобрение Цензурного комитета и активно рассылалась по монастырям. Второе издание осуществлялось на средства преподобномученицы великой княгини Елисаветы Феодоровны. Право на последнее, третье, издание было приобретено у автора Киево-Печерской Лаврой, и вслед за этим книга была напечатана небывалым для того времени тиражом — 10 тысяч экземпляров.

Схимонах Иларион (в миру Иван Иванович Домрачев) родился в 1848 году в Вятской губернии. Уйдя из духовной семинарии, два года работал учителем. Несколько лет он провёл в русском Свято-Пантелеимоновом монастыре на Афоне. Переселился на Кавказ вместе со своим духовным отцом старцем Дисидерием, чьи беседы об умной молитве и послужили основой книги «На горах Кавказа». После смерти старца отец Иларион продолжал путешествовать по Кавказу. Свою книгу начал писать в 1905 году. Сам пустынножитель позже в письме Л.З. Кушечичу, вспоминая условия, в которых писалась книга, полагает, что она не могла быть написана без помощи Божией. У автора не было ни приличествующего литературному труду кабинета, ни необходимых источников: «Большую частью, особенно в летнее время, приходилось писать в лесу, как-нибудь пристроясь на упавшее от ветра дерево или на пне, или же просто лежа грудью на земле, я писал свои мысли карандашом»³.

В «Предисловии ко 2-му изданию» автор объясняет свое внимание к Иисусовой молитве тем, что это, действительно, молитва молитв, которая самым коротким образом соединяет верующего с Богом. Несмотря на заявление о том, что книга

³ Кушечич Л.З. Переписка с отшельником Иларионом // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. М., 2005. Т. 2. С. 207.

предназначается людям неученым, не богословам и не содержит развернутые теоретические рассуждения по ключевым проблемам имяславия, отец Иларион все же делает попытки их самого общего прояснения. Так, в самом начале своей книги он дает понять, что речь пойдет не о чисто интеллектуальном отождествлении Имени «Иисус» и Самого Бога. Как раз наоборот, усилия разума в этом вопросе должны быть вынесены за скобки. Подобное отождествление доступно лишь духовно, только человеку, прошедшему трудный и долгий путь умного делания. В начале же пути рассуждения о правильности или ложности чудесной силы Иисусовой молитвы бесполезны и даже вредны, ибо отвлекают от самого действия по произношению молитвенных слов.

Что же такое Иисусова молитва и каковы ее результаты? Необходимо заметить, что отец Иларион несколько раз в своем рассказе возвращается к трем главным темам: условия молитвы, основные стадии возрастания в процессе молитвы и благодатные дары, которые она приносит творящему ее. Условия, на которые обращает внимание отец Иларион, условно можно разделить на внешние и внутренние.

К внешним следует отнести, так сказать, качество общения с миром; здесь выделяются жизнь в миру, монастырь и отшельничество, уход от мира. Согласно мысли автора книги, лучшим и самым благоприятным условием для творения молитвы является полное удаление от мира, но в целом творить ее можно в любых жизненных условиях как мирянам, так и монахам.

Для новоначальных важно также наличие опытного наставника. Но и его отсутствие не должно становиться непреодолимой преградой. Ссылаясь на многочисленные авторитетные мнения святых угодников, отец Иларион в подобных случаях советует обращаться к святоотеческим источникам и там искать все необходимые наставления и следовать им.

Наконец, еще одним важнейшим условием является постепенность и последовательность в возрастании подвига умного делания. Автор книги предупреждает от чрезмерной поспешности в достижении цели, так как на этом пути человека ждут самые сложные испытания и самые изощренные искушения, которые неподготовленный соответствующим образом может не выдержать и впасть в уныние, а то и начать хулить саму молитву.

Наибольшего внимания в книге удостаиваются внутренние условия умного молитвенного подвига совсем неслучайно. Ведь именно внутренний человек прежде всего, его преобразование является целью молитвы. Отец Иларион выделяет четыре, как он выражается, столпа, на которых покоится Иисусова молитва. «**Во-первых** (выделено автором. — В.Б.), — подчеркивает отец Иларион, — на искреннем смирении: нужно испросить у Господа Бога дар узреть себя худшим всей твари, считая без исключения всякого человека лучшим себя; иметь с ним обращение дружелюбное, искреннее, откровенное, без всякия лести, коварства и притворства.

Во-вторых: на любви ко всякому брату — нелицемерной, всецелой, даже до положения за него своей души. Нужно любить его, как самого себя, чего желаешь себе, то сделай и ему. Или даже еще так, чтобы давать ему самонужнейшие свои вещи; словом — полагать душу свою за всякого близкаго своего.

В-третьих: необходимо нужно хранить себя в чистоте душевной и телесной. Здесь разумеется нечистота блудной страсти — во всех ее видах и проявлениях, начиная от помыслов и сердечных ощущений до страстных прикосновений...

Четвертый столп умного делания Иисусовой молитвы есть то, чтобы иметь сердце болезненное и печальное сокрушение о грехах своих и о великом своем греховном повреждении»⁴.

⁴ Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Изд. 4-е, испр. СПб., 1998. С. 90–91.

Центральное место среди внутренних условий автор книги отводит добродетели смирения, которая противостоит греху гордыни, матери всех человеческих пороков. Причем и степени смирения бывают разные. Пустынник полагает, что истишно смирившийся «будет радоваться при мысли, что мучения его в будущем веке будут легче тех, что приготовлены сатане»⁵.

Схимонах Иларион выделяет три степени Иисусовой молитвы. Первая, называемая им трудовой, делательной, устной, телесной, творится «телесными членами — устами и языком. Здесь не смотрится ни ум, ни сердце, а только одно произношение спасительнаго имени Иисус Христово». Старец также считает необходимым здесь добавить и то, «что при начале своем она (Иисусова молитва. — В.Б.) по большей части бывает чрезвычайно трудная; не раз, а многожды человек приходит в безнадее, что не в силах приобрести спасительнаго упражнения, которое по временам настолько же бывает трудно, как разбивать молотом камни. Сердце делается жестоким, вся душа поражается нечувствием, возстает страстность с необыкновенною силою, а духовная область жизни закрывается как бы каменною стеною. Состояние безотрадное, томительное, страдательное. И его необходимо пережить, потому что оно неизбежно бывает со всяким, приступающим к сему великому делу — всего более ненавистному сопротивной силе демонской»⁶.

«На второй степени, — продолжает отец Иларион, — молитва Иисусова называется умственной, или “умною” и, по действию своему, есть “душевная”, потому что действует с участием душевной силы разума или разсудка, называемого во всех отеческих писаниях умом. Способ ее производства тот же: она произносится устно, но только ум заключается или вмещается в слова молитвы. Это заключение ума в слова

⁵ Там же. С. 108.

⁶ Там же. С. 141.

молитвы имеет, в духовном деле, весьма великое значение, потому что оно удерживает ум от парения. Известно, что ума никаким другим способом удержать нельзя, как только всемогущим именем Иисус Христовым»⁷.

Третья степень молитвы, согласно кавказскому старцу, связана с ее действием на уровне духа человека, «который, проникая своим содержанием душевное чувство или сердце, делает всего человека духовным. От этого она и называется по преимуществу внутреннею молитвою и есть принадлежность далеко не многих людей.

Первые две степени молитвы не престают и здесь; по только их действие как бы подавляется, утопчивается и одуховляется. Молитва совлекается от своих внешних одежд — на **первой степени** от телесной (от разных занятий), **на второй** от душевной (помыслов), и чистою входит в духовный сердечный храм, для духовного служения Господу Богу...»⁸.

Плодами молитвы становятся добродетели, которые отмечены апостольским достоинством: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. Кавказский пустынножитель особо подчеркивает здесь чувство всепоглощающей и всеобъемлющей любви, даруемое молящемуся и выводящее его за рамки обычных жизненно-коммуникативных дихотомий: свой — чужой, друг — враг. Кроме того, плодом молитвы будет и понимание текстов Священного Писания. Но самым главным результатом молитвы, по твердому убеждению старца, должно стать явственно ощущаемое чувство вечной жизни, «слышимое сердцем в Божественном Имени Господа Иисуса Христа — Спасителя мира»⁹.

В заключение беглого обзора книги нужно отметить обильное цитирование святых отцов, что выдает в авторе большого знатока традиции и несомненный поэтический дар,

⁷ Там же. С. 142–143.

⁸ Там же. С. 148–149.

⁹ Там же. С. 84.

который проявляется у отца Илариона в описании им красот кавказской природы.

Интерес книга схимонаха Илариона вызвала небывалый и в целом одобрителный среди насельников монастырей, но сразу же вызвала и споры по поводу богословского обоснования изложенной в ней практики молитвенного делания. С одной стороны, книга и не претендовала на уровень богословского обоснования, о чем было заявлено самим автором. С другой стороны, необходимо согласиться с утверждением В. Лосского, который, характеризуя восточно-христианское вероучение, в качестве особенности указал на сращенность в его рамках практической и теоретической составляющих. И поэтому в самой установке автора только на практику и только на «людей простого состояния» уже закладывалась почва для сомнений и возражений. К тому же чисто практической направленности автору книги выдержать не удалось, в ней достаточно и богословских рассуждений, например, по поводу различий рассудочного и духовного знания, познания разумом и сердцем и т.п.

Другим, очевидно поверхностным и несодержательным замечанием, которое также может быть расценено как основание для возникновения спора и неоднозначных оценок, явилась апология Иисусовой молитвы в ущерб другим молитвенным практикам. Создавалось впечатление, что достаточно одной этой молитвы для спасения. Другие молитвы важны, но если человек концентрируется на Иисусовой, то остальные молитвенные практики и правила отходят на задний план или вовсе становятся излишними.

И, наконец, хотелось бы отметить характер самой полемики вокруг книги, которая очень быстро переросла рамки богословской, теоретической, уважительной, рамки спора аргументов и доказательств и превратилась в спор-обвинение, в брань и ругань, когда спорящие стороны не жалеют для своих оппонентов самых обидных эпитетов и доходят до

прямых оскорблений. Конечно, такая культура полемики могла привести и привела в конечном итоге лишь к привлечению административного ресурса для разрубания «гордиева узла», в который сплелись имяславские и имяборческие позиции. Это задействование административного ресурса привело в конце концов к печальным результатам: потерей влияния русского монашества на Афоне, разбродом в монастырской среде и в русском Православии в целом.

Что же касается богословского осмысления данной темы, то, по большому счету, оно еще не состоялось. Но нельзя, конечно, утверждать, что такового не было. Не претендуя на какую-то последовательность, а тем более законченность, попытаемся представить наиболее, на наш взгляд, интересные попытки апологетики сторошиков имяславия и их противников. К первым относится работа Т. Сениной «Имяславцы или имябожники? Спор о природе Имени Божия», ко вторым — работа С. Хоружего «Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма».

Исследование Сениной привлекает тем, что автор пытается разрушить некоторые стереотипы, уже успевшие сложиться в восприятии «афонской смуты». Прежде всего, вину за возникший скандал в Русской Церкви она возлагает не на имяславцев, которые были, действительно, простыми монахами, «простецами» в богословии, а на имяборцев, начавших нападать на книгу отца Илариона «На горах Кавказа» и тем самым вызвавших возмущение непосредственных делателей Иисусовой молитвы. Автор верно подмечает факт вначале высочайшего одобрения книги, а потом гонения на ее почитателей и запрещение. Данную непоследовательность и желает отметить Сенина в качестве своего довода о том, что не книга отца Илариона, но отрицательная рецензия на нее инока одного из афонских монастырей Хрисанфа «положила начало смуте»¹⁰ (не претендуя на оценку такого вывода, про-

¹⁰ Сенина Т. Имяславцы или имябожники? // Имяславие... С. 999.

сто укажем на факт продолжительного признания произведений Оригена в качестве православных творений и последующее их осуждение в качестве еретических).

Но основная мысль Т. Сениной, на которой она настаивает на протяжении всей работы, — это достаточно сильное богословие, развитое в рамках имяславского учения иеросхимонахом Антоном (Булатовичем). Вторая, сопутствующая первой мысль автора состоит в разведении и даже противопоставлении богословия имяславия отца Антония и философии имяславия русских религиозных философов священника Павла Флоренского, С. Булгакова, В. Эрна, А. Лосева.

По убеждению Т. Сениной, имяславие, начинавшееся как движение необразованных иноков, приветствовавших действительную формулу молитвенного богообщения «Имя Бога есть сам Бог», приобрело реального богослова, сумевшего в своих апологетических сочинениях и многочисленных письмах и посланиях через ссылки на Библию и еще более на святоотеческое предание в точных мысленных формулировках выразить вековую тайну Православной Церкви о почитании Святого Имени «Иисус». «По моему убеждению, — пишет она, — о. Антоний был настолько великим воистину Богословом, что русское расцерковившееся вконец “богословие” просто не могло его вместить. Его полемика с богословами имяборческой партии наглядно свидетельствует об этом. Российские “ученые богословы”, воспитанные — одни на немецкой философии или на А.С. Хомякове, другие — на митр. Макарии Булгакове, который, по слову Хомякова, “провонял схоластикой”, — просто обломали зубы о сочинения о. Антония»¹¹.

А вот где богословия реально, по мнению Сениной, не было, но было предостаточно политики, зависти, менторства, гордыни и других соблазнов и искушений, так это со стороны имяборцев. Ни позиция архиепископов Николая

¹¹ Там же. С. 1033.

(Рождественского) и Антония (Храповицкого), ни позиция богословов С.В. Троицкого и Халкинской школы по основательности в представлении своих аргументов и честности в представлении аргументов противоположной стороны не могут идти ни в какое сравнение с богословием иеросхимонаха Антония (Булатовича).

На основании докладов двух архиереев и отнюдь не самого сильного отечественного богослова С. Троицкого, как известно, было составлено Послание Российского Синода 1913 года — главный обвинительный документ имяславия. Автор статьи доказывает, что обвинять следует имяборцев, так как их обоснования как раз являются свидетельством впадения во всевозможные ереси, основные из которых — ересь иконоборства и ересь варлаамитская, то есть главные ереси христианства, противящиеся возможности тварного человека вступать в общение с Богом. Аналогии здесь, по мнению сторонников имяславия, вполне уместны: иконы, как и имена — суть производные человеческих усилий, но и святые иконы, и Имена — не простые вещи обыденной жизни, иконы и Имена, которые исцеляют, отводят беду, преобразуют человека. Святитель Григорий Палама богословски определил, как происходит общение человека с Богом: через Божественные энергии, которые в то же время являются самим Богом, но не Его сущностью. Следовательно, делают вывод имяславцы, иконы и Имена, через посредство которых происходит Богообщение, суть Божественные энергии. Именно поэтому противники имяславия, по мысли Сениной, могут быть обвинены в ереси. Согласно ее мнению, есть неопровержимое историческое свидетельство впадения в ересь иерархов Русской Православной Церкви — революция 1917 года, которая была предсказана отцом Антонием как наказание за грех имяборства¹².

¹² Необходимо учитывать, что данное мнение Т. Сениной нужно рассматривать в контексте ее общего критического отношения как к дореволюционной, так и к современной Русской Церкви.

Другие исторические свидетельства и доказательства приводит уже с целью опровержения позиции имяславцев и их богословских оснований С. Хоружий. Не выделяя особо, он все же обращает внимание на тот факт, что в отличие от исихастских споров в Византии в XIV веке, во время имяславских споров подвижники в России и русские подвижники на Афоне отнюдь не однозначно поддержали сторонников иларионовской формулы «Имя Бога есть Сам Бог». Еще более поразительный факт, что таковых не нашлось в среде православных подвижников других стран. Отечественный исследователь пытается выяснить причины в том числе и такой национальной избирательности имяславского движения.

Основанием возникновения имяславской смуты Хоружий считает неверное, а именно — неоплатоническое, а не православное понимание соотношения сущности и энергии. «Корень состоит в том, — подчеркивает он, — что то неоплатоническое соотношение, которое ... неявно заключено в имяславии и довольно явно в его философских апологиях, — не совпадает с тем соотношением энергии и сущности, которое неявно заключено в исихастской практике и довольно явно в православном богословии энергий»¹³.

Суть различия неоплатонического и православного соотношения сущности и энергии, согласно отечественному исследователю, состоит в использовании различных дискурсов: эссенционального и энергийного соответственно. Эссенциональный дискурс предлагает рассматривать сущность и энергию Бога и человека как изначально соотносенные друг с другом, само соотношение как изначально данное. Энергийный же дискурс полагает это соотношение более сложным со стороны человека.

И действительно, представляется, что прямое перенесение паламитского учения на молитвенное призывание Бога

¹³ Хоружий С. Имяславие в культуре Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 296.

имеет под собой рецидив антропологизации. На это самым серьезным образом указывает и Хоружий. Если Божественные энергии есть Сама Божественная сущность как единица, единство, а не двоица, то для вхождения человека в Богообщение такой соотнесенности между его энергиями и сущностью нет, она не дана, но задана синергией Божественных и человеческих энергий. Но для того, чтобы эта синергия реально состоялась, необходимо изменение тварной сущности падшего человека.

Как раз это важнейшее звено человеческого Богообщения абсолютно выпало из поля зрения имяславцев. Исихастская практика получила, по мысли С. Хоружего, магическую «отмычку» для прямого доступа к Богу, произошло упрощение и извращение логики самой Иисусовой молитвы с ее сложным и многотрудным «лестничным» восхождением к искомой и чаемой синергии. «Итак,— делает вывод исследователь,— существует коренное различие между неоплатоническим и православным энегетизмом, и оно сказывается, в частности, в том, что паламитское богословие, в отличие от неоплатонической онтологии, не может служить обоснованием для имяславческих тезисов. Описанное понимание синергии, в противоположность неоплатонической трактовке синергии у Флоренского, никак не позволяет признать, что синергия достигается во всяком акте явления Имени Божия. Подобная трактовка есть космоизация и натурализация аскетического понятия, его неправомерное выведение из антропологического и личностного контекста»¹⁴.

Обращается С. Хоружий и к проблеме национального фактора имяславия, соглашаясь с оценкой богословов Халкинской школы, которые в своем отзыве указывали на очевидный разрыв в имяславии чувственного фактора и умной зоркости. Монашеское имяславие России и Афона опиралось «скорее на внушение сердца и непосредственного чувства, чем

¹⁴ Там же. С. 298.

ума»¹⁵, в чем отечественный исследователь видит проявление особенностей архаической религиозности, а именно в возврате к магизму слова, опирающегося на архаические пласты языкового и религиозного сознания.

Представленные позиции, конечно, не могут и не должны расставить все точки над «i» в таком сложном догматическом вопросе, как вопрос о почитании Имени Бога. Но с другой стороны, представление различных позиций должно способствовать лучшему осмыслению данного вопроса. Тем более что столь важный богословский спор требует однозначного и скорейшего решения.

¹⁵ Там же.