

ISSN 0132-8158

Начала



**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ**

НАЧАЛА

№ 1 - 4

**ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ, ОХРАНЫ И РЕСТАВРАЦИИ НАСЛЕДИЯ
СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО
КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ЛОСЕВСКИЕ БЕСЕДЫ»**

ИМЯСЛАВИЕ

Выпуск I



**Москва
1996**

Главные редакторы:

Н.В. Скоробогатько и А.Т. Казарян

Редакционная коллегия:

В.Г. Аладьин,

Л.А. Гоготишвили,

Л.Е. Моторина,

В.Г. Сукач,

М. Хагемейстер (Марбург)

Институт «Открытое общество» выписывает и распространяет 500 экз. журнала по библиотекам России и за рубежом

Редакция журнала «Начала» выражает благодарность игумену Андронику (А.С. Трубачеву) и проф. А.А. Тахо-Годи за огромную помощь в подготовке номера

Составители номера:

Игумен Андроник (А.С. Трубачев), А.А. Тахо-Годи,

С.М. Половинкин, Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казарян

Адрес редакции:

125871, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4.

Центр по русской философии и культуре

Телефоны:

158-47-91, 447-20-07, 955-08-54.

По вопросам приобретения и распространения журнала обращайтесь к нашему торговому уполномоченному Л.И. Ожиговой. 109507, Москва, Ферганская ул., 28/7-41; тел. (095) 376-42-70.

Материалы номера подготовлены в рамках конкурса грантов по гуманитарным наукам (УРГУ им. А.М. Горького и РФГН, проект №96-03-04166).

Российский благотворительный фонд «Рось» и редакция журнала «Начала» благодарят правление «Мосстройэкономбанка» за финансовую поддержку издания данного номера.

Российский
благотворительный фонд
культуры, науки
и искусства "Рось"
Президент Фонда
В. Г. Аладьин

© «НАЧАЛА», 1996
Перепечатка материалов допускается
только с согласия редакции

ОТ РЕДАКЦИИ

В современной религиозно-философской и богословской литературе отсутствуют какие-либо серьезные исследования по имяславию. Это, по-видимому, обусловлено рядом исторически сложившихся обстоятельств: сегодня материалы по имяславию труднодоступны и, за редким исключением, выпали из поля зрения, взгляды «имяславцев» и «имяборцев» не изучены, не опубликованы важнейшие документы и архивные источники по истории имяславия. Имяславие, не получившее официального церковного признания, для некоторых православных исследователей остается темой опасной, пользующейся сомнительной репутацией, что в свою очередь ставит существенные препятствия для систематического изучения проблематики имени в богословии.

Советская эпоха сделала все, что было в ее силах, для того чтобы разрушить духовное образование, уничтожить богословие и «идеалистическую метафизику» и физически устранить их носителей. Парадоксальность современной ситуации состоит в том, что, несмотря на отсутствие запретов «сверху», имяславие по-прежнему предано забвению. Не нарушили этого «заговора молчания» публикации важнейших работ о. Павла Флоренского и А.Ф. Лосева. Остается предполагать, что причины этого особого отношения к имяславию коренятся не в запретах, страхах, отсутствии источников и иных обстоятельствах, а в глубоком кризисе богословской и философской мысли, истоки которого к историческим обстоятельствам несводимы. Другой вопрос, является ли этот кризис частью общеевропейского, или же он наш по своему происхождению. Оставляя в стороне этот вопрос, отметим самое существенное отличие этого кризиса в России. У нас после А.Ф. Лосева не только нет великих мыслителей — на их отсутствие жалуется и Европа, — но нет со времен октябрьского переворота (употребим науковедческий термин) «нормальной» богословской и философской науки. Современное религиозное сознание, напоминающее по своим родовым чертам «новое религиозное сознание» начала века, не достигает того уровня, на котором тогда же велись споры об Имени Божием.

Публикуемые в настоящем номере материалы, которые были любезно предоставлены в наше распоряжение игуменом Андроником (А.С. Трубачевым) и проф. А.А. Тахо-Годи, условно можно разделить на три разряда: это тексты, ранее публиковавшиеся, но ставшие недоступными и редкими (к ним следует отнести Послание Священного Синода, «Разбор Послания Священного Синода» Вл. Эрнэ); затем тексты, ранее опубликованные, но издаваемые впервые с комментариями о. Павла Флоренского; и наконец тексты, ранее не публиковавшиеся (архивные источники, письма, наброски докладов, лекций и т.д.). Журнал «Начала» по сложившейся с годами традиции публикует в основном неизданные произведения, частичное отступление от этой традиции связано с концепцией настоящего номера. В последующих выпусках, посвященных имяславию, редакция намерена опубликовать, наряду с архивными материалами, аналитические статьи современных исследователей этой темы.

ИМЯСЛАВИЕ

Вып. I

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	3
Хроника Афонского дела (Сост. С.М. Половинкин).....	7

МАТЕРИАЛЫ ПО ИМЯСЛАВИЮ

Послание Святейшего Синода.....	43
<i>Владимир Эрн.</i> Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим.....	53
[Комментарий <i>о. Павла Флоренского</i> к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия».] (Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева).....	89
<i>С. Троицкий.</i> Афонская смута. (Публикуется с замечаниями <i>о. Павла Флоренского.</i> Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева)).....	136
<i>Иеросхимонах Антоний (Булатович).</i> Копия с моих писем Государю Императору по поводу Афонского дела. (Из Архива свящ. Павла Флоренского).....	176
Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа».....	182
Переписка <i>П.А. Флоренского, И.П. Щербова, Антония (Булатовича), М.А. Новоселова.</i> Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева) и С.М. Половинкина.....	200

ИЗ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА ОБ ИМЯСЛАВИИ

(Публикация проф. А.А. Тахо-Годи)

А.Ф. Лосев

Философия имени у Платона.....	206
Эллинизм и христианство (историко-философское сравнение).....	214
Заметки об употреблении Имени Божия в Новом Завете.....	217
Вопросы, стоявшие перед ранней патристикой.....	218
Дионисий Ареопагит о церковной и небесной иерархии. Заметки.....	220
Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию.....	223
Учение Григория Нисского о Боге.....	230
Соборы.....	233
О книге «На горах Кавказа».....	235
[Заметки без названия].....	241

План книги об Именах Божиих.....	245
Имяславие, изложенное в системе	245
Школа имяславия.....	248
Тезисы об Имени Божием, направленные в 1923 г. о. П.Фло- ренскому.....	249
Доклад об Имени Божием и об умной молитве, 27 фев- раля 1925 года.....	253
О сущности и энергии (имени). Доклад 20/XII-25 г.....	256
11 Тезисов о Софии, Церкви, Имени.....	261
Анализ религиозного сознания.....	263
Учение о мире, творении и твари и наука	269
Письмо к Н.М. Соловьеву.....	274

ХРОНИКА И ИНФОРМАЦИЯ

В гостях у «Символа»	276
Международная научная конференция «Русская культура на межконфессиональных перекрестках»	277
Феликс Фельдман. Тема старообрядчества в немецкой лите- ратуре	283
Книги, присланные в редакцию.....	286
Содержание вышедших номеров журнала «Начала».....	289

ХРОНИКА АФОНСКОГО ДЕЛА

1907

Выход в свет книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа» [1]. Книга рассылается по монастырям, в т.ч. и афонским. Прежде других на Афоне с книгой ознакомились иноки Фиваидского скита Пантелеимонова монастыря, ибо о. Иларион вышел из этого скита. Ее читают и одобряют многие монахи. Патриарх Иоаким III первоначально одобрил книгу о. Илариона [80, 6 сент.]^{*}.

1909

Игумен Пантелеимонова монастыря — о. Мисаил, старший духовник — о. Агафодор, который «поручил раскритиковать» [82, с. 13] книгу о. Илариона о. Хрисанфу (Минаеву) — схимонаху Ильинского скита [83, с. 7]. Появилась рукопись рецензии о. Хрисанфа на книгу о. Илариона «На горах Кавказа». О. Агафодор дал читать тетрадь с рукописью о. Мартиниану, который от возмущения лишился сна, а после написал письмо, обличавшее «разрушительное зломыслие» о. Хрисанфа. Письмо было подписано о. Измарагдом, о. Иринеем и о. Мартинианом [82, с. 7]. Рукопись рецензии о. Хрисанфа была направлена архиеп. Антонию Волынскому и о. Илариону. Игумен Андреевского скита Ватопедского монастыря Иероним дал читать книгу о. Илариона о. Антонию (Булатовичу), сказав, что она «вредна и написана в духе Фаррара» и что нужно изложить о ней суждение [83, с. 13]. О. Антоний (Булатович) «первое время был на стороне монахов-интеллигентов и сам посмеялся над "фиваидскими мужичками" <...>, выдумавшими "свой догмат"» [70, с. 143]. Начинается разделение монахов на сторонников и противников книги о. Илариона и, соответственно, рецензии о. Хрисанфа. Простые, необразованные иноки приняли книгу о. Илариона, их возмутила рецензия о. Хрисанфа. Их противниками были интеллигенты или полуинтеллигенты. Имеславцы считали зачинщиками смуты о. Агафодора, о. Хрисанфа, о. Алексея (Киреевского).

^{*} Цифры в квадратных скобках отсылают к списку использованной литературы, помещенному в конце статьи.

Вышло 2-е издание книги о. Илариона с возражениями на пока рукописную рецензию о. Хрисанфа [2]. Споры обострились и перекинулись с Фивайдского на другие скиты. Жалоба на преследования имеславцев-простецов Андреевского скита сенатору П.Б. Мансурову [82, с. 10-11].

«Исповедание» афонских имеславцев [82, с. 16].

Осень — попытка умиротворения.

«Послание» игумена Мисаила, где он, «под страхом отлучения от причастия, воспретил в скиту разговаривать даже на дуку с духовниками об имени Иисусовом» [82, с. 18].

Март 1911-январь 1912 — о. Антоний (Булатович) в Эфиопии.

8 января — о. Антоний (Булатович) возвратился на Афон и возглавил имеславцев [82, с. 22-23; 83, с. 13-18].

Первые печатные выступления о. Антония в защиту имеславия: «О почитании Имени Божия» [83, с. 77-81], «О молитве Иисусовой» [83, с. 81-86].

Откровение о. Антонию [82, с. 29].

Февраль-март — в Почаеве в журнале «Русский Инок» появилась без подписи «Рецензия на соч. схимонаха о. Илариона, называемое: "На горах Кавказа", инока Хрисанфа [4]. «Копия рецензии инока Хрисанфа на книгу "На горах Кавказа" и отзыва архиепископа Антония, с возражениями переписчика» [83, с. 86-112].

7 мая — письмо о. Антония (Булатовича) к владыке Антонию (Храповицкому) от имени имеславцев с просьбой напечатать его в «Русском Иноке» за подписью «Иноки Афонские» [82, с. 31-34]. Отказ владыки Антония при «ласковом письме» [82, с. 35]. Напечатано 14 мая 1913 г. [20].

Май — в «Русском Иноке» № 10 появилась статья архиеп. Антония «Еще о книге схим. Илариона "На горах Кавказа"»: «Самое имя Иисуса не есть Бог...» [5, с. 62].

В ответ о. Антоний (Булатович) пишет краткое сочинение, которое затерялось [83, с. 112]. После этого о. Антоний пишет

«Апологию веры в Божественность Имен Божиих и Имени "Иисус". (Против имеборствующих)», которую распространяет в литографированном виде.

23 июля — поставлено в конце этого сочинения [9]. Это — день иконы Владимирской Богоматери.

24 июля — игумен Иероним, по настоянию вл. Антония, потребовал от о. Антония прекращения писательства и разрыва отношений с имеславцами Фиваидского скита [82, с. 44-45].

25 июля — игумен Иероним приказывает сжечь «Апологию», но о. Антоний отказался подчиниться. В ответ игумен Иероним запретил о. Антонию священнослужить и причащаться. О. Антоний оставил Андреевский скит и был принят в Благовещенской келии старцем Парфением [82, с. 45-46; 83, с. 25; 70, с. 144].

Начало августа — покинул Афон еп. Трифон (Туркестанов), выразив сочувствие имеславцам и посоветовав о. Алексею (Киреевскому) удалиться с Афона, что тот и сделал [83, с. 27].

13 августа — письмо о. Антония (Булатовича) Патриарху с просьбой защитить имеславие [82, с. 66-68]. Вслед — письмо монахов-имеславцев Патриарху [82, с. 68-70].

20 августа — имяборцы Пантелеимонова монастыря во главе с игуменом Мисаилом составили «Акт о недостопоклоняемости Имени "Иисус"» [82, с. 54-55]. Добивались подписи всех старцев. Обличение схимонаха Досифея сорвало этот замысел. О. Досифей вынужден был бежать из монастыря, что явилось новым толчком к возмущению [83, с. 33-34].

Август — о. Алексей (Киреевский) и о. Кирик поехали в Константинополь к Патриарху Иоакиму III добиваться осуждения имеславцев. Жалоба послу России в Константинополе М.Н. Гирсу на имеславцев.

Архиепископ Антоний, «Письмо в редакцию "Русского Инока"»: «На Афоне продолжают распри по поводу книги впадшего в прелесть схимонаха Илариона: "На горах Кавказа", весьма сходной с хлыстовщиной...» [6, с. 60].

12 сентября — Послание Патриарха Иоакима III на Афон с запретом чтения книги о. Илариона «На горах Кавказа» за подписью «Константинопольский во Христе молитвенник» [82, с. 71]. Разбор Послания сделан о. Антонием (Булатовичем) и послан Патриарху [82, с. 76-77].

Жалоба о. Антония (Булатовича) на архиепископа Антония (Храповицкого) Патриарху и Обер-Прокурору Св. Синода [82, с. 80-83].

Октябрь — столкновения на почве почитания Имени Божия игумена Иеронима с братией Андреевского скита. Появляется «крамольная бумага», в которой содержится призыв за ужином по сигналу удара в тарелку бить сторонников игумена Иеронима. Имеславцы приписывали ее происхождение имяборцам, а имяборцы — имеславцам. Братия на ужин не пошла [83, с. 31-32].

9 октября — началась I-я Балканская война между Турцией и Балканским союзом (Болгария, Сербия, Черногория и Греция). Итогом войны была потеря Турцией почти всех европейских территорий.

2 ноября — греческий десант занял Афон, изгнав турок [8, с. 83].

13 ноября — смерть Константинопольского Патриарха Иоакима III.

19 ноября — игумен Иероним выехал в Македонию по делам.

30 декабря — о. Антоний (Булатович) собирался уехать с Афона, но чудесным образом остался [83, с. 43].

1913

7 января — игумен Иероним вернулся в Андреевский скит и сразу почувствовал недоверие к нему братии [70, с. 146].

8 января — игумен Иероним созвал собор для изгнания активных имеславцев из скита. Столкновение на соборе игумена Иеронима с о. Давидом. Изгнание не удалось. Недовольство игуменом Иеронимом со стороны братии возросло [83, с. 38-39; 75, с. 764-766].

9 января — собор в присутствии 4 ватопедских проэстосов. Игумен Иероним низложен. Новым игуменом избран о. Давид [83, с. 39-41; 75, с. 766-768].

10 января — игумен Иероним со сторонниками передают жалобу в Ватопед, в ведении которого находился Андреевский скит, и просят помощи у консула Беляева в Салониках [83, с. 42; 75, с. 769].

Заявление о смене игумена Иеронима: «Я, нижеподписавшийся, верую и исповедую, что Имя Божие и Имя Господа Иису-

са Христа свято само по себе, неотделимо от Бога и есть Сам Бог, как то многие святые Отцы исповедали. Хулителей и уничтожителей Имени Господня отметаюсь, как еретиков, и по-сему требую смены игумена Иеронима» [83, с. 44]. Это исповедание было послано в Св. Синод. Для греков была составлена другая формула: «Мы, нижеподписавшиеся, потеряв любовь и доверие к игумену нашему, архимандриту о. Иерониму, требуем его смены» [83, с. 45].

11 января — отказ Ватопеда утвердить переизбрание игумена Иеронима. Основание: нарушение правил избрания.

12 января — 300 братий (4/5 состава монастыря) подписали «исповедание». Затем приступили к повторному избранию нового игумена. О. Антоний предложил нескольких кандидатов, как этого требовал Ватопед, но старцы возразили: «Какие там еще кандидаты, мы все просим о. Давида». О. Сергей воскликнул: «Кто желает о. Давида — переходи направо, кто не желает — налево!» 300 монахов перешли направо, и избрание посчитали совершившимся. Таким образом, повторное голосование по форме, предложенной проэстосами, дало следующий результат: всех подписей — 375, против о. Иеронима — 302, за — 70 [83, с. 51].

О. Антоний (Булатович) с несколькими из братии пошли в Ватопед за утверждением итогов голосования, но получили бумагу, в которой говорилось, что:

- 1) низложение о. Иеронима — свершившийся факт;
- 2) выборы о. Давида — действительны;
- 3) о. Антоний (Булатович) должен быть удален из скита;
- 4) те, кто «примут новую веру, проповедуемую о. Антонием и о. Иларионом в книге "На горах Кавказа", будут признаны еретиками, изгнаны со Святой горы и отлучены от церкви» [83, с. 53].

Депутация бумагу не взяла и вернулась в Андреевский скит.

Послание монастыря Ватопеда в Андреевский скит по поводу новоявленной ереси и беспорядков в скиту [73, с. 5].

Насильственное изгнание игумена Иеронима и его сторонников из Андреевского скита [83, с. 30, 55-59; 73, с. 8-9; 70, с. 149-157; 75, с. 770-775].

Докладная записка игумена Андреевского скита в Российское Посольство в Константинополе о беспорядках в ските [73, с. 6-9].

18 человек оказалось за воротами скита. Греки донесли губернатору о бунте, и рота греческих солдат заняла посты у всех ворот скита.

14 января — всеобщий братский собор Андреевского скита, где было предложено избрать игумена так, как указано Ватопедским монастырем: 4 кандидата с закрытой баллотировкой. Братия отказалась от этой процедуры и отдала 307 подписей за о. Давида [83, с. 61]. К решению собора была приложена печать, взятая у игумена Иеронима; этого требовал Ватопедский монастырь [75, с. 776].

Вечер — депутация от Андреевского скита передала в Ватопед просьбу утвердить избрание о. Давида [83, с. 62].

15 января — бумага Ватопеда, «которая гласила, что хотя Ватопед и недоволен тем, что избрание было сделано открытой баллотировкой и без предварительного избрания четырех кандидатов, но тем не менее признается ими правильным (каноничным), и посему 19-го января имеют прибыть в скит ватопедские прозостосы для поставления архимандрита Давида на игуменство» [83, с. 62]. Это был «искусный маневр» [75, с. 776].

18 января — Ватопед сообщил, что, ввиду требований Росийского Посольства, он откладывает поставление игумена на несколько дней.

Братия Андреевского скита послала донесения Салоникскому консулу, Константинопольскому послу и Св. Синоду. Но «это донесение Синоду представлено не было, и исповедная формула рассмотрена тоже не была, ибо в Синоде в то время всецело преобладал архиепископ Антоний. Он внушил Синоду, что мы — еретики и что эта ересь требует самого энергичного искоренения...» [83, с. 63].

20 января — вице-консул Щербина и о. Климент прибыли на Афон и переночевали в Пантелеимоновом монастыре.

21 января — Щербина присутствовал на соборе братии Пантелеимонова монастыря, в Карее расспросил о. Иеронима и прибыл в Андреевский скит. Здесь он заявил, что правительство не согласится на выбор игуменом о. Давида и требует восстановления о. Иеронима. Щербина кричал в храме и грозил карами: «Мы вас предадим на растерзание грекам» [83, с. 65].

27 января — собор всей братии Пантелеимонова монастыря в присутствии Щербины. Игумен Мисаил подписал «Исповедание Имени Божия», составленное братией, уничтожил «Акт о недостопоклоняемости имени "Иисус"» от 20 августа 1912 г. и согласился с удалением из монастыря 8 своих сторонников, в т.ч. о. Агафодора, о. Денасия, о. Кирика [13]. «Этот день монас-

тырь праздновал, как Святую Пасху. Братия приветствовала друга возгласами:

— Христос Воскресе!

Целовались друг с другом. Плакали от радости. Весь день не прекращался торжественный звон... Этот день справедливо был назван "торжеством православия"» [70, с. 471].

Начало февраля — о. Антоний (Булатович) уехал с Афона: Салоники — Одесса — Санкт-Петербург. Мотивы: «Взоры всех имяславцев обратились к отечеству; там следовало выяснить всю истину создавшегося положения, туда надо было кому-нибудь ехать и все обсказать, и выбор всех пал на меня» [83, с. 67]. В Синоде выслушать о. Антония не пожелали. О нем стала распространяться клевета: о жене-абиссинке, о том, что о. Иларион был денщиком о. Антония [22]. «Благочинный монастырей» потребовал подписки о немедленном выезде о. Антония из столицы [83, с. 67]. О. Антоний ходатайствовал перед правительством, чтобы оно обеспечило имеславцев на суде в Константинополе хорошим переводчиком и послало доверенных лиц от МИД (предполагался П.Б. Мансуров) и от Синода. Просьбы решено было уважить [82, с. VIII].

2 февраля — «Решение афонского Кинота по делу о новой ереси и бунте в Андреевском скиту»: «Иеросхим. Антония и архим. Давида, как злословных, а также и всех единомудрствующих с ними подвергает церковному запрещению от всякого священнодействия и весь священный скит церковному отлучению» [73, с. 10].

5 февраля — интронизация Константинопольского Патриарха Германа V.

15 февраля — Грамота на Афон нового Вселенского Патриарха: «Считая же иеромонаха Антония Булатовича и архимандрита Давида виновниками произведенного незаконного восстания в захвате скита и вообще происходящего в св. Горе вашего места столкновения и смущения между русскими монахами... определяем, согласно решению синодальному: как только получите наше патриаршее послание, известите от имени Церкви вышеуказанных лиц, чтобы немедленно явились в Царствующий град и дали ответ священному Синоду за распространяемое ими учение о имени "Иисус", послужившее поводом к этим печальным событиям, иначе Церковью будут приняты строжайшие против них меры» [73, с. 11].

Февраль-июнь — «блокада» имеславцев на Афоне: лишение почты, подвоза продовольствия, денежных переводов, посылок. Длится 5 месяцев. Была установлена Русским Посольством в Константинополе и консульствами. Жалобы на Высочайшее имя не шли далее Посольства [70, с. 479].

7 марта — сенатор, действительный статский советник П.Б. Мансуров прибыл в Андреевский скит. Его встретили как «царского посланца» колокольным звоном. Мансуров держался нейтрально, не осуждая имеславцев и не лстя им. Братия говорила:

— Вот бы кому быть судьей в нашем споре.

Жалобы братии на блокаду. Мансуров отвечал, что он приехал по делу об установлении над русскими монастырями на Афоне управления из России, однако, пообещал поговорить с послом Гирсом [70, с. 480-486].

30 марта — «Отзыв Халкинской богословской школы об учении имябожников»: «Мнение, что они (имена Божии. — С.П.) суть энергии Бога, — есть новоявленное и суесловное, а их довод, что всякое слово Бога, как энергия Его, не только дает жизнь и дух, само жизнь, само оно Бог, — этот довод, применяемый широко, ведет к заключениям (...), которые, вопреки всем их отрицаниям, пахнут пантеизмом» [73, с. 14].

Великий Пост — выходит «Апология веры во Имя Божия и во Имя Иисус» о. Антония (Булатовича) с неподписанным предисловием «От редакции» о. Павла Флоренского, куда включено письмо М.Д. Муретова тоже без подписи. В архиве о. Павла Флоренского сохранились 48 стр. машинописи «Апологии» с редакционной правкой рукой о. Павла. Книга обозначена как издание «Религиозно-философской Библиотеки», которую издавал М.А. Новоселов.

Апрель — архиеп. Антоний, архиеп. Никон и С.В. Троицкий читают доклады о книгах о. Илариона «На горах Кавказа» и о. Антония (Булатовича) «Апология»: «Доклад был прочитан в присутствии некоторых членов Синода и других лиц в частном вечере на Литейном...» [80, 6 сент.].

2 апреля — о. Давид приехал в Константинополь. Гирс торопил Патриарха скорее судить о. Давида, не дожидаясь о. Антония и депутации из России [82, с. VIII].

5 апреля — суд над о. Давидом: «...и, при разъяснении ему Патриархом спорного учения, сознал свою ошибку и, справедливо ссылаясь на свою безграмотность, всю вину распростране-

ния ереси и беспорядка и бунта в скиту свалил на Булатовича, причем просил Патриарха не карать его (Давида) за его участие в бунте. Патриарх простил его, но с условием, чтобы он от власти навсегда отказался и более не вмешивался в скитские дела. Он дал слово и уехал на Афон и поселился вне скита, где жил раньше.

Сначала он строго соблюдал данное Патриарху обещание. Никакие просьбы со стороны мятежников не могли его склонить к измене данного Патриарху слова» [75, с. 780].

От «архимандрита Давида не потребовали ни покаяния, ни отречения от его "ереси", но свободно отпустили его обратно на св. Гору под условием лишь отказа от игуменства в Андреевском скиту, чего добивалось наше посольство» [80].

«Грамота на Афон Вселенского Патриарха Германа V-го»: «...происшедшее от заблуждения и превратного, невежественного толкования новоявленное и неосновательное это учение составляет хульное злословие и ересь, как отождествляющее и сливающее неслитное и тем самым ведущее к пантеизму (всебожиию)» [73, с. 16].

16 мая — под председательством митрополита петербургского Владимира состоялось экстренное заседание Св. Синода, посвященное вопросу о том, согласно ли учение афонских иеромонахов Илариона и Антония (Булатовича) о божественности самого имени Иисуса с учением церкви или же оно еретично? Константинопольская Церковь, в ведении которой находятся афонские монастыри, признала учение это еретическим и запросила по сему поводу мнение Русской Церкви. В Св. Синод были представлены и заслушаны три доклада: архиепископов Антония Вольнского, Никона Вологодского и профессора Петербургской Духовной Академии Троицкого. Во всех этих трех докладах учение Илариона и Андрея Булатовича признается еретическим. Архиепископ Антоний Вольнский идет даже дальше и говорит, что назвать это лжеучение ересью — значит оказать ему большую честь, т.к. это просто-напросто хлыстовские сумасбродные бредни. По поручению Синода сводку всех трех докладов в виде «послания к чадам православной церкви» составил архиепископ финляндский Сергей. Послание это было заслушано во вчерашнем заседании Синода и одобрено и будет прочитано во всех церквях. Постановление Синода было единогласным. Учение признано хлыстовством, ввиду идеи перевоплощения Божества [15, 17 мая].

18 мая — «Церковные Ведомости», № 20: «Божиею милостию, Святейший Правительствующий Синод всечестным брати-

ям, во иночестве подвизавшимся»: «Святейший Синод вполне присоединяется к решению Святейшего Патриарха и Священного Синода великой Константинопольской Церкви, осудивших новое учение, "как богохульное и еретическое", и с своей стороны умоляет всех, увлекшихся этим учением, оставить ошибочное мудрование и смиренно покориться голосу Матери-Церкви...» [16, с. 284].

«Возражение афонских иноков на постановления и послания Св. Синода» [49, с. 98-153].

Доклады архиеп. Никона [17], архиеп. Антония [18] и С.В. Троицкого [19].

19 мая — определение Св. Синода, утвержденное Его Императорским Величеством, о командировании на Афон члена Св. Синода и Государственного Совета архиеп. Никона [23].

23 мая — архиеп. Никон выехал из СПб.: Москва — Троице-Сергиева Лавра — Киев — Одесса.

26 мая — в газете «Колокол» появилась статья В. Скворцова «Афонская смута и "всероссийский раздорник"»: архимандрит Арсений (1841—20.08.1913), прибывший бороться с афонской смутой, но ставший во главе всех афонских имеславцев, учредил «Союз Архангела Михаила исповедников Имени Божия», подписав воззвание «синодальный миссионер». Союз рассыпал свои листовки по всей России [21].

27 мая — в Императорской Киевской Д.А. состоялся colloquium, на котором учитель СПб. Александро-Невского Антониевского Духовного Училища кандидат богословия С.В. Троицкий защитил на степень магистра сочинение «Вторображие клириков. Историко-каноническое исследование» (СПб., 1912). Он присоединился к архиеп. Никону [38].

29 мая — безуспешная беседа архиеп. Никона с братией подворья Пантелеимонова монастыря в Одессе, «в довольно значительном числе зараженной ересью» [33, с. 1504].

31 мая — в Царьграде прием у Патриарха Германа V.

Июнь — «малоплодные попытки к увещанию». Архиеп. Никона обзывали масоном и еретиком: «Крайняя нетерпимость есть их обличительная черта» [33, с. 1512]. Листки, изданные Никоном на Афоне: «Как учит Св. Церковь об именах Божиих (Выписки из св. отцев и церковных определений)», «Что значит слово "веровать"?», «Мое доброе слово "имеславцам"» [53, с. 45-58].

«Возражение Афонских иноков-исповедников против листка, изданного архиепископом Никоном в июне месяце 1913 года (на Афоне) о том, как учит Св. Церковь об Именах Божиих» [49, с. 82-97].

4 июня — прибытие на Афон на стационаре «Донец». В храме Пантелеимонова монастыря архиеп. Никон внушал «монахам-простецам» не пускаться в догматические исследования и смириться, дабы не подвергнуться суду и отлучению [33, с. 1508]. Консул говорил, что необходимо подчиняться Патриарху и Синоду [33, с. 1509].

8 июня — «От канцелярии святейшего Синода»: «Бывший настоятель Воскресенского монастыря Новгородской епархии игумен Арсений — не синодальный миссионер, не послан на Афон исследовать "имеборческую ересь", в 1909 г. запрещен в священнослужении, в 1912 — разрешен. В 1912 г. возбудил просьбу "о разрешении ему отбыть на Афон, где он желал бы окончить дни своей жизни в покаянии и молитве"» [24].

11 июня — пароход «Царь» доставил 118 солдат и 5 офицеров с командиром З.А. Шипулинским.

13 июня — Протат заявил, что если еретиков не удалят русские, то удалят греки. Солдаты высадились на берег и, не без некоторого сопротивления, заняли монастырь [33, с. 1511].

Из речи архиеп. Никона в Покровском соборе Пантелеимонова монастыря: «Вы, — продолжал архипастырь, потрясая посохом, — каждое имя считаете за Бога. Так я скажу вам, что каждое имя Божие не есть Бог. Имя Иисуса не есть Бог. И червяку имя только "червяк", а вы, пожалуй, скажете: "и червяк — Бог". Сын есть меньше Отца. Сам Иисус сказал, что "Отец есть более Меня". Вы скажите, что у вас и Христос — Бог...»

В это самое время проф. Троицкий говорит на ухо архиепископу Никону: Владыко, Христос — Бог! И на отпуске (так! — С.П.): «Христос истинный Бог наш...».

Слышится ропот из рядов монахов, но владыка Никон, стуча о пол архипастырским посохом, кричит:

— Никто не смей мне возражать. Даже Англия и Франция так веруют, как я говорю...» [28].

14-17 июня — в Пантелеимоновом монастыре при охране солдат произведена перепись: имяборцев — 661, имеславцев — 517, не явилось — 360 [73, с. 34].

30 июня — послание архиеп. Никона с предложением посетить 2, 3 и 4 июля, а 5 июля, в день Афанасия Афонского и

Сергия Радонежского, прибыть в Пантелеимонов монастырь «к бдению и литургии для общебратской с крестным обхождением обители молитвы о вразумлении заблудших и водворении церковного мира» [33, с. 1517].

Июль — на Валааме книгу «На горах Кавказа» предали сожжению [31, с. 894].

3 июля — прибытие парохода «Херсон», насильственное выдворение из Пантелеимонова монастыря монахов-имеславцев и посадка их на «Херсон» [33, с. 1517; 73, с. 34-35; 82, с. XI-XIII; 30].

5 июля — литургия в Покровском храме Пантелеимонова монастыря: «прошения и молитвы об обращении заблудших» [33, с. 1518].

6-7 июля — отправка монахов-имеславцев из Андреевского скита прошла без насилия.

8 июля — архиеп. Никон отбыл из Афона на «Донце».

9 июля — 621 монах-имеславец отправлен в Одессу.

11 июля — архиеп. Никон в Константинополе вручил Патриарху списки «вождей» и «рядовых» имеславия.

13 июля — монахи-имеславцы привезены в Одессу. «В 7 часов утра пароход остановился на внутреннем рейде. Пароход посетили и.д. начальника порта контр-адмирал С.Н. Акимов и административные власти. Вскоре пароход установили у брекватора и на борт его прибыли таможенные и жандармские чины и усиленный наряд полицейских при 30 полицейских надзирателях. С приглашенными из Пантелеимоновского и Андреевского подворий заведывающими на пароход явился и прибывший вчера командированный из Петербурга директор канцелярии Обер-Прокурор Св. Синода д.с.с. В.И. Яцкевич. Заведывающие подворьями были приглашены для опознания прибывших монахов, между которыми могли оказаться лица, только выдававшие себя за монахов скитов, а на самом деле ничего общего не имеющие с монахами. На пароходе возвратились и состоявшие при архиепископе Никоне члены комиссии, командированной Св. Синодом для расследования возникшего бунта и причин возмущения монахов на Афоне — профессор Московской Духовной Академии Троицкий и секретарь Российского Посольства в Константинополе Щербина, которые ознакомили В.И. Яцкевича с обстоятельствами дела.

Посетил пароход «Херсон» и г. одес. градоначальник шталмейстер И.В. Сосновский, а также представители прокурорского

надзора, сыскной полиции и др. В течение всего дня власти производили на пароходе дознание. Монахи подробно допрашивались» [29].

«Лица, признанные в сани и монашестве русскою церковною властью, в числе 8 были отправлены на подворье Андреевского скита. 40 человек, обвиняемых и подозреваемых в уголовных преступлениях, были отправлены в тюрьму, а остальные были направлены по проходным свидетельствам в мирском одеянии для водворения на родину по местам прописки» [73, с. 35].

17 июля — на пароходе «Чихачев» в Одессу привезли еще 212 монахов. «Из донесений архиепископа Назария и прошений монахов усматривается, что привезенные и добровольно приехавшие имябожники ведут пропаганду в народе, но что некоторые из них раскаиваются в своем заблуждении и просят разрешения или вернуться на Афон, или поселиться в какомлибо из находящихся в России монастырей. Положение некоторых из монахов весьма тяжелое, так как сами они не могут по старости и слабости снискивать себе пропитание, а ни своих средств, ни могущих содержать их родственников не имеют» [73, с. 36]. Некоторых монахов передевали в еврейские ермолки [83, с. 37].

31 июля — «Акт заседания Кинота»: «чтобы все, до настоящего времени высланные и возвращающиеся, ни под каким условием или предлогом не должны быть приняты в Ваши Священные Монастыри...» [73, с. 29].

Телеграмма: «Почтительнейше просим Ваше Высокопревосходительство повергнуть к стопам Его Императорского Величества нашу Усерднейшую благодарность за освобождение нашего монастыря от грозившей ему со стороны революционеров и сектантов опасности разорения. Настоятель русского монастыря Св. Пантелеимона архимандрит Мисаил со всею братиею».

4 августа — Государь начертал: «Желаю Пантелеимонову монастырю мира, тишины и благоденствия» [32].

27 августа — Св. Синод слушал доклады архиеп. Никона [33] и С.В. Троицкого [36] о командировке на Афон, «заявление старцев — настоятелей русских обителей (келий) и калив св. Афонской Горы об отвержении нового лжеучения», два донесения архиеп. Херсонского и Одесского Назария о прибывших монахах и пр. [34, с. 426].

Определение Св. Синода «о пересмотре решения Св. Синода относительно имябожников» [34]. «Форма обращения для воз-

вращающихся к учению православной Церкви имябожников» [34].

22 сентября — Царь в г. Алушке принял наместника Афонского Пантелеимонова монастыря иеромонаха Иакинфа, духовника иеромонаха Мелитона, которые передали Царю благодарственный адрес «за спасение от гибели». «Государь Император удостоил представлявшихся милостивых расспросов и соизволил выразить пожелание, чтобы впредь не повторялись такие печальные события» [44].

14 октября — «В ознаменовании благополучного избавления св. Афонской Горы от ереси имябожничества Его Всесвятейшеству Вселенскому Патриарху Герману V благоугодно было 14 октября сего года наградить игумена русского на Афоне Пантелеимонова монастыря архимандрита Мисаила и наместника монастыря иеромонаха Иакинфа золотыми наперстными крестами вместе со следующими грамотами» [48].

11 декабря — «Ответное послание Константинопольского Патриарха Германа Святейшему Синоду»: «...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... А так как не невероятно, чтобы эти лица, даже и проявив раскаяние, не 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» [82, с. XVII-XVIII].

Ответ: «Раскаявшиеся иноки должны иметь полное право на возвращение вновь на Афон в свои обители — это их неотъемлемое право, которого никакими ухищрениями на Фанаре не опровергнуть». «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...» [82, с. XVIII-XIX].

1914

5 февраля — «В Святейший Правительствующий Синод. От Иеросхимонаха Антония Булатовича» [49, с. 3-64]: «Покорнейше просим Святейший Синод, убевившись в Православии сих наших тезисов, признать, что мы, открыто исповедуя Божественность

Имя Божия "Иисус", ни в чем не отступаем от вероучений и догматов Православной Церкви, и тем дать нам возможность со спокойной совестью предать себя духовному попечению Святейшего Синода и пастырей церковных, с тем прекратить всякие дальнейшие догматические споры» [49, с. 64].

13 февраля — Николай II принял в Царском Селе депутацию афонских монахов-имеславцев: иеросхимонаха Николая, схимника Исаакия, схимника Мартиниана, монаха Манасию. Их фото [64, с. 10].

Николай II записал в дневнике: «Приняли четырех афонских старцев из изгнанных оттуда» [94, с. 447].

14-18 февраля — Определение Св. Синода по поводу послания Вселенского Патриарха от 11 декабря 1913 г. относительно монахов-имябожников: «Поручить Московской Синодальной Конторе принять к рассмотрению в судебном порядке дело о вышеупомянутых двадцати пяти имябожниках» [59, с. 62].

27 февраля-7 марта — Св. Синодом принята «Инструкция» (§§ 1—29):

«§ 1. Члены суда: первоприсутствующий: митр. Макарий Московский, архиеп. Алексий бывший Тверской, еп. Трифон Дмитровский, еп. Мисаил бывший Олонецкий, еп. Ионникий бывший Архангельский, еп. Евфимий бывший Балахнинский, еп. Анастасий Серпуховской, еп. Феодор Волоколамский, еп. Модест Верейский, наместники Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Товий и Московского Чудова монастыря Арсений.

§ 6. Для келейного увещания подсудимых — до начала суда над ними — (...) призываются Конторой, по ее усмотрению, известные строгого иноческого жития, духовной опытностью иноки-старцы...»

Список монахов-имябожников Пантелеимонова монастыря и Андреевского скита (19+6=25) [60, с. 70-73].

23 февраля — совещание по делу афонских монахов в покоях московского митрополита Макария на Троицком подворье: «Кроме митрополита Макария, на совещании были епископы — Трифон Дмитровский, Анастасий Серпуховской и Модест Верейский, Обер-Прокурор Синода В.К. Саблер и прокурор Московской Синодальной Конторы Ф.П. Степанов.

В.К. Саблер доложил совещанию, что Синод поручил Московской Синодальной Конторе произвести суд над афонскими монахами "имябожниками" (...). Суд начнется после Фоминой недели (...).

Для делопроизводства состав конторы пополняется следующими лицами: помощником управляющего канцелярией Синода С.Г. Рункевичем, юрисконсультom канцелярии Обер-Прокурора Синода В.В. Радзимовским и секретарем 5-го отделения канцелярии Синода П.Н. Судницыным.» [63].

27 февраля — статья Ал. Львова «Что это значит?»: «Как известно, в синодских сферах переменили отношение к "имяславцам". Бесспорно, эта перемена произошла вследствие высокомилоостивого приема депутации афонских монахов-изгнанников в Царском Селе. На состоявшемся затем тайном заседании Синода было решено ликвидировать так или иначе громкий вопрос, пересмотреть вновь афонское дело (за пересмотр высказался и Обер-Прокурор), снять с "имяславцев" обвинение в еретичестве и просить Константинопольского Патриарха разрешить афонцам, в случае если они будут "амнистированы", вернуться в свои обители на Святую Гору. Придуман и почетный выход для архиепископа Никона, автора небывалого всемирного скандала, грозившего расколоть надвое православную церковь. Он заключается в признании, что "греческие духовные власти своими неверными сведениями ввели архиеп. Никона в заблуждение". Конечно, такое оправдание слабое: не греки же водили рукою архиепископа, когда он писал свою знаменитую фараровскую брошюру-возражение "имяславцам", и не греки могли заставить его учинить жесткую расправу с истязаниями над русскими иноками; но все-таки и такое признание своей вины со стороны Никона утешительно, ибо оно говорит за то, что в афонском деле совершился перелом в сторону справедливости и правды» [64, с. 4].

7 марта — Государственная Дума 4-го созыва. 2-я сессия. Заседание 47. 31-й последний пункт повестки дня: обсуждение срочности запроса № 332. Выступили Ковалевский, Караулов, Замысловский, Новицкий.

Ковалевский: «Не менее тревожной в настоящую минуту является неопределенность правового положения лиц, утеравших насильственно монашеский сан». Срочно должна быть обсуждена «деловая сторона этого вопроса», не касаясь «религиозно-догматических заблуждений» [65, с. 1550].

За спешность — 101 голос, против — 118. Спешность отклонена. Принято: передать в комиссию по запросам. Авторы просили дать им 2 недели сроку.

18 марта — «Исповедание веры афонских иноков, поданное в Св. Синод»: «Представляя исповедание сие Святейшему Сино-

ду, мы, нижеподписавшиеся, просим и молим, дабы Святейший Синод прежде суда над нами благоизволил пересмотреть Послание от 18-го мая и изменить высказанные в нем тезисы о Имени Божиим, согласив их с учением Святых Отцев, ибо несогласие руководящих тезисов с учением Святых Отцев не допускает нас принять вызов на Церковный суд и подчиниться его решению» [49, с. 165]. «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 и 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» [82, с. XX].

25 марта — письмо о. Антония (Булатовича) Николаю II: «Мы не хотим раскола, скорбим о том бедствии, которое ныне постигло нашу Церковь, желали бы, чтобы в Церкви снова наступил мир и всякие догматические споры прекратились, но отступить от исповедания Божества Имени Божия мы не считаем для себя вправе и покориться несправедливому мнению Св. Синода считаем за вероотступничество. (...) Повелите лично известным Вам и пользующимся Вашим доверием лицам, духовным и светским, собраться в особую комиссию и разобрать основания, как учения имяславцев, так и учения имяборцев. (...) Та сторона, которая окажется согласной в своем учении с учением Св. Синода и со словами Писания, та и должна быть признана правой. (...) Если же, Ваше Императорское Величество, Вы не найдете возможным во исполнение нашей просьбы назначить подобную комиссию, то просим, по крайней мере, повелеть, дабы Синодальная Контора при обсуждении православности нашего учения руководствовалась бы не Синодальным Посланием от 18 мая, но руководствовалась бы лишь православным катехизисом, Св. Писанием и словами Св. Отцев. (...) а к каким дальнейшим бедствиям это приведет Россию, это ведает один лишь Бог...» [81].

Апрель — письмо Николая II к митрополиту Макарию с благоприятным мнением об имяславцах [99].

11 апреля — «В Святейший Правительствующий Синод Иноков Афонских заявление»: «Заклучая из этого, что вышесказанное неправильное учение о Имени Божиим не есть случайно вкрапшаяся ошибка, но принято отныне Синодом бесповоротно,

как догмат, — мы с прискорбием и с горечью 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 СО СВЯТЫМ КАТЕХИЗИСОМ И СО СВЯТЫМИ ОТЦАМИ.

Посему мы заявляем также, что на суд Московской Синодальной Конторы явиться отказываемся.» 1-я подпись иеросхимонаха Антония (Булатовича) и около 300 подписей. «Вследствие последовавшего примирения дополнительные заявления об отложении от Св. Синода не были представлены в Синод» [49, с. 168-169].

1 мая — Определение Московской Синодальной Конторы, возложившее на еп. Модеста Вереяского сношения с афонскими иноками-имеславцами.

3 мая — встреча еп. Модеста с о. Антонием (Булатовичем).

Вопрос еп. Модеста: «Каким образом возможно было бы избежать нежелательного ни для той, ни для другой стороны разделения церковного?»

Ответ о. Антония (Булатовича):

«1. Признать, что исповедание Божества и Божественной Силы Имени Божия и Имени Иисуса Христа, понимаемого духовно, может быть признано за «Ч а с т н о е М н е н и е», существующее в Церкви Православной, которое и высказывалось многими Святыми Отцами и писателями церковными.

2. Посему отложить окончательное решение догматического спора и формулировку догматов о Имени Божиим, впредь до Собора; отложившихся же иноков призвать к церковному общению и послушанию Иерархии, потребовав от них засвидетельствования веры в установленные Церковью догматы целованием Креста и Евангелия» [49, с. 170-171].

4 мая — встреча еп. Модеста с группой иноков на даче близ станции Бабино Николаевской ж.д. Иноки не согласились с термином «Частное Мнение», находя его унижительным для признания Божества Имени Господня.

Вопрос еп. Модеста: «Каким образом иноки афонские полагают возможным избежать нежелательного отделения их от Святейшего Синода?»

Ответ иноков:

«1. Оповестить по епархиям, что они всегда пребывали в Церкви Православной. Наименование "имябожники" — отменяется.

2. Оставить все священнические и монашеские звания.

3. Религиозные вопросы о почитании Имени Божия отложить до Вселенского или поместного Собора.

4. Предоставить скит "Пицунда".

5. Вознаградить изгнанных монахов из сумм тех обителей, которые их изгнали» [49, с. 71-73].

Словесный доклад еп. Модеста: «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. (...) А об имени Божием, в частности, изъясняют, что "именуя 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 самих букв и звуков и случайных мыслей о Боге» [82, с. XXIII].

7 мая — определение Московской Синодальной Конторы: у иноков-имеславцев «нет оснований к отступлению ради учения об именах Божиих от Православной Церкви». Заявление об отложении — плод «недостаточного разумения ими своих деяний и намерений» [82, с. XXII]. Ввиду допускаемых иноками «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» [82, с. XXIII], 13 монахов, в т.ч. и о. Антония (Булатовича), поручили еп. Модесту. 25 «главарей» водворены в Покровском монастыре [82, с. XXV].

10 мая — Указ Св. Синода № 4136, утвердивший резолюцию Московской Синодальной Конторы: «Копия с этого указа была вручена нам, и на основании этого оправдания нам вскоре было разрешено и причастие Св. Таин и священнослужение. Митрополит Макарий, получив официальную телеграмму Обер-Прокурора В.К. Саблера (в августе 1914 г.), в которой ему предлагалось допустить к священнослужению тех из оправданных иноков, которых он найдет достойными, разрешил немедленно около 20 человек и донес о сем телеграммой Обер-Прокурору, а потом разрешил и других. На основании этого разрешения Обер-

Прокурор официально сообщил бумагой в Главное Управление Красного Креста о тех изгнанных с Афона иеромонахах, коим разрешено священнослужение, и Красный Крест назначил некоторых из нас в свои лазареты и передовые отряды для несения священнических обязанностей, которые мы исполняем до сих пор» [84, с. 211-212].

«...та копия, которая была официально вручена нам с синодального указа от 24 мая 1914 г. № 4136, о которой мы только что говорили, не содержала в себе весьма существенной последней оговорки Св. Синода, в которой Святейший Синод утвердил решение Синодальной Конторы, но в то же время заявил, что остается при прежнем своем мнении и, — "оказывая снисхождение к немощам заблуждающихся, — НЕ ИЗМЕНЯЕТ ПРЕЖНЕГО СВОЕГО СУЖДЕНИЯ О САМОМ ЗАБЛУЖДЕНИИ". По поводу последней скрытой от нас неизвестно по каким причинам оговорки Св. Синода в том указе, который мы почитаем оправдательным для нас от возводимого на нас обвинения, мы можем заметить следующее: что если бы эта оговорка не была от нас скрыта, то едва ли бы мы решились возвратиться к церковному общению и пойти на зов еп. Модеста» [99].

О. Антоний (Булатович) отправляется на фронт священником в 16-й передовой отряд Красного Креста.

«Осуждение имяславия, как ереси, было объявлено и разглашено на площадях, будучи напечатано не только в "Церк. Вед.", но во всех газетах; также велегласно было сообщено о предании "главарей имябожников" суду Моск. Синод. Конторы, оправдание же их было объявлено "тайно" и до сих пор в "Церк. Вед." замалчивается осуждение имяславия повелением о том, чтобы во всех монашеских обителях России были отслужены торжественные молебны об обращении впавших в ересь, но когда суд "никаких оснований" к отложению, что равно значит — "никакой ереси", у главарей имябожников не нашел, тогда не только не были отслужены благодарственные о сем молебны, но и доселе в синодальном официозе продолжают поноситься имяславие и имяславцы, как "имябожники", проповедники "лжеучения" и т.п.» [80, с. 6 сент.].

«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. Таин, 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 несуществующей ереси, не допуская их к Св. Причастию и даже отказывая в напутствии на смертном одре» [82, с. XXV].

14 мая — письмо еп. Модеста к издателю журнала «Дым Отечества» А.Л. Гарязину: «Благодарение Господу Богу, все иноки имеславцы оказались истинными чадами Церкви. (...) О. Антоний и все виденные мною иноки афонские назначены в число братии Знаменского монастыря. Употреблю все усилия, чтобы они остались пребыванием своим в монастыре довольны. (...) Разность мнений не должна мешать единению в любви. (...) 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» [68].

17 мая — «Акт русских насельников Святой Афонской Горы»: «Умоляем не возвращать к нам революционеров, так как видим из газет, что и якобы раскаявшиеся забрасывают нас клеветой и грязью» [73, с. 44].

18 мая — «Его Высокопреосвященству, митрополиту Макарию от иноков афонских. Заявление. Благодарность за снятие обвинения в ереси. Берем обратно заявление об отложении. Архиепископы Антоний и Никон — главные виновники Афонской смуты. Просим поместить изгнанников афонских в скиту "Пицунда"» [49, с. 174-177].

1915

Схимонах Иларион: «Я должен сказать и то, что я сильно обижен действиями в отношении меня духовной власти. Почему же она, когда она разбирала мою книгу и осудила ее, не отнеслась ко мне ни единым словом или вопросом о всех тех местах в моей книге, кои были причиною возникшего недоумения?» [71, с. 31]. «Мнится нам, достопочтеннейший Л.З-ч, что эта ужасная "пря" с Богом по преимуществу высших членов России Иерархов есть верное предзнаменование близости времен, в кои имеет притти последний враг истины, всепагубный антихрист» [71, с. 33].

1916

Смерть о. Илариона.

7 октября — 2-е письмо о. Антония (Булатовича) Николаю II: «Не настал ли ныне час исправить глубокую и вопиющую на небо ошибку в Афонском деле? Вспомните, Ваше Величество, как щедро наградил Вас Господь, когда Вы сломили упорство Синода в нежелании его прославлять Св. Иоанна Тобольского: в тот самый миг, как Синод соизволил, Господь предал в руки Ваши совершенно неожиданно с малыми потерями неприступный Эрзерум, а весной, когда Св. Синод обнародовал чин прославления, начались наши неожиданно-необычайные успехи на Воляни и к югу. Вспомните и противоположные совпадения: поражение третьей армии совпало с тем моментом, когда Вы изволили удостоить особо милостивой грамотой архиепископа Антония Харьковского, и затем, дивное дело, противник остановился тогда, когда взял Почаевскую Лавру, ту самую Лавру, из которой раздались первые хулы архиепископа Антония на Имя Господне. (...) Припомните еще гибель лодки Донца: она первая погибла в Одесском рейде, потопленная турецким миноносцем, не успев сделать и выстрела!.. Нынешние люди не верят в эти знамения, но Ваша жизнь так полна этими чудесными предзнаменованиями, что Вы, Державный Государь, не можете не верить им. Смертельная рана, которую хотел Вам нанести сын дьявола в Японии, не преуказывала ли Японскую войну и ужасный 1905 год? Но благодать Божия чудесно сохранила и Вас, и Россию. Кровопролитное празднество в день коронования не преуказывало ли кровопролитность Вашего царствования? Не преуказывало ли и на эту страшную войну, которая должна утвердить Ваше воцарение над всем православным Востоком? Ваше рождение в день праведного Иова, не предзнаменовало ли это тот крест терпения, который Вам готовила судьба и на славный конец, которым Вы будете награждены за Ваше терпение? Теперь промысел Божий ЖДЕТ ТОГО, ЧТОБЫ предать Вам Царьград, но УДОВЛЕТВОРИТЕ ЖЕ ПРАВОСУДИЕ БОЖИЕ, И ВОССТАНОВИТЕ ЖЕ ПОРУТАННУЮ ЧЕСТЬ ИМЕНИ ГОСПОДНЯ! Предстоит еще упорнейшая, упорнейшая борьба, и не только с немцами, но и по взятии Царьграда — с союзниками. Потщитесь стяжать помощь Божию и благодать.

Я подаю Обер-Прокурору прилагаемые при сем две докладные записки и прошу его о пересмотре этого дела по богословской хотя только стороне. Это единственный выход из создавшегося ныне положения. Но выход и простой, и легкий. Необходимо было бы назначить комиссию из нескольких достойных иерархов и ученых, которые разобрали бы исповедания и Синодальное Послание от 18 мая 1913 г. Нет сомнения в том, что

они не нашли бы в нас никакой ереси и противные мнения были бы приведены к православному единомыслию, и дело приняло бы естественное течение, и по окончании войны иноки имели бы возможность быть возвращены на Святую Гору» [81¹].

После двух писем о. Антоний приписал: «Не внял Государь благому совету и духовному предупреждению (...) "не восстановлена поруганная честь Имени Господня", и "отступление от истинных догматов навлекло на страну и на народ великий гнев Божий и тяжкие кары" (...). Особенно знаменательно то, что переворот совершился именно в неделю Св. Григория Паламы, боравшегося против Варлаама, которого мнения повторяют ныне имяборцы и пресловутое Синодальное Послание. Знаменательно также, что и имя — "Волынь", от первопастыря которой изошли первые хулы на Имя Господне, и это имя оказалось первенствующим в перевороте, ибо весь этот стихийный переворот начат и произведен был — "Волынским" полком... Имея уши да слышит и о той страшной каре, которой подвергся митропол. Владимир, больше всех ответственный за все Афонское дело, как первопастырь, санкционировавший все преступнейшие действия арх. Никона на Афоне, согласившийся с совершенно неправославными мнениями арх. Антония, и упорно до самого последнего времени противившегося (так в оригинале. — С.П.) тому, чтобы Афонское дело было авторитетно пересмотрено и разобрано» [81].

1917

20 марта — митр. Макарий уволен на покой [102].

1918

Священный Собор Православной Российской Церкви поставил вопрос об Имени Божием: «Но здесь имяславие имело авторитетных сторонников в среде ученых и епископа, и собор выделил особую подкомиссию (под председательством арх. Феофана Полтавского) для изучения этого вопроса. О. Сергей вошел в ее состав, но собор, выполнив самые неотложные церковные задачи, должен был вследствие революционных событий прекратить свое существование, и работа подкомиссии ограничилась двумя вступительными заседаниями. Комиссия успела, однако, распределить свои основные задачи между членами, и о. Сергию был поручен вступительный доклад по вопросу имяславия. "Философия имени" и должна была ответить этой задаче и явиться философским и богословским обоснованием имяславия...» [95. с. 53].

28 января — из письма С.Н. Булгакова к о. Павлу 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 разгоном работа была бы все равно невозможна, так что анафематствование пошлости (т.е. "психологизм" И.В. Попова, который как-то особенно холоден) может быть и отсрочено» [96, с. 86].

Конец февраля — о. Антоний (Булатович): «...я был назначен священником в 16-й передовой отряд Красного Креста, и провел 3 года на фронте, на передовых позициях, и перенес на Карпатах возвратный тиф, подорвал окончательно свое здоровье. Возвратившись с войны, я оказался в совершенно безвыходном положении, ибо, служа безвозмездно, я не имел никаких сбережений, мать же моя лишилась всего своего имущества, и меня полуслепый один афонский инок привез в Москву в конце февраля сего года. Здесь я обратился к Св. Патриарху с просьбой дать мне приют в обители, и я был приуказан к Покровскому монастырю, но — БЕЗ РАЗРЕШЕНИЯ СВЯЩЕННОСЛУЖЕНИЯ.

Лишение меня священнослужения повергло меня в большую скорбь, ибо навывкнув с благословения приснопамятного о. Иоанна Кронштадтского служить ежедневно Божественную литургию, я неопустительно служил таковую ежедневно, и во время боев под огнем, и во время походов, за редким исключением действительной невозможности, и в этом священнослужении привык находить живопитание для моей многогрешной и мертвенной души. Поэтому, предполагая, что священнослужение вызвано формальным требованием законом 1818 г. предварительного трехлетнего испытания для рукоположенных на Востоке, я обратился к Св. Патриарху с просьбой разрешить мне священнослужение, вменив мне трехлетнее беспорочное служение на фронте в требуемое трехлетнее испытание. Но эта моя просьба была оставлена Св. Синодом без ответа» [99].

Июнь — о. Антоний (Булатович): «Узнав из частных бесед с некоторыми иерархами, что причиной неразрешения мне священнослужения было недоумение Членов Священного Синода относительно тех оснований, на которых я был разрешен в 1914 г., я снова (в июне сего года) подал прошение Св. Патриарху с изложением тех обстоятельств, при коих я был разрешен, и просил, в случае если бы Священный Синод бы имел сомнение в православности моего упования, убедиться в совершенной православности моего боголепного почитания Имени Господня и в совершенном моем единомыслии с учением Св. Отцев и Св. Пи-

сания о сем, исповедовав меня. Но и на это прошение ответа не последовало» [99].

Июль — о. Антоний (Булатович): «В это время собрался Священный Собор, и в июле 1918 г. я снова подал прошение Св. Патриарху о разрешении священнослужения, прося, чтобы, в случае сомнения в православности моего исповедания Имени Господня, было бы поручено допросить меня той секцией Священного Собора, которая образовалась при Миссионерском отделе для суждения о споре из-за почитания Имени Божияго по существу его. Это прошение было передано в президиум Собора, который в свою очередь, заслушав его, передал в Миссионерский отдел для исполнения. К сожалению, недостаток времени сделал осуществление этого моего желания невозможным» [99].

1 августа — «Обращение исповедников Имени Господня к суду Священного Собора»: «Ныне наступает давно ожидавшийся час соборного рассмотрения происшедшего на Св. Горе спора об Имени Господнем, и от Священного Собора ожидается решение: I — Подобаet ли Имени Божию воздавать — БОГОЛЕПНОЕ почитание, или как выразился Св. 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 Св. Синод указом от 29 августа 1913 г. II — Подобаet 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 о Боге. III — Подобаet 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 реальному соприкосновения с Самим Богом. (...) Имя Господне дано нам как средство для реального соприкосновения в молитве С САМИМ БОГОМ, как луч Его Божественного Света для озарения нашей души..." [97].

Сентябрь — о. Антоний (Булатович): «После разъезда Собора, Покровский монастырь, в коем я имел пребывание, подвергся реквизиции для военных надобностей: иноков выдворили из келий, кухня прекратила свое существование, хлеб тоже почти не выдавался, изредка выдавалось лишь по восьмушке фунта, и я был поставлен в необходимость покупать на личные средства свое пропитание, но таковых у меня не было. Бедственное материальное положение и духовная скорбь по поводу продолжаю-

щейся на мне безвинно тяготеть духовной кары вынудили меня снова (в сентябре сего года) подать прошение Св. Патриарху и просить, ввиду того, что секция Собора, которая должна была меня вызвать и допросить о моем уповании, не успела сего сделать, то допросить меня о моем уповании пред Священным Синодом, и, убедившись в моей православности, разрешить священнослужение» [99].

Жалоба о. Антония (Булатовича) на миссионера В.И. Зеленцова: Зеленцов «...вооружается больше всего против нас именно за то, что мы считаем, что церковная власть этим решением вынесла нам оправдательный приговор, когда на самом деле, по его мнению, это решение и утверждающий его указ сохраняет смысл обвинительного приговора, делающего лишь некоторые снисхождения к осуждаемым в заблуждении ради малой их сознательности. (...) требовал от церковной власти принятия строгих мер против "имябожников", которые якобы сильно распространяют в России свою ересь и сеют церковную смуту, и лишить их церковного общения в случае непринесения ими установленного было Св. Синодом покаяния и отречения от их, мнимой, ереси» [99].

«Что же касается до того утверждения Зеленцова, будто и оправдание нас на Московском суде и разрешение причащения и священнослужения, без требования от нас установленного было отречения, обязаны давлению Императора на церковную власть и сделаны митрополитом Макарием в угоду б. Императору, то мы полагаем, что такое утверждение г. Зеленцова не только противно истине, ибо в решении Синодальной Конторы ясно указано, на основании чего именно она считает нас достойными пребывать в церковном общении, а именно на основании нашего непререкаемого утверждения, что мы чужды приписываемого нам обожествления самого имени, коим именуется Бог, по внешней стороне этого имени и в отвлечении от Бога, а с другой стороны, это обвинение г. Зеленцовым митр. Макария в том, что он в угоду Императору допустил заведомых якобы еретиков к священнослужению, без требования от них отречения от ереси, являлось бы обвинением, которое ложилось всею своею тяжестью не на одного митр. Макария, но и на весь тогдашний Синод, коего члены, как напр. митр. Сергей и многие другие с Св. Патриархом во главе и ныне заседают в нем» [99].

8-21 октября — «Постановление Святейшего Патриарха и Священного Синода Российской Церкви»: «...По рассмотрению дела, ввиду того, что: 1) постановление Московской Синодальной Конторы от 7 мая 1914 г., почитаемое иеросхимонахом Антонием оправ-

дательным для самого учения имябожников, в действительности является лишь постановлением о принятии в общение некоторых, поименованных в сем постановлении афонских иноков, причастных к имябожническому учению, привлеченных к суду Московской Синодальной Конторы и изъявивших подчинение Св. Церкви, по надлежащем испытании верования их, с прекращением о них судебного дела и разрешения священнослужения тем из них, кои находились в священном сане, — 2) что таковое именно постановление Московской Синодальной Конторы по указанному делу было утверждено Св. Синодом по определению от 10-24 мая 1914 г. за № 4136, с поручением при этом Синодальной Конторе и Преосвященному Модесту приводить увещаемых иноков к сознанию, что учение имябожников, прописанное в сочинениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) и его последователей, осуждено Святейшим Патриархом и Синодом Константинопольской Церкви и Св. Синодом Церкви Российской и что, оказывая снисхождение к немощам заблуждающихся, Святейший Синод не изменяет прежнего своего суждения о самом заблуждении, и что — 3) следовательно, вышеупомянутое постановление Конторы, касаясь отдельных лиц, ни в коем случае не отменяло общего правила, по которому имябожники, как осужденные церковной властью, могут быть принимаемы в церковное общение (с разрешением, кому следует, священнослужения) лишь по отречении от имябожничества и по изъявлении своего подчинения Святой Церкви, —

ПОСТАНОВЛЕНО: 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 умствования к соблазну Церкви;

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;

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, Сергей Митрополит Владимирский, Архиепископ Евсевий, Архиепископ Михаил» [98].

8 ноября — о. Антоний (Булатович): «Все это вышеизложенное мною вынуждает меня с великою скорбью возвратиться в свою очередь к тому заявлению, которое мы подали 11 апреля в Святейший Синод в 1914 году, 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, ВПРЕДЬ ДО РАЗБОРА ДЕЛА ПО СУЩЕСТВУ СВЯЩЕННЫМ СОБОРОМ» [99].

1919

О. Антоний (Булатович) весь год живет в своем имении Луцковке.

Ночь с 5 на 6 декабря — убит грабителями [100, с. 31].

1923

6 февраля — отрывок письма, написанного П.А. Флоренским по просьбе о. архимандрита Давида в ответ на письмо афонских имеславцев с Кавказа: «Вы спрашивали, как обстоит дело имеславия. Медленно, но безостановочно, восстановление истины происходит, и все более находится людей, уразумевающих заблуждение имеборства. Но успех этого дела, поскольку значат что-нибудь человеческие соображения, зависит от осторожного и бережного подхода к душам» [92, с. 336]. «Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное» [92, с. 338].

В 1928 г. или начале 1929 г. — в кавказских горах была отыскана и расстреляна группа имяславцев, монахов-подвижников, высланных с Афона после известного имяславского движения. Во главе их стоял Павел Дометич Григорович, дворянин, помещик и ротмистр из Киевской губернии, который после 20 лет монашества, по призыву в Армию, был на войне 1914 г. и после ее окончания, в революцию, вернулся в Кавказские горы и носил имя Пантелеймона» [101, с. 248].

Протопресвитер М. Польский: «Составитель этой книги был с ним (Павлом Дометичем Григоровичем, в монашестве Пантелеймоном. — С.П.) лично знаком, как и с другими имяславцами, потому что в 1918 г. во время гражданской войны и власти белых на Кубани, у кубанских миссионеров (среди которых был и он) состоя-

лось несколько совещаний с имяславцами в целях примирения их с Православной Церковью в догматическом споре об имени Божием. Был выработан целый ряд догматических положений, которые и были подписаны обеими сторонами» [101, с. 248].

ЛИТЕРАТУРА

1. Схимонах Иларион. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей. В трех частях. Составил пустынножник Кавказских гор, лесов и ущелий. — Баталпашинск : Тип. Л.Я. Кочка, 1907. — С. XVII + 329. От Московского Духовно-Цензурного Комитета печатать дозволяется. 21-го Июня 1907 года. Цензор Протоиерей Николай Боголюбский.
2. На горах Кавказа. Беседа двух пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынножителей. Составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион. 2-е изд. исправленное и много доп. — Баталпашинск : Тип. Л.Я. Кочка, 1910. — С. XXV + 438. От Московского Духовно-Цензурного Комитета печатать дозволяется. Москва. 7-го Октября 1909 года. № 735. Цензор протоиерей Николай Боголюбский. — (В издании помощь оказала Великая Княгиня Елизавета Федоровна.)
3. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей. Составил схимонах Иларион, пустынножитель Кавказских гор. Ч. I. — Киев : Издание Киево-Печерской Лавры, 1912. — С. XXVIII + 367. От Киевского Духовно-Цензурного Комитета печатать дозволяется. Киев. 24 сентября 1911 года. Цензор, профессор Академии, священник А. Глаголев.
4. Инок Хрисанф. Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона, называемое: «На горах Кавказа» // Русский Инок. — Почаев, 1912, февраль, № 4. — С. 71-75; март, № 5. — С. 57-59.
5. Архиеп. Антоний. Еще о книге схим. Илариона «На горах Кавказа» // Русский Инок. — Почаев, 1912, май, № 10. — С. 62-63.
6. Еще о книге «На горах Кавказа». Архиепископ Антоний. Письмо в редакцию «Русского Инока» // Русский Инок. — Почаев. 1912, август, № 15. — С. 60-62.

7. Письмо автора книги «На горах Кавказа» схимонаха Илариона на Афон к духовнику — иеросхимонаху о. Н. Сообщил Святгорец Денасий // Русский Инок. — Почаев, 1912, август, № 15. — С. 62.
8. И.А. Вести с Афона // Русский Инок. — Почаев, 1912, ноябрь, № 21-22. — С. 83.
9. Антоний. Апология веры в Божественность Имен Божиих и Имени «Иисус». (Против имеборствующих). — Литография с машинописи на 72 стр. с пометками о. Павла Флоренского. В конце автограф: «+И. Антоний. Св. Гора. 23 Июля 1912 г.» (Архив о. Павла Флоренского).
10. Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. — М.: Изд. «Религиозно-философской Библиотеки», 1913, С. XIV + 189. О. Павел Флоренский. От редакции. С. XI-XIV. Письмо проф. М.Д. Муретова. С. XI-XIV.
11. Материалы к спору о почитании Имени Божия. — Изд. 2-е, дополненное. — М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1913. — С. 104.
12. Инок Павел (Кустомарцев). Мысли Отцев Церкви о Имени Божием. Материал к выяснению Афонского богословского спора. — СПб.: Исповедник, 1913. — С. 87.
13. Афонец. Печальная летопись современного Афона // Русский Инок. — Почаев, 1913, апрель, № 7. — С. 445-454.
14. С. Иволгин (С.А. Цветков). Об афонском волнении и догматических спорах // Новое Время, 1913, 11(24) апреля, № 13320.
15. С. Иволгин (С.А. Цветков). Наша дипломатия и Афон // Новое Время, 1913, 10(23) мая, № 13347.
15. Б/п. Финал дела Булатовича // Новое время, 1913, 17 мая.
16. Божиею милостию, Святейший Правительствующий Синод всечестным братиям, во иночестве подвижающимся // Церковные Ведомости, 1913, 18 мая, № 20. — С. 277-286.
17. Архиепископ Никон. Великое искушение около святейшего имени Божия // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1913, 18 мая, № 20. — С. 853-869.
18. Архиепископ Антоний. О новом лжеучении, о боготворящем имена и об «Апологии» Антония Булатовича // Там же. — С. 869-882.
19. С. Троицкий. Афонская смута // Там же. — С. 882-909.

20. *Архиеп. Антоний. Сущность Афонского спора* // Новое время, 1913, 19 мая.
21. *Скворцов В. Афонская смута и «всероссийский раздорник»* // Колокол, 1913, 26 мая.
22. *Философов Д. Афонская распря* // Русское Слово, 1913, 29 мая.
23. *Высочайшее повеление командировать на Афон архиепископа Никона* // Церковные Ведомости, 1913, 1 июня, № 22. — С. 317.
24. *От канцелярии Святейшего Синода* // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1913, 8 июня, № 23. — С. 330.
25. *Б/п. Слово любви братской: (По поводу современных споров об имени Иисус)* // Русский Инок, 1913, июнь, № 11. — С. 764-775.
26. *Б/п. Афонская смута* // Колокол, 1913, 2 июля.
27. *Скворцов В. Афонская смута* // Колокол, 1913, 5 июля.
28. *М.К. Афонский бунтарь: (От нашего сумского корреспондента)* // Русское Слово, 1913, 9 июля.
29. *Б/п. Афонские монахи* // Одесский Листок, 1913, 14 июля.
30. *Как покоряли Афон: Письмо архимандрита Давида* // Голос Москвы, 1913, 25 июля.
31. *Вести с Валаама: (По поводу книги «На горах Кавказа»* // Русский Инок, 1913, Июль, № 44.
32. *Благодарность Государю за освобождение Афона от «революционеров и сектантов»* // Русский Инок, 1913, август, № 15. — С. 965.
33. *Архиеп. Никон. Плоды великого искушения около имени Божия: (Из доклада Св. Синоду о поездке на Афон)* // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1913, 24 августа, № 34. — С. 1504-1521.
34. *Определение Св. Синода от 27 августа «о пересмотре решения Св. Синода относительно имябожников»* // Церковный Вестник, 1913, 31 августа, № 35. — С. 426-428.
35. *Формула обращения для возвращающихся к учению православной Церкви имябожников* // Там же. — С. 429.

36. С.Т. Борьба с Афонской смутой // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1913, 7 сентября, № 36. — С. 1636-1643.
37. С. Троицкий. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1913, 14 сентября, № 37; 21 декабря, № 51-52.
38. О защите С.В. Троицким магистерской диссертации // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1913, 21 сентября, № 38. — С. 1736-1737.
39. Бердяев Н.А. Гасители духа // Русская мысль, 1913, август.
40. Булгаков С.Н. Афонское дело // Русская мысль, 1913, сентябрь. — С. 37-46.
41. Иеросхимонах Антоний (Булатович). По поводу именуемой «Грамоты» Патриарха Иоакима // Московские Ведомости, 1913, 9 мая.
42. Иеросхимонах Антоний. Сущность Афонского спора: Письмо в редакцию // Новое Время, 1913, 14 мая.
43. Иеросхимонах Антоний (Булатович). Прошение в Правительствующий Синод. — СПб.: Тип. Т-ва «Наш Век», 1913. — С. 64.
44. Высочайший прием депутации от Афонского монастыря // Русский Инок, 1913, октябрь, № 19-20. — С. 1250.
45. Конец владычеству ислама на Старом Афоне // Русский Инок, 1913, ноябрь.
46. Михаил Новоселов. Папизм в Православной церкви. — М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1913. — (На правах рукописи).
47. Михаил Новоселов. По поводу послания Св. Синода // Голос Москвы, 1913, 21 ноября.
48. Награды Патриарха Германа афонцам // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1913, 23 ноября, № 47. — С. 2199-2200.
49. Имяславие: Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божием по документам Имяславцев. — СПб.: Исповедник, Тип. П.П. Сойкина, 1914. — С. 188.
50. Святой мученик Иустин Философ об Имени Божием. — М.: Исповедник, 1914. — С. 32.
51. Иеросхимонах Антоний (Булатович). Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. — Пг.: Исповедник, Тип. П.П. Сойкина, 1914. — С. 244 + III.

52. *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Православная Церковь о почитании Имени Божияго и о Молитве Иисусовой. — Пг.: Исповедник, Тип. П.П. Сойкина, 1914. — С. 192.
53. *Архиепископ Никон*. Имябожники. Великое искушение около святейшего имени Божия и плоды его. — Сергиева Лавра : Собственная тип., 1914. — С. II + 138.
54. *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.: Синодальная тип., 1914. — С. VIII + 200 + XXVII.
55. *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Разбор книжки Троицкого «Учение Афонских Имябожников и его разбор» // Дым Отечества, 1914, 17 апреля, № 15-16.
56. *Булгаков С.Н.* Смысл учения св. Григория Нисского об именах // Итоги жизни, 1914, № 12-13. — С. 15-21.
57. *Монах Пахомий*. История Афонской смуты или имябожнической ереси. — СПб., 1914.
58. Благодарность Государя С.В. Троицкому // Церковные Ведомости, 1914, № 8. — С. 51-52.
59. Определения Св. Синода от 14-18 февраля 1914 г. о церковном суде над имябожниками // Церковные Ведомости, 1914, № 9. — С. 62—65.
60. Инструкция к суду и список монахов имябожников // Церковные Ведомости, 1914, № 10. — С. 70-74.
61. Суд афонских старцев над имябожниками: (Акт заседания Протата — совета всех афонских монастырей) // Русский Инок, 1914, январь, № 1. — С. 52.
62. *Игумен и братия Афонского Пантелеимонова монастыря*. Правда о событиях, происшедших в первое полугодие 1913 года в Пантелеимоновом монастыре // Русский Инок, 1914, январь, № 2. — С. 94-104.
63. *Афонский инок Хрисанф*. О новоявленной ереси имябожников и ее распространении на Афонской горе // Русский Инок, 1914, февраль, №№ 3-4. — С. 164-172, 214-225.
- 63'. *Б/п*. Дело афонских монахов // Русское Слово, 1914, 26 февраля.

64. Львов Ал. Что это значит? // Дым отечества, 1914, 27 февраля, № 9. — С. 4-5.
65. Стенографический отчет. Государственная Дума. 4-й созыв. Сессия II. Ч.П. Заседание 47. 7 марта 1914 г. — Стб. 1545-1566.
66. Иеросхимонах Антоний и др. Заявление иноков афонских в Св. Правительствующий Синод // Дым Отечества, 1914, 17 апреля, № 15-16. — С. 4-5.
67. По делу афонцев: Беседа с одним из уважаемых иерархов // Там же. — С. 7-8.
68. К афонскому делу: I. В. Скворцов. Афонское замирение. II. Письма в редакцию: 1) Иеромонах Антоний Булатович и др. Письмо 18 мая 1914 г. 2) С. Троицкий. Письмо. 3) Письмо еп. Модеста к А.Л. Гарязину, издателю «Дыма Отечества», от 14 мая 1914 г. // Колокол, 1914, 24 мая.
69. К делу об афонских монахах // Русский Инок, 1914, май, № 9. — С. 559.
70. Косвинцев Е.Н. Черный «бунт»: (Странички из истории «афонской смуты») // Исторический Вестник, 1915, январь, т. 139. — С. 139-160; февраль, т. 140. — С. 470-487.
71. Переписка с отшельником Иларионом, автором книги: «На горах Кавказа» // Ревнитель. — Воронеж, 1915, № 3. — С. 23-35.
72. Святое Православие и именовбожническая ересь. — В трех частях. — Харьков: Епархиальная тип., 1916. — С. IV+278+XIII.
73. Сборник документов, относящихся к Афонской именовбожнической смуте. — Пг.: Издание тип. «Т-ва газ. Свет», 1916. — С. 48.
74. В поисках правды. По делу афонских именовбожников. — Пг.: Тип. «Колокол», 1916. — С. 65.
75. Монах Климент. Именовбожнический бунт, или Плоды учения книги «На горах Кавказа» // Исторический Вестник, 1916, март, т. 143. — С. 752-785.
76. Иеросхимонах Антоний (Булатович). Истинное понимание Имени Божия Св. Григорием Нисским и Св. Симеоном Новым Богословом // Миссионерское Обозрение, 1916, № 5-6.
77. Скворцов В. На службе единой Божественной Истине // Колокол, 1916, 4 мая.

78. **Болховецкий Н.** Ложь в официальном органе // Колокол, 1916, 14 августа.
79. **Скворцов В.** «С.Т.» // Колокол, 1916, 1 сентября.
80. **Иеросхимонах Антоний (Булатович).** И паки клеветет на ны Ритор Тертилл // Колокол, 1916, 3 и 6 сентября.
81. **Иеросхимонах Антоний (Булатович).** Сеятели соблазнов // Колокол, 1916, 18 сентября.
- 81¹. Копия с моих писем Государю Императору по поводу Афонского дела. — (Машинопись из архива о. Павла Флоренского).
82. **История Афонской смуты.** Вып. I. Содержание: 1) Предисловие: Афонское дело. И. Антония. 2) 1-я часть Истории Афонской смуты. Е. Выходцева. (Годы с 1909-1912). — Пг.: Исповедник, — 1917. С. 108.
83. **Иеросхимонах Антоний (Булатович).** Моя борьба с Имяборцами на Святой Горе. — Пг.: «Исповедник», 1917. — С. 170.
84. **Б/п.** Имяборческая пропаганда. — Б/д. — С. 209-228.
85. **Иеросхимонах Антоний (Булатович).** Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. — Пг.: Исповедник, 1917.
86. **Владимир Эрн.** Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. — М.: Издание «Религиозно-философской Библиотеки», 1917. — С. 38.
87. **Постановление Святейшего Патриарха и Священного Синода Российской Церкви от 8-21 октября 1918 г.** — (Машинопись из архива о. Павла Флоренского).
88. **Святейшему Патриарху и Священному Синоду Российской Церкви** заявление Иеросхимонаха Свято-Андреевского Скита на Афоне Антония (Булатовича) об отложении от духовного общения с церковною властью ради исповедания им боголепности почитания Имени Господня. 8 ноября 1918 г. — (Машинопись из архива о. Павла Флоренского).
89. **Лосев А.Ф.** Философия имени. — М.: Изд. автора, 1927. — С. 256. — То же // **Лосев А.Ф.** Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — То же // **Лосев А.Ф.** Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.
90. **Архиеп. Серафим (Соболев).** Новое учение о Софии, Премудрости Божией. — София, 1935. — Гл. 18-20.

91. Булгаков С.Н. *Философия имени*. — Париж, YMCA-PRESS, 1953. — С. 279. — (Написана в 1942 г.).
92. Флоренский П.А. *Имеславие как философская предпосылка. Об Имени Божиим* // Флоренский П.А. *Соч.* Т.2. *У водоразделов мысли*. — М.: Правда, 1990. — (Написано в 1922 г.).
93. Флоренский П.А. *Имена*. — М.: Купина, 1993. — С. 320. — (Написано в 1923-1926 гг.).
94. *Дневники Императора Николая II*. — М.: Орбита, 1991.
95. Зандер Л.А. *Бог и Мир*. Т.1. — Париж, YMCA-PRESS, 1948. — С. 53.
96. *Письма Сергея Николаевича Булгакова о Павлу Флоренскому (1918 г.)* // *Начала*, 1993, № 4. — С. 86.
97. *Обращение исповедников Имени Господня к суду Священного Собора: Указатель литературы Афонского дела и важнейших данных для суждения о нем*. — (Машинопись из архива о. Павла Флоренского).
98. *Постановление Святейшего Патриарха и Священного Синода Российской Церкви от 8-21 октября 1918 г.* — (Машинопись из архива о. Павла Флоренского).
99. *Святейшему Патриарху и Священному Синоду Российской Церкви Заявление Иеросхимонаха Свято-Андреевского Скита на Афоне Антония (Булатовича) об отложении от духовного общения с церковною властью ради исповедания им боголепности почитания Имени Господня. 8 ноября 1918 г.* — (Машинопись из архива о. Павла Флоренского).
100. Канцельсон И.С. А.К. Булатович — гусар, землепроходец, схимник // Булатович А.К. *С войсками Менелика II*. — М.: Наука, 1971. — С. 31
101. *Протопресвитер М. Польский. Новые мученики российские*. Т.2. — Джорданвилль, 1957. — С. 248.
102. *Церковный Вестник*, 1917, 8 апреля, № 9-15. — С. 69.

Публикация С.М. Половинкина

[ПОСЛАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА]

БОЖИЕЮ МИЛОСТИЮ, СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ СИНОД всечестным братиям, во иночестве подвижающимся*

*Благодать вам и мир от Господа Иисуса
Христа да умножится!*

Появившееся в последнее время и смутившее многих православных, монахов и мирян, учение схимонаха Илариона о сладчайшем Имени Господнем Иисус было предметом тщательного рассмотрения в Святейшем Синоде. Для достижения возможного беспристрастия, Святейший Синод выслушал три доклада (при сем прилагаемые), составленные отдельно один от другого, и, по достаточном обсуждении, единогласно присоединился к окончательным выводам этих докладов, тем более, что эти выводы вполне совпадают и с суждениями греческих богословов с острова Халки, и с решением Святейшего Вселенского Патриарха и его Синода. Не входя здесь в подробное изложение новоявленного учения и всех доказательств его неправославия (желающие могут прочитать эти подробности в прилагаемых докладах), Святейший Синод находит достаточным указать здесь лишь самое главное и существенное, с одной стороны, в учении о. Илариона, как оно изложено в книге: «На горах Кавказа», а с другой — в мудрованиях его Афонских последователей, как эти мудрования выражены в «Апологии» иеросхимонаха Антония (Булатовича) и в разных воззваниях и листках, рассылаемых с Афона (некоторые от имени «Союза Архангела Михаила»).

Что касается, прежде всего, книги «На горах Кавказа», то она нашла себе довольно широкое распространение среди монашествующих и встречена была сочувственно; и не удивительно:

* Печатается по изд.: Церковные Ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. № 20, 18 мая, 1913 года.

она имеет своим предметом самое драгоценное сокровище подвижников «умного делания»; она утверждает необходимость этого делания, иногда пренебрегаемого современным монашеством; она дает ясное выражение многому, что переживалось самими подвижниками на опыте, но в виде неясных предощущений и догадок. Беспристрастно судить о такой желанной книге, тем более осудить ее, заметив ее недостатки, было нелегко; всякого должна была связать боязнь, как бы, осуждая недостатки книги, не набросить какую-либо тень и на самые святые истины, в защиту которых она выступила. При всем том, с первого же своего издания книга эта многим опытным в духовной жизни показалась сомнительной. Святейшему Синоду известна, напр., одна из знаменитых наших северных обителей, где чтение книги «На горах Кавказа» было запрещено старцами. В чем же ошибка о. Илариона? В том, что, не довольствуясь описанием умного делания, его духовных плодов, его необходимости для спасения и проч., о. Иларион поддался искушению дать свое как бы философское объяснение, почему так спасительна молитва Иисусова, и, позабыв руководство св. Церкви, заблудился в своих измышлениях, выдумал, как он сам говорит, «догмат», не встречавшийся раньше нигде и приводящий не к возвеличению сладчайшего Имени Иисус и не к вящему утверждению умного делания (каково было, думаем, намерение о. Илариона), а совершенно наоборот.

В самом деле, спросим себя, что есть молитва Иисусова, по разуму св. Православной Церкви? Она есть призывание Господа Иисуса Христа. Как Иерихонский слепец взывал: «Иисусе, сыне Давидов, помилуй мя», и не переставал взывать, не смотря ни на что, пока Господь не внял его мольбам («Господи, да прозрю» и пр.); так и подвижник умного делания с верою несомненною, со смирением и постоянным очищением сердца непрестанно взывает Господу Иисусу, чтобы Он пришел и дал «вкусить и видеть, яко благ Господь». Из Св. Евангелия мы знаем, что Бог не оставляет «избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь» (Лук, XVIII, 7), что Он дает им Свою благодать, что Он (со Отцем и Духом) «приходит и обитель у таких людей творит» для Себя. А где благодать Святого Духа, там и плоды Духа, «где Бог, там и вся благая», как говорил один подвижник; там царство Божие. Вот в чем источник и причина и все объяснение тех высоких, сладостных состояний, которые свойственны высшим степеням умного делания и которые захватывают не только душу, но выражаются и в телесной жизни человека: они — дар Источника всяких благ в ответ на наше прошение, и дар совершенно свободный, объясняемый только благостию Дающего, Который во-

лен и дать и не дать, увеличить или уменьшить и совсем отнять Свои дары. Но это столь естественное, столь утешительное, так возбуждающее в нас любовь ко Благому Господу объяснение показалось о. Илариону и его последователям недостаточным, и они решили заменить его своим: молитва Иисусова, будто бы, спасительна потому, что самое Имя Иисус спасительно, — в нем, как и в прочих именах Божиих, нераздельно присутствует Бог. Но, говоря так, они, должно быть, и не подозревают, к каким ужасным выводам неминуемо ведет такое учение. Ведь, если оно право, тогда, стало быть, и несознательное повторение Имени Божия действительно (о. Булатович так и говорит на стр. 89 своей «Апологии»: «Хотя и не сознательно призовешь Имя Господа Иисуса, все-таки будешь иметь Его во Имени своем и со всеми Его Божественными свойствами, как книгу со всем, что в ней написано, и хотя призовешь Его как человека, но все-таки будешь иметь во Имени "Иисус" и всего Бога»). Но это противоречит прямым словам Господа: «Не всякий глаголай Ми: Господи, Господи» и пр. Если бы новое учение было право, тогда можно было бы творить чудеса Именем Христовым и не веруя во Христа, а Господь объяснял апостолам, что они не изгнали беса «за неверствие» их (Матф. XVII, 20). Непонятны, при объяснении о. Илариона и его последователей, события, подобные описанному в Деян. XIX, 14. Главное же, допускать (вместе с о. Булатовичем), что «самым звукам и буквам Имени Божия присуща благодать Божия» (стр. 188) или (что, в сущности, то же самое) что Бог нераздельно присущ Своему Имени, значит, в конце концов, ставить Бога в какую-то зависимость от человека, даже более: признавать прямо Его находящимся как бы в распоряжении человека. Стоит только человеку (хотя бы и без веры, хотя бы бессознательно) произнести Имя Божие, и Бог как бы вынужден быть Своею благодатию с этим человеком и творить свойственное Ему. Но это уже богохульство! Это есть магическое суеверие, которое давно осуждено св. Церковью. Конечно, и о. Иларион, и все его единомышленники с ужасом отвернутся от такого хуления, но если они его не хотят, то должны усумниться в самом своем «догмате», который необходимо приводит к такому концу.

Не менее опасными выводами грозит новое учение и для самого подвижничества, для самого «умного делания». Если благодать Божия присуща уже самым звукам и буквам Божия Имени, если самое Имя, нами произносимое, или идея, нами держимая в уме, есть Бог: тогда на первое место в умном делании выдвигается уже не призывание Господа, не возношение к Нему нашего сердца и ума (зачем призывать Того, кого я почти насильно дер-

жу уже в своем сердце или уме?), а скорее самое повторение слов молитвы, механическое вращение ее в уме или на языке. Иной же неопытный подвижник совсем позабудет, что эта молитва есть обращение к Кому-то, и будет довольствоваться одной механикой повторения, и будет ждать от такого мертвого повторения тех плодов, какие дает только истинная молитва Иисусова; не получая же их, или впадет в уныние, или начнет их искусственно воспроизводить в себе и принимать это самодельное разгорячение за действие благодати, другими словами, впадет в прелесть. Едва ли о. Иларион пожелает кому-либо такой участи...

Последователи о. Илариона, писавшие «Апологию» и воззвания с Афона, считают себя продолжателями св. Григория Паламы, а противников своих — варлаамитами. Но это — явное недоразумение: сходство между учением св. Григория и этим новым учением только внешнее и притом кажущееся. Именно св. Григорий учил прилагать название «Божество» не только к существу Божию, но и к его «энергии», или энергиям, т.е. Божественным свойствам: премудрости, благодати, всеведению, всемогуществу и проч., которыми Бог открывает Себя во-вне, и, таким образом, учил употреблять слово «Божество» несколько в более широком смысле, чем обыкновенно. В этом многообразном употреблении слова и состоит все сходство учения св. Григория с новым учением, по существу же между ними различие полное. Прежде всего, святитель нигде не называет энергий «Богом», а учит называть их «Божеством» (не Феос, а Феотис). Различие же между этими названиями легко видеть из такого примера. Говорится: «Христос на Фаворе явил Свое Божество», но никто не скажет: «Христос на Фаворе явил Своего Бога»: это была бы бессмыслица или хула. Слово «Бог» указывает на Личность, «Божество» же на свойство, качество, на природу. Таким образом, если и признать Имя Божие Его энергией, то и тогда можно назвать его только Божеством, а не Богом, тем более не «Богом Самим», как делают новые учителя. Потом, святитель нигде не учит смешивать энергий Божиих с тем, что эти энергии производят в тварном мире, — действия с плодами этого действия. Напр., апостолы видели на Фаворе славу Божию и слышали глас Божий. О них можно сказать, что они слышали и созерцали Божество. Сошедши с горы, апостолы запомнили бывшее с ними и потом рассказывали другим, передавали все слова, слышанные ими. Можно ли сказать, что они передавали другим Божество? Был ли их рассказ энергией Божией? Конечно, нет: он был только плодом Божией энергии, плодом ее действия в тварном мире. Между тем, новые учителя явно смешивают энергию Божию с ее плодами, когда называют Божеством и даже Самим Богом и Имена

Божии, и всякое слово Божие, и даже церковные молитвословия, т.е. не только слово, сказанное Богом, но и все наши слова о Боге, «слова, коими мы именуем Бога», как пишется в возражениях на «Акт о исповедании веры» Пантелеимонова монастыря (в скобках, среди слов св. Симеона, Нового Богослова). Но ведь это уже обоготворение твари, пантеизм, считающий все существующее за Бога. Справедливо на эту именно опасность указано в отзыве богословов Халкинской греческой школы. В этом смешении твари и Божества скорее можно усмотреть сходство не с св. Паламой, а именно с Варлаамом и его последователями, которых св. отец обличал, между прочим, и за допущение как бы двух родов Божества: созданного и не созданного (см. у Преосв. Порфирия. История Афона. Т. III, стр. 748).

В защиту своего мудрования «Апология» и другие единомышленные ей писания приводят немало мест из Слова Божия и творений св. отец. Но недаром о. Иларион признавался духовнику, что положение его нового догмата «не встречается нигде»: приводимые места не доказывают мысли приверженцев этого догмата, как это подробно указывается в прилагаемых при сем докладах. Выражения «имя Твое», «имя Господне» и подобн. на языке священных писателей (а за ними и у отцов Церкви, и в церковных песнопениях, и молитвах) суть просто описательные выражения, подобные: «слава Господня», «очи, уши, руке Господни» или, о человеке, «душа моя». Было бы крайне ошибочно понимать все такие выражения буквально и приписывать Господу очи или уши или считать душу отдельно от человека. Так же мало оснований и в первых выражениях видеть следы какого-то особого учения об Именах Божиих, обожествления Имен Божиих: они значат просто — «Ты» или «Господь». Весьма многие места Св. Писания, кроме того, перетолковываются приверженцами нового догмата совершенно произвольно, так что справедливо было бы им напомнить анафематствование на «пытающихся перетолковывать и превращать ясно сказанное благодатию Святаго Духа» (Триодь Греческая, стр. 149), каковое анафематствование они сами приводят в воззвании Союза Архангела Михаила (пункт 6). В прилагаемых докладах указаны примеры таких перетолкований, здесь же достаточно одного. В возражениях на «Акт о исповедании» пантелеимоновцев приводятся слова Симеона, Нового Богослова: «Слова человеческие текучи и пусты, слово же Божие — живо и действенно». Где же здесь речь об Имени Божиим, спросит кто-либо. Здесь речь или о творческом слове Божиим (напр., «да будет свет, и бысть свет» и под.), или же о предвечном рождении Сына Божия — Бога Слова. Составитель же «возражения» просто после «слово же Божие» подставил от

себя в скобках: «т.е. слова, коими мы именуем Бога», — и получил, чего хотел, забывая, что слов, исходящих из уст человеческих, хотя бы и о Боге, нельзя приравнять к словам, исходящим из уст Божиих.

С особою силою приверженцы нового догмата ссылаются на почившего о. Иоанна Кронштадтского в доказательство своего учения. Но удивительно: сочинения почившего распространены широко, читали их, можно сказать, все, почему же до сих пор никто не заметил в этих сочинениях такого учения, кроме о. Илариона и его последователей? Уже это одно заставляет усомниться в правильности ссылок на о. Иоанна. Вчитавшись же в слова о. Иоанна, всякий может убедиться, что о. Иоанн говорит только о том, свойственном нашему сознанию явлении, что мы при молитве, при произношении Имени Божия в сердце, в частности, при молитве Иисусовой, не отделяем в своем сознании его Самого от произносимого Имени, Имя и Сам Бог в молитве для нас тождественны. О. Иоанн советует и не отделять их, не стараться при молитве представлять Бога отдельно от Имени и вне его. И этот совет для молитвенника вполне необходим и понятен: если мы, так сказать, заключим Бога в Имя Его, нами устно или только мысленно в сердце произносимое, мы освободимся от опасности придавать Богу, при обращении к Нему, какой-нибудь чувственный образ, от чего предостерегают все законоположители невидимой брани. Имя Божие во время молитвы для нас и должно как бы сливаться, отождествляться с Богом до нераздельности. Недаром и о. Иларион сначала говорил, что Имя Божие для молящегося не прямо «Бог», а только «к а к б ы Бог». Но это только в молитве, в нашем сердце, и зависит это только от узости нашего сознания, от нашей ограниченности, а совсем не от того, чтобы и вне нашего сознания Имя Божие было тождественно с Богом, было Божеством. Поэтому о. Иоанн, хотя подобно другим церковным писателям и упоминает об особой силе, чудодейственности Имени Божия, однако, ясно дает понять, что эта сила не в самом Имени, как таковом, а в призвании Господа, Который, или благодать Которого, и действует. Напр., мы читаем в сочинении «Моя жизнь во Христе» (т. IV, стр. 30. Издание 2-е, исправленное автором. Спб., 1893 г.): «Везде — всемогущий, творческий дух Господа нашего Иисуса Христа, и везде Он может даже не сущая нарицати яко сущая (Аз с вами есмь... Матф. XXVIII, 20). А чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя Христово действуют сами по себе, эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения». Эти

слова совсем не мирятся с новым догматом о. Илариона и о. Антония Булатовича, будто «Имя Иисус всесильно творить чудеса вследствие присутствия в нем Божества» (4-й пункт воззвания Союза Михаила Архангела), а напротив подтверждают то, что говорили и писали против такого учения о. Хрисанф и др., т.е. что Имя Божие чудодействует лишь под условием веры, другими словами, когда человек, произнося его, не от произношения ждет чуда, а призывает Господа, Которого имя означает, и Господь по вере этого человека творит чудо. Это же неперемненное условие чуда указывает в Евангелии и Господь («Если будете иметь веру и не усумнитесь»... Мф. XXI, 21; XVII, 20 и др.). Тем же объясняется исцеление хромого и апостол Петр в Деян. III, 16: «ради веры во имя Его, имя Его укрепило сего... и вера, которая от Него, даровала ему исцеление».

Неправда нового догмата изобличается, наконец, и теми выводами, какие делают из него его приверженцы, в частности, о. Булатович в своей «Апологии». По нему выходит, что и иконы, и крестное знамение, и самые таинства церковные действительны только потому, что на них или при совершении их изображается или произносится Имя Божие. Нельзя без крайнего смущения читать XII главу «Апологии» (стр. 172-186), где о. Булатович дает из своего нового догмата объяснение Божественной литургии. До сих пор Церковь Святая нас учила, что хлеб и вино становятся Телом и Кровию Господними потому, что Бог, по молитвам и вере (не самого; конечно, священника или кого-нибудь из предстоящих, а Церкви Христовой) «ниспосылает Духа Своего Святого и творит хлеб — Телом, а вино — Кровью Христа Своего»... Отец же Булатович в «Апологии» пишет, что таинство совершается «именно силою произнесенного Имени Божия», т.е. будто бы просто потому, что над хлебом и вином произнесены слова «Дух Святой», «Имя Святого Духа» и совершено крестное знамение с именословным перстосложением (стр. 183-4). А так как над Дарами и раньше произносятся, и не раз, Имена Божии, то о. Булатович и мудрствует, что еще во время проскомидии, «с момента» прободения агнца, «агнец и вино в чаше есть всесвятнейшая святыня, освященная исповеданием Имени Иисусова, есть Сам Иисус по благодати, но ще не по существу» (стр. 174). В таком случае, почему же Православная Церковь в свое время осудила, так называемых, хлебопоклонников, совершающих поклонение пред св. Дарами до их пресуществления? Наконец, если бы при совершении таинств все дело заключалось в произнесении известных слов и исполнении известных внешних действий, то ведь эти слова может проговорить и действия исполнить не только священник, но и мирянин, и даже нехристианин.

Неужели о. Булатович готов допустить, что и при таком совершителе таинство совершится? Зачем же тогда нам и законная иерархия? Правда, в прологах и подобных книгах встречаются рассказы о таинствах, совершившихся и без законного совершителя, когда произносились (иногда даже в шутку и в игре) установленные слова. Но все такие рассказы свидетельствуют или о том, что Бог иногда «открывается и не вопрошавшим о Нем» (Ис. LXV, 1), как, напр., апостолу Павлу, или же о том, что церковных таинств нельзя делать предметом глумления или игры: Бог может наказать за это. Но, во всяком случае, такие рассказы не подрывают Богоустановленного церковного чина. Так от неправого начала о. Булатович неизбежно приходит и к неправым следствиям, в свою очередь обличающим неправоту начала.

На основании всего вышеизложенного, Святейший Синод вполне присоединяется к решению Святейшего Патриарха и Священного Синода великой Константинопольской Церкви, осудившего новое учение «как богохульное и еретическое», и со своей стороны умоляет всех, увлекшихся этим учением, оставить ошибочное мудрование и смиренно покориться голосу Матери-Церкви, которая одна на земле есть «столп и утверждение истины» и вне которой нет спасения. Она, 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 простирается далее должного, не позволяет недальновидным человеческим нашим догадкам и ограниченному нашему чувству становиться выше и как бы поправлять истину, открытую Ей Христом.

Православное же мудрование об Именах Божиих таково:

1. Имя Божие свято, и достопоклоняемо, и вожделенно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозделенного и святейшего Существа — Бога, Источника всяких благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и пр. 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 оно не есть и энергия Божия.

2. Имя Божие, когда произносится в молитве с верою, может творить и чудеса, но не само собою, не вследствие некоей на-

всегда как бы заключенной в нем или к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, — а так, что Господь, видя веру нашу (Матф. IX, 2) и в силу Своего неотложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3. В частности, святые таинства совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения Имени Божия; а по молитве и вере св. Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного ей Господом обетования.

Такова вера православная, вера отеческая и апостольская.

Теперь же Святейший Синод приглашает настоятелей и старшую братию находящихся в России честных обителей, по прочтении сего послания, отслужить соборне в присутствии всего братства молебен об обращении заблудших, положенный в неделю Православия. Затем, если среди братства есть инакомыслящие и были споры и разделения, инакомыслящие должны выразить подчинение голосу Церкви и обещание впредь от произвольных мудрований воздерживаться и никого ими не соблазнять; все же должны от сердца простить друг другу, что каждый в пылу спора сказал или сделал другому оскорбительного, и жить в мире, содеяв свое спасение. Книгу же «На горах Кавказа», как дающую основание к неправым мудрованиям, «Апологию» о Булатовича и все прочие книги и листки, написанные в защиту новоизмышленного учения, объявить осужденными Церковью, из обращения среди братии монастыря изъять и чтение их воспретить. Если же будут и после сего упорствующие приверженцы осужденного учения, то, немедленно устранив от священнослужения тех их таковых, которые имеют посвящение, всех упорствующих, по увещании, предать установленному церковному суду, который, при дальнейшем их упорстве и нераскаянности, лишит их сана и монашества, чтобы дурные овцы не портили всего стада. В особенности же Святейший Синод умоляет смириться самого о. схимонаха Илариона, иеросхимонаха Антония и прочих главных защитников нового учения: если до сих пор, защищая свои мнения, они могли думать, что защищают истину церковную, и могли прилагать к себе слова апостола о «покрытии множества грехов» (Иак. V, 20), то теперь, когда высказались и Константинопольская и Российская церковная власть, их дальнейшее настаивание на своем будет уже противоборством истине и навлечет на них грозное слово Господне: «Кто соблазнит единого малых сих верующих в Мя, уне есть ему, да обесится жернов осельский на выи его, и потонет в пучине морстей» (Матф. XVII, 6). Но сего да не будет ни с нами, ни с кем

другим, но да будет со всеми благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и причастие Святого Духа. Аминь.



ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО

14-17 ноября 1996 года в г. Томске состоятся Вторые Шпетовские чтения на тему: ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ Г.Г. ШПЕТА И СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ. Эти чтения организуются философским факультетом Томского государственного университета и вольным гуманитарным семинаром г. Томска.

Задача чтений — стимулировать изучение творческого наследия Шпета в сфере философской герменевтики, эстетики, философии языка, феноменологии и истории философии.

Предполагается издание сборника материалов, частично за счет авторов.

АДРЕС ОРГКОМИТЕТА:

634050, г. Томск-50, пр. Ленина, 36,
Томский госуниверситет, деканат философского факультета.
Оргкомитет «Шпетовские чтения»,
Мазаевой Ольге Геннадьевне (Дом. тел.: 722-500).
Телефоны для справок: (382 + 2) 22-50-95; 22-32-93; 22-30-85

Разбор ПОСЛАНИЯ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА об ИМЕНИ БОЖИЕМ*

То, что Послание св. Синода "всечестным братьям в иночестве подвизающимся", опубликованное в "Церк. Вedom." в мае 1913 года, доселе не стало предметом всестороннего обсуждения, можно объяснить двумя печальными чертами нашей богословской мысли: 1-ое — ее внешней несвободой, и 2-ое — ее малой внутренней жизненностью. В самом деле, те, кто мог бы сказать многое и полезнейшее в великом вопросе об Имени Божием, взволновавшем весь православный мир, вынужденно молчат. Те же, кто имеет возможность открыто говорить и не молчать, вопросом об Имени Божием, по существу, внутренне не интересуются, и их нападения на Синод, несмотря на шумные и громкие фразы, не выходят за пределы никому не нужных, безрезультатных публицистических выкриков.

Послание Синода об Имени Божием глубочайшим образом задевает самую внутреннюю точку православной совести и не может быть обойдено молчанием. Оно явно требует серьезного разбора, и, если доселе разбора этого нет, если в продолжении нескольких лет торжественное нападение Синода на православное почитание Имени Божьего не нашло достойного, общего ответа со стороны верующих, то да послужит это оправданием мне в моем предприятии, ибо со своими слабыми силами я хочу попытаться сделать то дело, которое с гораздо большим успехом, с большей полнотой и авторитетностью, могли бы и должны были бы сделать другие. Но так как другие молчат, приходится говорить мне, слабейшему, и, с полным сознанием огромной, исключительной трудности темы об Имени Божием, все же попытаться сказать то, что представляется наиважнейшим и наиболее безотлагательным.

Имея намерение писать большую работу об Имени Божием, в нижеследующем очерке я ограничусь строго пределами критического разбора Послания Св. Синода и анализом учения об

* Печатается по изд.: Владимир Эрн. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. — М.: Изд. "Религиозно-философской Библиотеки", 1917.

Имени Божьем. Подобный разбор есть законченная в себе тема, потому что выяснить главные положения Синода и сопоставить их с основами православного вероучения — можно и не входя в положительное рассмотрение труднейших философских сторон вопроса об Имени Божием и не трактуя эту колоссальную проблему во всем ее безмерном объеме. Теперь перейдем непосредственно к разбору.

I

Первая черта богословствования Синода, это — бросающееся в глаза отсутствие богословской мысли. Под богословской мыслью я разумею то, что разумелось всеми Отцами и Учителями Церкви, а именно *положительное и созерцательное вхождение в существо вопроса*, возникающего перед церковным сознанием. Не те или иные "подходы" и "подходцы", не хождение "вокруг да около", не обсуждение выводов и следствий (неизвестно из чего), а рассмотрение самого вопроса и творческое разрешение трудностей, им вызванных. Вспомним подлинных и славных представителей православного богословия. Св. Григорий Нисский раскрывает заблуждения евномиян. Вчитайтесь в это его бессмертное творение. Творческая богословская мысль течет перед вами расплавленным потоком и, возбужденная какойнибудь еретической тонкостью противников истины, вдруг воспаряет к самым небесам умозрения. Если вас не интересует суетная "логомахия", если вы ищете богомудрия, если вами руководит святой интерес к Божественному, читайте эту страстную и возбужденную "полемику" одного из самых страстных Отцов Церкви, и вы сразу почувствуете себя в атмосфере величайшего богословского исследования, которое возносит вас к тем вершинам богосозерцания, на коих царит невозмутимая священная тишина. Это от того, что св. Григорий Нисский пламенно интересуется *существом вопроса* и побивает евномиян не своей аргументацией (евномияне весьма тонкие диалектики), а своим положительным и сердечным *богопознанием*. Полемика была только поводом, существо же вопроса, положительно раскрываемого, поистине "озолотило" вершины этого замечательного богословского столкновения православного сознания с еретическими "уклонами" и ввело в сокровищницу православной богословской мысли. Или другой, еще более поразительный, пример: борьба св. Максима Исповедника с монофелитами. У нас плохо знают творения этого колосса христианского умозрения, но и при этих условиях для многих будет очевиднейшей истиной, если мы скажем, что в его творениях мы имеем не только опровержение монофелитских хитросплетений, но и положительное

раскрытие истины христианского учения о соотношении божеской и человеческой воли во Христе.

Сопоставление *Послания Синода* с этими образцами богословских споров и пробуждает первое, величайшее, недоумение. *Никакого исследования по существу вопроса об Имени Божием в Послании не находим.* Было бы большой несправедливостью ожидать, чтобы в Синоде всегда были в наличности члены с богословским дарованием таких исключительных размеров, как св. Григорий Нисский или св. Максим Исповедник. Но, конечно, не это требовалось от Синода, и не этого мог ждать от Синода православный церковный народ. Богословское дарование есть дар свыше, и дар редчайший, и с присутствием в Синоде ни в каком отношении не находящийся. Но вот что должен чувствовать не только каждый член Синода, но и самый последний и малый член Христовой Церкви: это *размеры* вопроса и *страх* перед неисследимым богатством мудрости, скрытым в Имени Божием. Один сонм мучеников, принявших смерть и венцы за *Имя Христово*, настойчиво говорит самому невежественному и самому последнему члену Церкви, что вопрос об Имени Христовом есть нечто бесконечно святое, бесконечно близкое всякой христианской душе, нечто в самом первоначальном смысле *родное* и *материнское* в наших верованиях, и уж если здесь что-нибудь "предадим" и уступим врагу, — то потом не спасут нас никакие благие усилия воли. Здесь земля поистине свята, так свята, что каждому верующему надлежит испытать от приближения к ней величайший трепет и, конечно, с готовностью скидывать с себя обувь, в которой мы привыкли ходить по грешной земле и на которой слишком густо ложится придорожная пыль. Если бы члены Синода прониклись этим *простым* христианским чувством к Имени Христову, они должны были бы прежде всего почувствовать величайшую ответственность своего положения. Спор об Имени Божием, возгоревшийся на Афоне, стал фактом столь крупного и волнующего размера, что нельзя было уже ни скрыться от него самим, ни скрыть его от всего православного мира. Нужно было так или иначе определить свое отношение к нему и выбрать ту или иную внутреннюю позицию.

Говоря "по простому", тут нечего было и решать. В горных пустынях Кавказа воспели "новую песнь" Имени Божию. На старом Афоне тысячеголовым подвижническим хором продолжали священное славословие. Казалось бы, самым простым и легким было: присоединиться к светлomu духовному торжеству и своим авторитетом внести порядок и строй в новое движение Духа, приобщивши к нему весь православный мир. Но Синод "по простому" и легко войти в новое движение не сумел. От просто-

ты и легкости Синод отказался и решил действовать мудро, по ученому, а затем, в практической сфере, и необычайно тяжело. Тут-то он попал в труднейшее положение. Если *сердечная* сторона почитания Имени Божия *очень проста* и доступна младенцам, то сторона "умная", богословская и философская, поистине *безмерна* — и перед умом, скольконибудь способным к религиозному созерцанию, разверзается бездной премудрости Божией, в коей берут начала все помышления человеческого сердца и в коей загаданы, в единой верховной тайне, все загадки человеческого разума. Убежав от сердечной простоты, Синод очутился перед лицом бесконечно сложной *умственной* проблемы, которая по плечу либо гениальному богословскому дарованию, либо соборному разуму Церкви.

II

Положение Синода вовсе не было безвыходным. Это нужно подчеркнуть, чтобы не получилось впечатления, что Синод мог поступить только так, как он поступил. Перед Синодом было две положительных возможности: одна смиренная, другая дерзновенная, но обе благие. Почувствовав глубину и необъятную ширь вопроса об Имени Божием, Синод мог бы, во-первых, по евангельскому завету произвести сначала подсчет своим умственным силам и, увидев, что их бесконечно мало в сравнении с величиной задачи, смиренно апеллировать к церковному разуму всего православного мира. Не было в истории Церкви случая, чтобы Церковь не выделяла из себя людей с самыми различными дарованиями, когда этого требовала высшая потребность церковного сознания. Синод должен был бы предоставить свободное и беспрепятственное обсуждение возникшего вопроса всеми различными силами Церкви. Это обсуждение не могло бы ограничиться статьями и книгами и естественно привело бы к устному обмену мнений на "соборах" разных формаций: местных, областных, всероссийских и, может быть, даже на соборах всего православного Востока. Этот смиренный путь был решительно отвергнут Синодом. Больше того: Синод положил конец уже начавшемуся к тому времени обсуждению вопроса об Имени Божием в монастырях, в духовенстве и среди мирян: негласно было *воспрещено* изданиям, подведомственным Синоду (такowymi являются богословские журналы в России), а также всем лицам, подведомственным Синоду (такими являются почти все "богословы" в России) касаться вопроса об Имени Божием.

Перед Синодом оставался второй, положительный, путь. Решив, что задача, при всей ее бесконечной сложности, не превосходит сил "присутствующих" в Синоде иерархов, Синод мог бы

взяться за положительное богословское исследование вопроса и так его творчески разрешить, чтобы верующие действительно могли научиться точной Истине о почитании Имени Божия.

Мы вовсе не принадлежим к числу тех, которые думают, что Церковь ни в каком случае не может говорить устами Синода. Если "присутствие" в Синоде никак не связано с "присутствием" в церковном Смысле, то оно точно так же последнего не исключает. Теоретически рассуждая, мы охотно допускаем, что Синод мог бы с честью пройти дерзновенный путь единоличного разрешения вопроса вселенской значительности. Но к подобному опыту мы должны были бы отнестись с величайшим "испытанием" и с тою суровой строгостью, которая подобает в вопросах догматических. В таком случае от Синода мы потребовали бы положительного духовного видения в той области, в которой он взялся вершить, и непременно благодатную наличность высшего церковного разума или ума Христова в его богословствовании. Ибо нам все равно, из каких источников исходит истина, — нам нужно, чтобы говоримое было истиной, чтобы оно самим содержанием своим свидетельствовало о своем исхождении от Источника светов. И в этом смысле второй, дерзновенный, путь был для Синода необычайно труден. Нужно было явить истину церковного отношения к Имени Божию, т.е. раскрыть ее действительно и воочию в слове и в разуме и как бы "показать" ее "словесную икону" верующим. Повторяю, задача эта была поистине трудна, ибо для своего выполнения требовала двух условий: безусловной духовности внутреннего постижения и богословской гениальности внешнего выражения. В жизни церковной все достижения запечатлены двойной гениальностью: гениальностью Неба и гениальностью Земли. Царьградская София, "Слова" св. Исаака Сириянина, Исповедь бл. Августина, противомонофелитские творения св. Максима Исповедника — все это, во-первых, свято и озарено в Божественном смысле слова, во-вторых, пронизано человеческою гениальностью. И эта двойная "богочеловеческая" одаренность свойственна безусловно всему, что есть в церковной жизни нетленного и непреходящего: литургии, песнопениям, иконописи, подвигам, всей христианской "пронзенности", каждому воздыханию сердца, и юродству христианскому столько же, сколько и христианской мудрости. Оттого все подлинно церковное — всегда в то же время полно поэзии, о чем свидетельствуют величайшие из художников, ибо все христианское вдохновенно и дифирамбично, поскольку оно соприкасается с живыми водами христианства.

Если б Синод в вопросе, взволновавшем 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. А так как в данном случае дело шло о вопросе догматического характера, то второй, дерзновенный, путь, о коем мы говорили, естественно, требовал от Синода щедрого излияния духовного разума и богословской мудрости. И тут нужно было дело, а не заверения, свершение, а не разговоры, — так чтобы верующие могли прийти и как бы "осязать" явленную Синодом истину почитания Имени Божия.

Что же сделал Синод? Этот второй путь был им отвергнут с такой же решительностью, как и первый. Отклонив оба благих пути — и смиренный, и дерзновенный — Синод избрал третий путь, внутренне — бесконечно притязательный, внешне — лишенный какой бы то ни было авторитетности.

III

Два иерарха, известные своим страстным вмешательством в политические дела, и один преподаватель духовного училища, решительно ничем не известный, написали три *полемических 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. Булла русских папистов вся рассчитана на чисто римский принцип внешнего исхождения из "высокого" источника. Действуя с чисто католическим духовным насилием, два иерарха и один преподаватель духовного училища захотели выдать свои небрежно и спешно написанные статьи за голос самой Церкви, опираясь не на внутреннее содержание вещаемых ими мнений, не на то, что, по слову Спасителя, овцы слушают голоса пастыря своего и "за ним идут, потому что знают голос его, за чужим же не идут, потому что не знают чужого голоса" (Иоан. X, 3-5) — а исключительно на свою внешнюю власть и на принцип *Roma locuta est.** Уверенность двух иерархов и одного преподавателя духовного училища в том, что самый факт говорения *ex cathedra synodali* довлеет себе и сам себя поддерживает, — столь велика, что они не дали себе труда даже войти в обсуждение вопроса по существу и не сделали хотя бы попытки сообщить верующим что-нибудь положительное о почитании Имени Божьего. Как мы сказали уже, в *Послании Синода* и в трех прилагаемых к нему *Докладах* совершенно отсутствует положительная богословская мысль. Об *истине* почитания Имени Божия ничего не говорится; говорится (и мы увидим

* "Рим высказался". Имеется в виду непререкаемость авторитарной власти.

сейчас, с каким великим пренебрежением к существу дела) лишь о (мнимой) лжи имяславствующих. На аргументы иеромонаха Антония Булатовича и прочих имяславцев, составители *Послания и Докладов* выставили свои *контр-аргументы* и с наивностью предположили, что этим вопрос разрешается. Контр-аргумент по своей логической природе есть только *отрицание* аргумента, и в истинном исследовании никогда не может играть решающей роли. Предположите то, чего нет, а именно: что Синод во всех своих контр-аргументах прав, и что своими соображениями он зачеркивает соображения, выставленные имяславцами. Что же это могло бы значить?

Это могло бы означать, что "имяславцы" плохие диалектики, что *истине* своих духовных постижений и своего религиозного опыта они не сумели найти соответствующего *логического выражения*; но это ровно ничего не разъяснило бы в том вопросе, который имяславцами был поставлен. Разве дело шло о *выражении*? Разве религиозная совесть афонских подвижников волновалась аргументами, а не тем безмерным и несказанным, что пришло новой радостью и новым благовестием в мир как раз в ту годину, когда на мир с другой стороны надвигалась гроза невиданных и неслыханных потрясений? Аргументы все явились после, как слабые попытки осознать и оформить новое горение сердца, и разделило монахов на два стана лишь это *неуязвимое горение сердца об Имени Божием*, а не аргументы. "От избытка сердца глаголет уста", и заговорили, "зааргументировали", заволновались афонцы, когда натолкнулись крутом себя на духовную спячку; из созерцателей и молитвенников выстроились в фалангу исповедников и воинов Христовых, когда спящие встали на защиту своего сна и, поддерживаемые властью и оружием (не за то ли пострадали Волынъ и ее святыни и подверглись поруганию?), начали борьбу с почитанием Имени Божия сначала устами, а затем разгромом древнейшего оплота православия в Уделе Богоматери. Ограничиваясь одними контраргументами, Синод обошел решительно всю *сердцевину* афонских событий и этим самым внутренне подорвал авторитетность своего выступления. На контраргументы Синода иеромонах Антоний Булатович и другие имяславцы выставили новые аргументы, и, рассуждая строго, спор между двумя сторонами ныне только и начался. Торжественное выступление Синода, само собою и естественным ходом событий, свелось на ту степень незначительности, которая изначально и по существу была ему присуща, и случилось с Синодом открытое низведение со степени согласно Евангельскому рассказу. На духовном Пиршестве почитания Имени Божия Синод самовольно и властно занял пер-

вое место. Господин же Пира на глазах у всех возлежащих перевел его на место последнее.

Если бы контраргументы Синода были правильны, мы могли бы ограничиться одним констатированием, что в Послании Синода совершенно отсутствует положительное разъяснение вопроса. Уже это одно показало бы нам с очевидностью, что *Послание* Синода есть не тот торжественный и внутренне авторитетный акт богословского поучения, коим оно притязало быть, а рядовое полемическое произведение, представляющее незначительный и второстепенный интерес. К несчастью, контраргументы Синода не только далеки от логической "правильности" и удовлетворительности, но и насквозь пронизаны такими теоретическими точками зрения, которые *формально противоречат* всем основам православного богосмыслия. Принимая во внимание притязательный характер Послания, которому одно время усердствующие наемники хотели придать значение непогрешимого определения веры, — а также то, что положения сего Послания и окончательные выводы *Докладов*, к нему приложенных, были *единогласно* приняты всем составом Синода (из иерархов в мае 1913 года присутствовали в Синоде: *Владимир*, митрополит С.-Петербургский, *Сергий*, арх. Финляндский, *Антоний*, арх. Волынский, *Никон*, арх. бывший Вологодский, *Евсевий*, арх. Владивостокский, *Михаил*, арх. Гродненский, *Агапит*, епископ Екатеринославский), нам представляется в высокой степени важным разобраться в аргументации Синода и с точностью выяснить ее теоретические основы.

IV

Если первой чертой *Послания* Синода является совершенное отсутствие, положительное отсутствие богословской мысли, то второй чертой нельзя не признать *определенно светский характер* всех его рассуждений. В своих контраргументах Синод опирается не на святоотеческую мысль, не на мысль святых и подвижников, а на *некую философию*, *ad hoc** придуманную; причем философии этой, как нечто само собою разумеющееся, приписывается целый ряд любопытнейших черт: она почитается *единой и для всех несомненной, разрешившей все вопросы и не допускающей никаких возражений*. При таких высоких качествах философия эта, естественно, не нуждается ни в каких обоснованиях, ни фактических, ни логических. Достаточно кивнуть в ее сторону, даже не называя ее по имени, чтобы все сразу делалось ясным и, главное, твердо установленным. Для просвещенных

* для данной цели

составителей *Послания* философия эта столь авторитетна, что они ее кладут в основу всех своих, правда, немногочисленных богословских экзегетических, исторических и филологических соображений. То небольшое из церковного миропонимания, что введено ими в их "контраргументы", покоится на этой философии как на несокрушимой своей базе, и получается невольно впечатление, что, не будь ее, заколебалась бы сама Церковь, и слова Спасителя "о неодолении вратами адовыми" относятся к ней, а не к Церкви.

И вот, опираясь с полнейшей и твердой уверенностью на "философию", составители *Послания* прежде всего хотят представить себя людьми необычайного просвещения, безусловно идущими в уровень с "веком", своих же противников выставить любителями мрака и невежества. В сущности говоря, все сказанное Синодом и докладчиками проникнуто одной победоносной мыслью. Если б Афонские монахи были попросвещеннее, то и самого спора не возникло бы.

Какой разговор может быть между невеждой и просвещенным? Просвещенный только и может сказать невежде: "Прежде поучись, а потом уже начнем разговаривать по существу". Синод к этому добавляет: "А когда станешь просвещенным, тогда и разговаривать будет не о чем!".

Тут я должен сознаться в двух вещах. Во-первых, признать, что с последней мыслью Синодского послания согласятся очень немногие из образованных русских людей. Все вне-церковное большинство русских просвещенных людей, не исслеуя вопроса, так сказать, а priori, подаст свой голос за суждение Синода, ибо всё просвещенное большинство совершенно убеждено, что об именах вообще и, в частности, об Имени Божием можно вести чисто словесные разговоры и что никакой "реальной" проблемы тут нет. Во-вторых, я должен сознаться в своем невежестве и сказать, что я лично ни разу не имел случая встретиться с той широкоулыбающейся, ни в чем не сомневающейся и твердо уверенной в своем едином здравомыслии незнакомкою, которая так счастливо подвернулась Синоду в трудный момент. Впрочем, стороною кое-что о ней знаю, но предпочитаю сказать об этом в своем месте, когда некоторые данные будут выяснены и можно будет говорить более обоснованно.

Позиция "просвещенности", занятая Синодом, вызывает глубокое недоумение. Не говоря уже о том, что Синод никогда не отличался ревностью к просвещению, кажется совершенно непонятным, почему Синод, незадолго до составления своего *Послания*, запретил всем подведомственным ему журналам и лицам касаться вопроса об Имени Божием? Если причиной волнений

было только невежество, то почему же Синод отнял возможность у всех кандидатов, магистров и докторов Российского богословия дружным хором, 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. Тогда бы вышло всенародное торжество Российского духовного просвещения, и уж, конечно, не пришлось бы прибегать к той пресловутой "пожарной кишке", которой засовестился даже "подведомственный" редактор Колокола! Преподаватель духовного училища проговаривается: "Продолжающиеся обличения, говорит он в своем Докладе,... заставили афонцев мобилизовать все свои небогатые и невысокие по своему достоинству научные силы... и даже привлечь к защите положений, выставленных в книге о. Илариона, некоторых "высокопросвещенных Российских богословов". Высокопросвещенные российские богословы", особенно из любящих разыгрывать роль оппозиции церковной власти, пожелали увидеть в афонском недоразумении какое-то новое откровение, и в то же время несознannую глубочайшую философскую теорию, новый платонизм, идеализм, реализм, мистицизм и прочее, и прочее (стр. 689). Суждение преподавателя духовного училища о "платонизме" мы еще будем иметь удовольствие рассмотреть в другом месте, теперь же отметим, что из приведенных его слов с полной определенностью явствует, что в самой первой стадии спора об Имени Божием на сторону афонцев стали "некоторые высокопросвещенные российские богословы", имя одного из них († проф. М.Д. Муретова) пользуется заслуженной и почетной известностью. Другими словами, еще до Синодского Послания для всех незаинтересованных лиц стало ясно, что поднятый афонскими монахами вопрос, помимо чисто религиозной стороны, представляет громадный умозрительный интерес, и что поэтому "невежество" и "просвещенность" в этом вопросе не при чем или, вернее, очень даже "при чем", но в смысле обратного противоположном тому, что хотелось бы утвердить Синоду. В нашей апологетической литературе любят приводить слова Бэкона о том, что небольшой глоток философии отводит от Бога, глубокое же ее изучение снова приводит к Богу. В духе этого мудрого изречения мы можем сказать, что срединное и поверхностное просвещение убивает всякий умозрительный интерес к Имени Божью и порождает особую умственную глухоту и слепоту ко всей сфере высших понятий, с ним связанных; просвещение же глубокое и не лицемерное снова приводит к пониманию и к созерцанию его беспредельных умозрительных богатств. Были бы наши богословы и наше ученое монашество воистину по-

просвещеннее, — то на сторону Афонцев стали бы не "некоторые" российские богословы, а большинство, т.е. все *homines bonae voluntatis*. Но уже и "некоторых" было достаточно для того, чтобы отнять у Синода право трактовать вопрос в элементарной плоскости "невежества" и "просвещенности" и заставить его высказаться по существу. Не показывает ли явно прозвучавший голос некоторых высокопросвещенных российских богословов, что, допусти Синод свободное и беспрепятственное созревание соборного мнения русской церкви об Имени Божием, — все наипросвещеннейшее в России подало бы руку простецам Афонцам и вместе с ними восстало бы против того господствующего у нас духовного полупросвещения, которое является и полухристианством, полуцерковностью, полуправославием? И не этого ли испугался Синод, стоящий на страже печального преобладания этой половинчатости в русской церковной жизни? Не от того ли сначала запретил исследовать вопрос об Имени Божием, а потом, только себя одного не лишив голоса, преподнес верующим полемическое философствование двух иерархов и одного преподавателя духовного училища? Синод забыл простую вещь: истинное просвещение неразрывно связано с свободным исследованием, и кто боится последнего и его насильственно пресекает, тот с просвещением не имеет ничего общего. Если в делах веры немыслимо, по римскому обычаю, предписывать церковному сознанию какие-нибудь "непогрешимые" определения маленьких пап, то в делах мысли и умозрительного исследования попытка принудительного навязывания двух-трех спешно придуманных иерархических философем, по существу дела, обречена на неуспех, и на тех, кто делал ее, может навлечь справедливый ропот всего церковного народа.

V

Но если с позиции "просвещенности" Синод должен сойти и в просвещении союзника себе не искать, то не может ли он опереться на мнение того "образованного" русского большинства, о коем мы уже говорили и которое, без всякого разбора, заранее готово бросить камень в афонцев и брезгливо "морщиться" на этот нелепый, "странный" и какой-то средневековый спор. На мнение "образованного большинства" Синод не только мог опереться, но и фактически опирался. Если все богословские журналы были закрыты для исследования вопроса об Имени Божием распоряжением Синода, то все прогрессивные и радикальные русские издания отклоняли статьи об Имени Божием из особого

* люди доброй воли

"просвещенного" пренебрежения ко всей этой "дикой" и "темной" истории. И это несомненно содействовало временному "торжеству" Синода. Но на чем же объединился Синод и просвещенное русское большинство? На чем-нибудь положительном? Священный принцип всякого просвещения, в том числе и русского, — свобода исследования, — как было указано нами, был решительно и действенно отвергнут Синодом, и сошлось просвещенное русское большинство с Синодом на чисто отрицательном моменте: на безразличии к вопросу об имени Божиим. Но безразличие — опасный и зыбкий фундамент, и встреча на безразличии — встреча бесславная в равной мере, хотя и по разному предосудительная и заторная, как для Синода, так и для просвещенного русского большинства.

Если подлинная и положительная черта русского просвещения — свобода исследования — была презрена Синодом, то на что же именно из средней русской просвещенности мог опереться Синод? На безверие и скептицизм? На отсутствие всякого интереса к конкретной религиозной жизни? На отсутствие всякого интереса к умозрительной стороне высших запросов духа? Но не подойдут ли тогда к Синоду слова Сеннахирима, обращенные к царю Езекии: "Вот ты думаешь опереться на Египет, на эту трость надломленную, которая, если кто обопрется на нее, войдет ему в руку и проколет ее" (4 Царств, XVIII, 21)? С своим "просвещением" Синод запаздывает, по крайней мере, на четверть века, ибо научное сознание современности давно ушло от той наивной догматичности, которая процветала тогда, когда составители *Послания* сидели на школьной скамье. Научное сознание в последние десятилетия пережило глубочайший кризис и внутренне надломилось, открыв почти во всех областях ведения такую сложность, которая решительно отменяет старые, простые, уверенные в себе "квадратные" ответы. И не проколет ли оно неожиданным и благостным критицизмом тех, кто захочет на него опереться? Если бы Синод не заигрывал только с позицией просвещенности, а действительно захотел подняться до высокого уровня самокритики, — он навсегда закрыл бы себе путь к той странной самоуверенности, с которой он самые спорные теоретические положения, касающиеся сложнейших и труднейших вопросов, высказывает как что-то простое и как бы само собою разумеющееся.

Но эта новейшая сложность научного сознания обличительна не только для Синода, но и для просвещенного русского большинства. Ведь и безразличие образованных русских людей в данном случае опирается на привычную уверенность в старых, простых точках зрения, которые хоть и дорогой ценой потери всякой само-

стоятельности, но все же давали возможность каждому образованному человеку приобщиться к некоему среднему научному мировоззрению и быть приятно уверенным в каком-то неопределенном, но мощном и властном научном "коллективе", подпирающем это среднее мировоззрение наподобие древнего Атласа. Ныне же Атлас переживает внутренние катастрофы и, ощутив закон относительности, сам находится в поисках Архимедовой опоры. При этих мировых условиях, когда совершается всеобщая "девальвация" чрезмерно размножившихся научных "ассигнаций", старые, потерявшие ценность "бумажки" в действительный счет идти не могут, и русское просвещенное большинство, достигающее из своих платочков для расчета с афонскими событиями залежавшееся старье, — попадает, примерно говоря, в положение провинциалов, настойчиво хотящих ориентироваться в Москве, пережившей нашествие Наполеона, по знакомым им зданиям, безвозвратно погибшим в пожаре. Просвещенное большинство, питаясь позавчерашним днем науки, не задается мыслью: а что если новое, усложнившееся и умудренное научное сознание окажется гораздо более склонным и восприимчивым к "странностям и к парадоксальностям" вопроса об Имени Божиим?

Больше всего вселяет уверенность в априорно рассуждающих об афонских событиях то, что тут дело идет о словах, об именах, о номинальностях, а ведь каждый образованный русский человек еще отцами своими научен уважать только "реальное", фактическое и "положительное". Культ реального у нас введен был позитивизмом, и методологической вершиной этого культа была необычайно влиятельная и распространенная Логика Милля. Но уничтожающий разбор основных принципов Милля был сделан еще при жизни Милля Джевонсом. В русской литературе блистательный анализ основначал сделан еще в 80-х годах Л.М.Лопатиным в "Положительных задачах философии". В *Логических Исследованиях* Гуссерля Логика Милля окончательно укладывается в могилу, и замечательно, что одновременно с этим научным положением в гроб Миллева "эмпиризм" идет преодоление его номинализма. Искусственный разрыв между словом и реальностью, между именем и вещью, составлявший сущность Миллевой теории, преодолевается имманентным развитием Логики в конце XIX столетия, и на наших глазах совершается своеобразное и крайне показательное возрождение антиноминалистического реализма в понимании сущности умственных процессов, и от него только шаг до глубокой реабилитации самого принципа слова и его антиноминалистической интерпретации. На наших глазах происходит внутренняя, вызванная имманентным развитием логики и гносеологии, *отмена* тех общих наивно-

догматических точек зрения, которые легли в основу недавней полосы русского "просвещения", и в каком отношении находятся новые, более серьезные концепции логиков и гносеологов к вопросу об Имени Божием — это еще вопрос, и вопрос большой, посильному разрешению коего мы в свое время посвятим немало страниц. Во всяком случае, мы можем сказать, что *теоретические основы* индифферентизма русского просвещенного большинства в отношении к вопросу об именах суть достояние *позавчерашнего дня науки*, самой наукой давно пережитого; и потому вопрос об Имени Божием, который с этим позавчерашним днем совершенно несоизмерим и может быть даже очень соизмерим с актуальнейшим и динамическим зерном глубоких исканий научного "сегодня" — является своего рода судом над остылостью и *отсталостью* русского просвещенного большинства и над дурной привычкой многих русских людей жить остывшими *результатами* чужой мысли, которые естественно доходят до умственной "провинции" и умственных "захолустьев" в разложившемся виде на третий и на четвертый день.

VI

До сих пор мы установили, что *Послание* Синода вместо положительного богословского исследования вопроса преподносит нам полемическую философию, которая, в отличие от истинной философии, убоявшись *свободного* обсуждения, при своем опубликовании оградила себя не крестным знамением, а негласным замкнутием уст всем своим возможным оппонентам и была молчаливо поддержана *индифферентизмом* "сплоченного большинства" русских образованных людей. Эти черты, глубоко характеризуюя и аттестуя "философию" составителей *Послания*, не показывают еще содержательно и логически, с какой именно философией мы имеем в данном случае дело. И нам надлежит теперь обратиться к этому вопросу.

Что же за "философию" мы находим в *Послании*? Остановимся сначала на главной и всеопределяющей черте. Вот громогласно исповеданная *основа философии* Синода, разделенная семью иерархами (курсив мой):

"Вчитавшись... в слова о. Иоанна, всякий может убедиться, что о. Иоанн говорит только о том *свойственном нашему сознанию явлении*, что мы при молитве, при произнесении Имени Божия в сердце, в частности — при молитве Иисусовой, не отделяем в своем сознании Его Самого от произносимого Имени, Имя и Сам Бог в молитве *для нас тождественны*. О. Иоанн советует и не отделять их, не стараться при молитве *представлять* Бога

отдельно от Имени и вне его. И этот совет для молитвенника вполне необходим и понятен: если мы, так сказать, заключим Бога в Имя Его, нами устно или только мысленно в сердце произносимое, мы освободимся от опасности придавать Богу, при обращении к Нему, какой-нибудь чувственный образ, от чего предостерегают все законоположители невидимой брани. Имя Божие во время молитвы *для нас* и должно как бы сливаться, отождествляться с Богом до нераздельности. Недаром и о. Иларион сначала говорил, что Имя Божие для молящихся не прямо Бог, а только "как бы Бог!". Но это только в молитве, в нашем сердце, и зависит это только от узости нашего сознания, от нашей ограниченности, а совсем не от того, чтобы и вне нашего сознания *Имя Божие было тождественно с Богом, было Божеством*" (стр. 282-283).

Конечно, не всякий сразу поймет, какое теоретическое отступление от православия проповедуется Синодом в приведенных словах. Нужно остановиться и пристально всмотреться в эти "просвещенные" теории Синода. Оставим о. Иоанна в покое и не будем разбирать вопроса, можно ли с каким-нибудь вероятием приписывать этот чудовищный *молитвенный субъективизм* о. Иоанну. Скажем только, что, если бы подобные теории стал проповедовать Ангел с неба, мы бы и ему не поверили, ибо для того, чтобы поверить ему, нужно было бы сначала решительно отречься от Христа и Спаса нашего.

Молитва есть один из высших моментов общения нашего с Богом. Поэтому все, что говорит Синод о молитве, а *fortiori*^{*} им утверждается о всех других видах отношения между душой верующего и Богом. И таким образом, одним росчерком пера давая радикальную теорию молитвы, Синод тем самым дает универсальную теорию отношения между Богом и человеком. Что же утверждает Синод?

Он утверждает, что в напряженнейшие и высшие мгновения сердечного горения человек не выходит из замкнутой сферы своего сознания. Он только "представляет" Бога, и силится *воображением* своим слить и отождествить произносимое сердцем Имя Божие с Самим Богом, но эти процессы *воображаемого* и молящейся душой *производимого* слияния отнюдь не приводят к реальному именованию Самого Сущего Бога. Синод утверждает, что дальше этого *воображаемого* отождествления молитва идти не может, что отождествление это "только в молитве, только в нашем сердце, и это зависит только от узости нашего сознания,

* тем более

от нашей ограниченности", молитвенно призываемый нами Бог вовсе не *пожествен объективно* с Богом Сущим.

Уже из этой формулировки становится ясным, что между этой просвещенной теорией Синода и православием нет ничего общего, ибо молитва — душа православия, эта же теория *абсолютно разрушает молитву* и не оставляет от православного опыта камня на камне.

В самом деле, молящийся, по учению семи иерархов, не выходит из сферы своего сознания. Значит, в молитве он один, одинок. Значит, молитва есть *настроение* одинокой души, благочестивые ее эмоции. И как бы жарка ни была молитва, как бы ни умиралась и ни горело сердце, здесь нет *двух*, нет *единения* человека с Богом, а есть односторонний процесс различных душевных переживаний, с различными физиологическими сопровождениями (слезами, жестами и молитвенными словами). За что же, в таком случае, Синод не так давно еще гнал г. Коновалова с его односторонним "психофизиологическим" исследованием "религиозного экстаза"? Ныне Синод всецело присоединяется к точке зрения г. Коновалова, подводя под его фактические исследования фундамент общих философских основоположений. *Молитва не разрывает уединения человеческой души и не ставит ее в реальное отношение к Богу.* Но ведь это чистейший протестантизм! Человек сам по себе, Бог сам по себе. И уничтожить это взаимное бесконечное удаление не в силах молитва. В таком случае, молитва бездейственна и, как действие, по существу не могущее привести к цели, к коей она направляется, лишена всякого смысла. Бездейственность молитвы, устанавливаемая синодской теорией молитвенного субъективизма, сводит молитву к той пиетистической настроенности, в которой молитве, как особенному, специфическому и *действенному* акту духовной жизни, места нет, т.е. протестантской теорией молитвенного субъективизма Синод посягает на самую душу православия.

VII

Итак, в приведенных словах Синод формально провозглашает антихристианскую теорию молитвы, как замкнутого в себе и не выводящего к Богу *состояния* нашего сознания. Это чудовищное утверждение есть факт, в глубину которого очень интересно и важно проникнуть. Протестантскую теорию молитвы Синод провозглашает в контексте своего борения с Именем Божиим. Разрывая реальную и объективную связь между призываемым в молитве Именем Божиим и Богом, Синод и приходит к учению о молитве как только "явлении, свойственном нашему сознанию", и спрашивается, случайна ли связь между сделанным Синодом *выводом* и *основания-*

ми, им приведенными. Другими словами, необходимо и закономерно приводит борение с Именем Божиим к разрушению молитвы, или же эти две ложных точки зрения — на Имя Божие и на молитву — встретились на страницах Синодского *Послания* ненароком и без взаимной поддержки?

Нам представляется, что связь между Именем Божиим и молитвой глубочайшая, и кто подымает руку на первое, тот *необходимо* бьет по второй.

В молитве *призывается Бог*. Это — аксиома православного опыта, тот воздух, которым дышим и без которого сразу задохнулась бы наша душа. Этот неразложимо-цельный факт сердечной молитвы совершенно искажается, как только мы вставим искусственную преграду между призывающим и Призываемым, разделив нераздельное или слив неслиянное. Между тем Синод впадает сразу в оба заблуждения: сливает неслиянное и разделяет нераздельное.

В молитве *призывается Бог*, т.е. *призывается Сам Сущий Бог*, а не что-нибудь другое. Молитва обращена к *Богу*, и никто и ничто *заменить* Бога не может. Итак, существо молитвы в том, что она *обращена к другому*, ее первое условие — и выхождение молящегося "из себя", и обращение к Божественному Ты. Нет выхождения "из себя" и забвения своего, — *нет и молитвы*. Так что если нам описывают молитву как явление нашего сознания, мы просто не понимаем, что нам говорят. Это есть деревянное железо или квадратный круг.

Далее: Сущий Бог молящимся *призывается*, т.е. "зывается", "называется", "именуется" Если бы сердце наше не знало Имени Бога, то и призвать Его не могло бы. И зовет, призывает, именуется в молитве *Его Самого*, а не что-нибудь другое. Не свое представление "вызывает" и не умственный образ Бога созидает своей фантазией, а зовет и именуется *Самого Сущего Бога*. Сказать, что в молитве мы не именуем Самого Бога, это значит сказать, что в молитве мы Бога не призываем, — что есть очевидная ложь. Но если молящийся именуется Самого Бога, то Имя Божие объективно связано с самим существом Бога и отнюдь не поставляется только в связь в нашем субъективном представлении.

Синод вносит разделение в нераздельное Имя Божие вместо того, чтобы внести разделение туда, где оно действительно существует. Если нельзя отделить Имя Божие от Бога, то можно и должно внести разделение в различные виды *молитвы*. Молитвой мы обыкновенно называем и *душевное расположение* молящегося, и то *объективное религиозное событие*, которое с молящимся происходит. Первое, будучи необходимым условием второго, отнюдь не всегда им сопровождается. Мы можем

"расположить" свою душу к молитве и "устами" много раз призывать Бога, это вовсе не значит, что произойдет то таинственное и неизъяснимое прикосновение сердца нашего к Богу, которое в собственном смысле и называется молитвой, молитва может свершиться, а может и не свершиться. Если молитва остановится и замрет на одном душевном расположении и не дойдет до своего настоящего *духовного* "расцвета", *молитвы еще нет*. "Душевное расположение" только преддверие молитвы, а не она сама, преддверие, на котором застыл, обожествив его, протестантизм, а не самый храм, в коем незримо совершается реальное, бесконечно разнообразное по степеням и видам, *общение молящейся души с Богом*.

Но из того, что молитва не всегда свершается, следует, что *не всегда* сердце наше способно *призывать* и выговорить внутренним, сердечным языком *Имя Божие*. Так что сердечное *Именован*ие Бога, свершающееся в истинной молитве и *всегда дей*ственное (ибо Бог не только всегда слышит призывающих Его, но и помогает своей благодатью искренно и от души призвать Его), имеет место не во всякой молитве, а только в той, в коей молящийся шевелит не одними устами и не только душевно себя "располагает", но и *духом* своим истинно *обращается* к Богу и призывает его из глубины своего сердца. *Так что истинное разделение существует не между Именем Божиим и существом Божиим, а между человеческой душой и Именем Божиим, и разделение это уничтожается молитвой.*

VIII

Но разделив нераздельное, т.е. допустив отделение призываемого в молитве Бога от Бога Сущего, Синод сейчас же впадает в новое, горчайшее, заблуждение, сливая неслиянное и тем самым вводя совершенно антихристианский *идеалистический* магизм в молитвенное отношение человеческой души к Богу. Вдумайтесь только в то, что говорит Синод!

Он решительно отрицает, "чтобы и вне нашего сознания Имя Божие было тождественно с Богом, было Божеством". Это отрицание есть определенный тезис всех его имяборствующих теорий, и все "аргументы" приводятся им к защите этого тезиса. Итак, объективно, вне нашего сознания, в порядке онтологическом, Имя Божие не связано с существом Бога. Казалось бы, из этого тезиса вывод один, который мы только что сделали, а именно — в таком случае призывание Бога в молитве есть занятие совершенно пустое и безрезультатное: призываемое нами Имя Божие как объективно не связанное с Богом, не создает

никакого *реального* взаимодействия между молящейся душой и Богом, и наши молитвы, будучи всецело "явлением нашего сознания", *никакого отношения к Сущему Богу не имеют*. Синод ухитряется избежать этого вывода и сохранить *действенность* молитвы, но каким новым жесточайшим разрушением смиренного христианского существа!

Синод говорит: "*Мы не отделяем Его Самого (т.е. Бога) от произносимого Имени, Имя и Сам Бог в молитве для нас тождественны*. О. Иоанн советует и не *отделять их, не стараться* при молитве представлять Бога отдельно от Имени и вне его". Другими словами, мы своей волей *магически* должны создавать иллюзию *тождества, которого на самом деле нет*. По совету Синода, молящийся из субъективных материалов своего сознания должен строить умственный *угол Бога* или, иначе говоря, *кантовскую* регулятивную, но не конститутивную, идею высшего Существа и молитвенно разгораться перед собственным своим созданием, обливаясь слезами перед "высоким" идеалистическим своим *вымыслом*. Поистине это напоминает молитву "дыромолаев", приводимую Влад. Соловьевым в предисловии к "Трем разговорам": "Изба моя, дыра моя, спаси меня!" Разница только в том, что непросвещенные мужички имели перед собою все же *дыру*, т.е. какое-то примитивнейшее, но реальное *сообщение* с внешней действительностью. И через это "окошечко" из неисследимой неизвестности необъятного, для них чужого, но не вполне чуждого, мира могло пахнуть на них некоего *высшего* и "спасительного" "реальностью". Просвещенные же составители *Послания* замкнули дыру, сообщающуюся с внешним миром, и со строгостью истинных кантианцев сократили молитву до одного обращения к той индивидуальной коробке, в которой уединилось наше греховное эмпирическое сознание: "Изба моя, спаси меня!" Эта "изба" уединившегося сознания мыслится составителями *Послания* "без окошек, без дверей", т.е. без всякого выхода к Богу.

Когда в подобных идеалистических избах влачат тяжелое существование "узники духа", когда, наскучив собственной тюрьмой, они начинают биться головой о созданные ими стены, и в узких пределах индивидуального сознания разыгрывается истинная трагедия без-божия и без-бытийственности, где палач и жертва одно лицо, не узнавшее в себе образа Божия и не пожелавшее пойти по пути уподобления Богу, тогда всякий сторонний наблюдатель испытывает величайшую жалость, и слово осуждения замирает на его устах, ибо вид страданий всегда искупителен и удерживает укор. Но когда в этих идеалистических избах начинает "похрюкивать" самодовольство хорошо устроившегося

мещанина или развиваться идеалистическое культуртрегерство, и каждая избенка начинает дымиться серенькой магией совратительства, направленного на "малых сих", предназначенных войти в число *rogatum de grege kantiano* — тогда в стороннем наблюдателе возбуждается гнев и энергия живого противодействия. Но когда в роли насадителя идеалистического "избопочитания" является учреждение, которое — худо ли-хорошо ли, но стоит во главе Российского церковного управления, тогда охватывает глубочайшее недоумение и истинное смущение духа. Единственным извинением Синоду может служить лишь то, что он *поистине не ведает, что творит*, и благодаря своей непросвещенности, умственной и духовной, *просто не понимает*, в какую толь великого умственного отступления от Христа привело его неосмысленное борение с Именем Божиим.

Рекомендуя заниматься "молитвенной" магией "отождествления" Имени Божия с Богом, Синод, конечно, не ставит себе вопроса, какой же объективный смысл может иметь подобное молитвенное "кудесничество"? "Не стараться представлять Бога отдельно от имени" — это логически равнозначно: "стараться представлять Бога нераздельно от Имени". Стараться — значит делать усилие воли, напрягаться, психологически "нажимать". Но на что направлены эти усилия? На объективно существующую, хотя и закрытую дверь, о коей сказано: стучащему отворят? Нет, Синод самую наличность в нашей душе, хотя и закрытой, но объективно существующей, двери в царство Небесного Отца — отрицает. Двери такой нет, ибо призываемое нами Имя Божие, коим "стучится" сердце наше в небесные обители, как решительно утверждает Синод, объективно, "вне нашего сознания не тождественно с Богом и не есть Божество". Но в таком случае все "молитвенные" усилия воли, все попытки "представлять" то, чего на самом деле нет, отождествить то, что, в порядке объективном, разделено, — есть стучание головой об стену, а не христианское молитвенное стучание в объективно существующие, Богом сотворенные в нашей природе и кровью Господа нашего Иисуса Христа восстановленные двери реального вхождения нашего в истинное, а не номинальное богосыновство. Тут-то и происходит слияние неслиянного, совершаемое Синодом. Психологическим процессам "представления" несуществующего, по его мнению, единства между Богом и Именем Его и отождествления их Синод приписывает действенность, истекающую из их подлинного онтологического единства. И таким образом, субъективным процессам поставления в связь Имени Божия с Самим Богом приписывает мнимую "объективную значимость"

Но стучание головой о глухую стену есть знак отчаяния и предельной одиночества, и если Синод может ожидать от него каких-нибудь объективных результатов, то ясно, что результаты эти могут быть только магические, только человекобожеские. Человек из себя должен магически объединить, что объективно разделено, и сделать бога из того, что не есть Бог. Допустим, что при помощи темной силы это ему "удастся", и он впадет в самодовольную прелесть религии магического самоспасания. Какое отношение будут иметь эти ложные экстазы молитвенного солипсизма к Живому и Сущему Богу христианства? Ясно, что — отношение величайшего отступления и противления. Субъективистическая молитва, устанавливаемая Синодом, тем ужаснее, чем она напряженнее, и в пределе своем совпадает с горением адским.

Повторяем: мы решительно отказываемся верить, чтобы Синод сознательно стал проповедовать столь ужасное разрушение христианской молитвы. Грех Синода хотя и очень велик, но относится к другому, не столь тяжкому виду грехов. Мы думаем, что введен был Синод в борение с Именем Божиим, приведшее к лжеучению о молитве, не столько виной сердечного забвения основ православного богомыслия, сколько наивным *переговорам* к тем ложным теоретическим точкам зрения, которые были усвоены составителями *Послания* со школьной скамьи. Слишком понадеялись два иерарха и один преподаватель духовного училища на свою философскую просвещенность: "философия" сыграла с ними плохую шутку. Надломленная трость, на которую они грузно оперлись, проколола им руки и поставила их в пренеприятное положение. Этим самым мы подходим к окончательному ответу на вопрос: какая именно философия положена в основу *Послания*?

IX

После произведенного анализа молитвенного субъективизма, предложенного Синодом, эту философию мы можем очертить в немногих словах. Синод исходит из ложной, антихристианской антропологии, т.е. из такого учения о человеческой природе, которое решительно отвергает принесенную Спасителем благую весть нашего реального богосыновства и реальное вхождение во многие обители Небесного Отца. Синод исходит из чисто феноменалистической точки зрения на человеческое естество, по которой человек замкнут и безусловно ограничен сферой явлений своего сознания, по которой мир истинной "действительности", т.е. мир ноуменов, или "вещей в себе", отделен от человека не-

проходимой пропастью и столь абсолютно несоизмерим со всем "человеческим", что и мысль человека не может иметь никакого существенного отношения к этому "несказанному" миру, безусловно не подлежащему человеческому "именованию", вследствие чего, теоретически рассуждая, весь мир этот обращается в чистейшую проблематичность и в безусловное ничто. Конечно, Синод не может до конца договорить этой мысли. Ему приходится невольно остановиться на полдороге и, вспомнив о православном катехизисе, "выражаться" о том мире, как о чем-то реальном; но если всерьез примем феноменалистическую антропологию Синода, — все эти quasi "реалистические" выражения о мире Божественном превратятся в одну фразеологию, лишенную всякой внутренней убедительности. Те, у кого Синод позаимствовал просвещенное отрицание высших задатков человеческой природы и ее богоподобия, говорят совершенно правильно: "Кто сказал А, должен сказать и Б". Тот, кто разрушает богоподобие человека и внутреннюю соизмеримость между его наличной природой и его небесным Божественным призванием, тот тем самым разрушает все христианское богомыслие и становится адептом того агностицизма и того ложного "энкратизма" по отношению к Богу, которое неизбежно связано с "феноменализмом". Свою классическую форму, доведенную до предела, феноменализм получил в философии Канта, и вот с величайшим изумлением мы должны констатировать, что именно этой философией проникнуто все лжеучение Синода о природе человеческого сознания, положенное в основу *Послания*.

Это заставляет нас сделать два замечания.

Во-первых, нельзя не подивиться необычайной силе, с которой в годы предшествующие войне, утверждался в России германизм. Не только колонизовались пограничные области, не только на русской почве сооружались бетонные площадки для немецких пушек, не только высматривалось, вынюхивалось, захватывалось в России внутренними и внешними немцами все, что только возможно, — но и в области нашего религиозного самоопределения духовная сущность германизма сделала огромные завоевания, чему превосходным памятником (увы! одним из многих) служит разбираемое *Послание Святейшего Правительствующего Синода*. На прославление Имени Божия, родившееся в глубинном сердце русской религиозности, учреждение, стоящее во главе управления Русской Церковью, ответило провозглашением кантIANСКОЙ антропологии и, опираясь на нее, как на несокрушимую основу, начало бесславную и, к счастью, внутренне безрезультатную борьбу против Имени Божия. Первая схватка православного духа России с протестантским духом Германии про-

изошла в уделе Пречистой, и это было грозным вступлением в мировые потрясения.

Во-вторых, ложная философия, положенная в основу *Послания*, объясняет нам с достаточной удовлетворительностью, из каких умственных мотивов (о других умалчиваем) возникла вражда составителей *Послания* к прославлению Имени Божия, совершившемуся на старом Афоне. Феноменалистическая антропология *фатально и необходимо приводит к борению с Именем Божиим*. Можно даже существо феноменализма определить как *имяборчество*, т.е. как отрицание внутренней "открытости", доступности, именуемости, реальной достигаемости и умственной постижимости существа познаваемого нами и окружающего нас со всех сторон бытия. Опираясь на ложные теории и не входя в положительное богословское исследование вопроса, *Синод и не мог занять иной позиции, кроме той, которую занял*. Это отчасти смягчает вину Синода, ибо показывает, что основой его действий было умственное, теоретическое заблуждение, но, с другой стороны, как безмерно тяжка эта вина! Какую потерю *духовного разума*, какой беспробудный духовный сон обнаружили "кормчие" как раз в те годы, когда на Россию надвигалась пора величайших испытаний! Суд истории нелицеприятен, и тяжким наказанием для составителей *Послания* навсегда останется то, что, благодаря умственной и духовной своей непросвещенности, в час великого посещения России они оказались невольными слугами и бессознательным орудием *германского духа*.

Х

Теория молитвы, только что рассмотренная, представляется нам духовным средоточием и вершиной того умственного отступления от основ православного богомыслия, которое мы находим в *Послании* св. Синода. Все частные аргументы и все отдельные соображения, во множестве приводимые в трех *докладах*, на основании коих составлено само *Послание*, тоже не носят такого *основоположительного* характера. Ложным учением о молитве, логически и необходимо вытекающим из неправого *борения* св. Синода с святыней Имени Божия, Синод, сам того не ведая, посягает на самую душу православия; ложные аргументы, приводимые отдельными докладчиками в защиту своих "имяборческих" положений, скорее свидетельствуют об отсутствии в них *духовного разума*, с одной стороны, и достаточного светского просвещения, с другой, — чем о злой воле, прямо направленной против православного учения. Своими "аргументами" они наглядно показывают, что *мыслью самой по себе* они нисколько не интересуются, что им важно *наспех соз-*

дать иллюзию многочисленных оснований и что они не вникли в существо вставшего перед церковным сознанием вопроса, и потому их аргументы бегут какими-то недисциплинированными кучами, на бегу валяясь и рассыпаются от собственной своей слабости и оттого, что под ними *нигде* нет твердой почвы несокрушимой, церковной мысли.

"Аргументы", особенно изобилующие в Докладах, приложенных к Посланию, поражают зыбкостью своих определений, расплывчатостью, ненужными повторениями, неустойчивостью смысла и какой-то неуловимостью. Вместо кристаллов богословской мысли, дается липкая каша частных соображений, без логического начала и без логического конца, без твердой основы и без ясных отчеканенных выводов. Если начать разбирать эти аргументы со всей строгостью философского анализа, то в них нельзя было бы пропустить ни *одного слова*, ибо каждое понятие в них смещено, каждое слово сдвинуто с своего идеального места, и буквально каждая фраза *двоится* и отдает сразу *двойным* смыслом, т.е. двусмысленностью, и недостаточной церковностью, и недостаточной философской осведомленностью, так что докладчики одновременно ухитряются обороняться от возвышенной трудности церковного понимания *плоскостной* философией агностицизма и номинализма, а от подлинных и возвышенных трудностей философского мышления *пряуизмами* семинарского богословия. При таких свойствах своей мысли, докладчики, естественно, не могли спеться между собой, ибо нельзя по истине объединиться в ложных теориях, и в самых основных и ответственных пунктах *разошлись между собой*, формально и материально противореча друг другу.

Остановимся на аргументах наиболее типических и наиболее значительных и отметим в заключение расхождение между докладчиками, наиболее бросающееся в глаза. В аргументах докладчиков нет никакой системы и никакого порядка; поэтому да простит нам читатель, что и мы в нашем разборе должны будем метаться вслед за беспорядочной мыслью докладчиков, стараясь, впрочем, объединить все отдельные наши замечания целостностью и внутренней нераздельностью церковного почитания Имени Божия.

1. "Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет" — торжественно заявляется в Послании (стр. 285). Понятие имени "совершенно прикладное", говорит арх. Антоний (стр. 875). "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 (пись-

мо), или же только умопредставляемый, отвлеченно, субъективно мыслимый, но реально нигде вне нашего ума не существующий образ (идея)," говорит Арх. Никон (стр. 853-54), и, чтобы не было никаких сомнений, прибавляет: "Нет надобности делать исключения и тогда, когда речь идет об имени Божием" (стр. 854) и далее: имена Божии, "как сказано выше, ни материально, ни духовно не существуют, будучи в нашем умопредставлении необходимыми элементами нашего мышления" (стр. 861).

Положения совершенно ясные. И ни в ком, прочитавшем их, не может быть сомнения, что субъективистическая теория Милля, после погребения своего в светской науке XIX столетия, воскресает в XX веке в науке церковной, и что то, что проповедывалось нашей неверующей интеллигенцией 70-х, 80-х и 90-х годов прошлого столетия, то ныне проповедуется почтенными иерархами и даже св. Синодом. Оставляя на научной совести докладчиков и составителей *Послания* это чересчур запоздалое возвращение к точкам зрения, отброшенным даже более зрелым сознанием неверующих людей, я хочу обратить внимание совсем на другую сторону, а именно на зияющую пропасть между этим радикальным номинализмом Синода и другим торжественным его заявлением, сделанным им несколькими строчками выше.

"Имя Божие свято и достопоклоняемо", — говорит Синод. — Имя это Божественно, потому что открыто нам Богом (стр. 285). Сопоставьте эти два положения, и вы увидите полную невозможность признавать их вместе. Если имя Божие условно и номинально, как номинальны, по теории Синода, весь язык человеческий и все мышление человеческое, — то оно не Божественно и не свято, и быть таковым не может, ибо всякая условность "полагается" человеческой волей или человеческим разумом, творится и создается ими, — и потому по существу *относительно*, Божественное же не может быть мыслимо ни относительным, ни условным. Значит, если Синод в самом деле стоит за номиналистическую теорию имени вообще и Имени Божьего в частности, то он должен решительно отвергнуть "достопоклоняемость" и "Божественность" Имени Божия и, другими словами, решительно разойтись с Православием.

Но непоследовательность Синода идет еще далее. Он говорит не только о святости и достопоклоняемости Имени Божия, но и, *вынужденный* православным катехизисом, говорит об *откровенности* Имени Божия: "Имя это божественно, потому что открыто нам Богом". Но если открыто Богом, значит — не положено нами, значит — не есть наша умственная продукция, как хочет того номинализм Синода. Но если оно не есть наша умственная продукция и ни в каком смысле не создано нами, то

оно не может быть мыслимо ни как элемент нашего мышления, ни как его результат, "приблизительная номинальность — отвлеченность". Если Имя Божие открыто нам Богом, то это прежде всего значит, что Имя Божие есть не одна из многочисленных *данностей* нашего сознания, а *безусловный дар* свыше, открывающийся нашему сознанию не как нечто ему принадлежащее и им имеемое, а как некое непостижимое и непредвиденное *действие* Божественной щедрости, *разрывающее* мрак нашего эмпирического греховного сознания и всех категорий его *явлением* неизреченного и существенного света Самого Божества. Но действие Бога Божественно само в себе, и значит — Имя Божие, открываемое Богом и взятое в самом себе, не может иметь ничего общего с теми *дефектами* греховного человеческого мышления, увековечить и обожествить которые пытался номинализм. Имя Божие, открываемое Самим Богом, есть завет Бога с человеком и с тварью, а завет Бога с человеком (Ветхий и Новый) есть *откровение* Бога человеку, совершаемое Самим Богом, и потому Имя Божие равнозначно и равносильно откровению Бога, ибо открывается Бог в Имени Своем, и именуется истинно и подлинно лишь в откровении Своем. В Имя Божие человек входит как в завет, как бы "договаривающейся" стороной, спасаемой и благодатствуемой, а потому в Имени Божиим *только* *принимает* и *ничего не создает*. Человеческая активность лишь в искании и жажде Имени Божия, все категории его сознания и познания лишь в *движении* к Богу, в тоске по скрытому Лицу Его, но как только Бог открывается, сообщая животворное Имя Свое, всяческая тварь "замолкает", трепетно "богоприимствует", и когда Имя Божие окончательно открывалось воплощением Сына, человеческая природа в высшем и славнейшем своем явлении устами Пречистой Девы сказала: "Се раба Господня. Да будет мне по слову Твоему!".

Итак, Имя Божие, ровно в той мере, в какой *открывается* Богом (т.е. в мере *безусловной*), есть Божественное действие и по всем своим качествам *противоположно* относительным и немощным формам человеческого именования. Поэтому, либо Синод вместе со всем Православием будет исповедывать *откровенность* Имени Божия, и тогда он должен будет отказаться от внесения кощунственного номинализма в область имен Божиих ("Имя Божие есть только имя"), либо же, настаивая на своем тезисе, откровенно отказаться от всякой общности своей с *Откровением*.

2. Арх. Никон сам чувствует, что номинализм завел его чересчур далеко и — как бы испугавшись своих отрицаний — сам себя спрашивает: "Но ужели имена Божии суть только наши умопредставления о свойствах и состояниях Божиих, хотя бы и

ведомые нами из Божественного откровения?" И быстро создает "примирительную" теорию Имени Божия как особой умственной иконы. Он говорит: "Имя Божие, понимаемое не как простой звук, но как некое отображение Существа Божия, или, лучше сказать, свойств Его, есть некий, конечно, несовершенный, мысленный образ Божий, и ему, как *чудотворной иконе*, присуща некая сила Божия, как проявление того или другого свойства Божия" (стр. 860).

Отметим прежде всего необычайную изменчивость догматической мысли у почтенного иерарха. Если Имя Божие уподобляется им ныне *чудотворной иконе*, то оно уже не может мыслиться как простая номинальность, и ему сам арх. Никон начинает приписывать какую-то *реальность, подобную* реальности чудотворной иконы. Чудотворная икона существует в двойном смысле: и как реальность эмпирическая, и как реальность духовная. Если Имя Божие подобно чудотворной иконе, значит — оно действительно, а не номинально в двойном смысле: и в смысле эмпирического существования (в сознании человечества), и в смысле духовной реальности (как точка приложения Божественной энергии). Но ведь только что арх. Никон обезытийствовал имя вообще и об именах Божиих определенно заявил, что они "ни материально, ни духовно не существуют, будучи в нашем умопредставлении необходимыми элементами нашего мышления" (стр. 861).

Но перейдем к существу теории "имени-иконы". *Имя Божие может быть понимаемо как некое отображение Существа Божия*, говорит арх. Никон. В этом положении царит безнадежная неопределенность мысли, и все концы всех интересующих нас понятий спрятаны в мутную воду. Что это за *некое отображение*? Почему такая изумительная темнота мысли и выражения? Как можно говорить "некое отображение", когда *весь вопрос* и все разногласие и все волнение христианской совести именно в том, *какое* отображение Существа Божия налично в Имени Божиим? Словом "некое" арх. Никон поворачивается спиной к исследуемому им моменту догматического сознания и, вместо какого бы то ни было ответа, произносит неопределенную и решительно ничего не значащую *фразу*.

В самом деле, Имя Божие, как отображение Существа Божия, может быть мыслимо нами в двух диаметрально противоположных смыслах: в смысле отображения, *созидаемого Самим Богом* и человечеству лишь благодатно являемого, и в смысле отображения, *созидаемого* умственными средствами человеческого сознания. Эти два отображения между собой отличны, как небо и земля, как нерукотворный образ Самого Бога,

в Нем живущий и совершенно Его отображающий, и как тварное — самостоятельное, бесконечно-неадекватное постижение Бога в терминах уединенного и искаженного грехом человеческого сознания. В каком же из двух смыслов Имя Божие может быть названо "чудотворной иконой"? Ответ предпрещается самой постановкой вопроса. "Чудотворной иконой" может становиться лишь то отображение Бога, которое строится средствами естественного человеческого разума в его искреннем и благородном искании лица Божьего, а никак не имя Божие, как всецелое и безусловное действие Самого Существа Бога. Чудотворной иконой может быть названа, напр., философия Платона, в коей есть прямое впечатление божественной силы и некое изливание дара, идущего свыше, почему св. Иустин и называет Платона *χρῑστῖανος* про *Χρῑστου*, а Климент Александрийский "боговдохновенным", *θεοφοροῦμενος*. Имя Божие, как отображение Существа Божия в Самом Боге — есть уже не икона, а нечто безмерно большее, не точка приложения Божественной энергии, а сама энергия *in actu*, в ее премирной Божественной славе и (по отношению к человечеству) в благодатном и неизреченном ее *богоявлении* (теофании). И, конечно, действительно достойная Бога, внутренняя и безусловная цель Откровения есть священное и страшное Имя Божие в его существе, т.е. в его премирной славе и в неизреченных глубинах его Божественных свойств, а не отсветы и зарницы Имен Божиих, благодатно озаряющие снежные вершины человеческой мысли и превращающие "рукотворные образы" человеческого сознания в "чудотворные иконы".

Таким образом, в спасительном, искупительном и существенном приобщении человечества к Имени Божию *есть* сфера явлений, которая может быть уподоблена браку в Кане Галилейской, — в которой вода человеческого именованья претворяется в вино чудотворных списков Божьего Имени, но эта сфера не сама Божественная область неприступного света Имени Божия, а лишь космическая и историческая область явлений преобразующей и целительной силы Имени Божия. И как невозможно отрывать ветви от ствола, не умерщвляя их, так невозможно отрывать эту *подчиненную* сферу явлений от того Божественного *корня*, который ее питает, живет и держит. "Я есмь лоза, а вы ветви", сказал Тот, в Ком обитала "полнота Божества телесно", т.е. полнота и неприступного света Имени Божия, — "кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете *делать* ничего" (Иоан. XV, 5), и подобно тому как чудотворные иконы стали возможны только потому, что "Слово плоть бысть" и без совершенного воплощения Бога бес-

смысленны, так и сфера Имен Божиих, понимаемых как "чудотворные иконы", возможна только потому, что *есть* над ней само Божественное Имя Божие, благодатно человечеству *открываемое*, и без него превращается в простую метафору и в пустую словесность.

3. Насколько докладчики не смущаются играть священной-шими и глубочайшими понятиями (именованиями) Божественного Откровения, показывает следующий пример из рассуждений арх. Никона. Желая побить своей ученостью "простоту людей, не знающих законов логики и не умеющих разобраться в отвлеченных понятиях" (стр. 864), т.е. простоту афонцев, арх. Никон говорит, что еврейское слово *имя* употребляется в различных смыслах, но по преимуществу означает славу: «Из всех этих значений чаще всего "имя" употребляется в отношении к Богу в смысле слава, да и самое слово *шем* можно рассматривать, по мнению гебраистов, как производное от глагола *шемаг*, что значит *быть высоким, служить знаменем или знаком*» (стр.865).

Диву даешься, до какого ослепления доходит упорствующая мысль имяборствующих! Сам арх. Никон нападает на тождество, которое должно было бы его окончательно сразить, именно на тождество *Имени Божия* и *Славы Божией*, и вместо того, чтобы прозреть и испугаться своего кощунственного номинализма, он и глубочайшее, таинственнейшее и вполне определенное учение Библии о славе хочет свести к тем же номиналистским банальностям и к той же плоскости обыденного позитивизма, каким проникнута вся его спешно созданная "теория" имени.

Неужели можно допустить, что арх. Никон, столь учительно и властно настроенный, не знает, что Библия пронизана с книги Бытия до Апокалипсиса неизреченно таинственной, беспредельно глубокой, поистине "озаряющей смыслы" онтологической мыслью о славе? Неужели он не знает, что в христианской литургике, в песнопениях, в аскетической литературе, в житиях святых, у величайших из христианских поэтов священное имя слава сверкает такой многоцветной радугой величайших и предельных озарений, перед которой меркнет слава всех других имен человеческой речи? И неужели так сильна над ним власть протестантской науки, совершенно закрывающей понимание Библии, что он видя не видит, слыша не слышит и читая не разумеет?

Здесь не место входить в рассмотрение библейского учения о славе. Я только двумя-тремя выписками очерчу пропасть между тем, что говорит Откровение, и тем, чему учит нас один из докладчиков. Для арх. Никона священное имя слава только метафора, цветистый оборот речи, ныне окончательно вывет-

рившийся и потерявший свой смысл вроде: "Ваше сиятельство", "Ваша светлость" (стр. 864).

Откровение же говорит о сем так.

На Тайной Вечери, после слов: "мужайтесь: Я победил мир", "Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира. Я открыл Имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира". И далее: "И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них" — "И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино". "Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира".

Сопоставьте эти слова Евангелия со словами апостола Павла: "Мы... проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы" (1 Кор. II, 7-8). И еще: "Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа". (Русский перевод, одобренный св. Синодом, здесь ослабил и исказил мысль апостола, которая в подлиннике еще определеннее и сильнее: *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαταλύμενοι προσώπῳ τῆν δόξαν Κυρίου κατοπτρίζομενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπο δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπο Κυρίου Πνεύματος* (2 Кор. III, 18).

Арх. Никон ничего не понимает и ничего не принимает ни в этих, ни в других подобных словах Откровения, и поэтому не может не показаться особенно знаменательным, что именно в этих местах и как раз по поводу предвечной славы Имени Божия апостол Павел дважды предостерегает о покрывале на сердце. Вслед за первыми словами о сокровенной премудрости Божественной славы он говорит: "Мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога... Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно" (1 Кор. II, 11, 14). А непосредственно перед вторыми словами о славе апостол говорит: "умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается не снятым при чтении Ветхого Завета, п.ч. оно снимается Христом" (2

Кор. III, 14). Не протестантской наукой, а Христом, не надмившейся полуученостью "гебраистов", а живым Христом *Откровения*. Слава Имени Божия — *безумие для душевного человека*, и он скорее признает бессмысленные и внутренне противоречивые теории крайнего номинализма и феноменализма, сойдется с Миллем, Юмом и Кантом, только бы не перейти к *духовному* пониманию и остаться с тем "покрывалом на сердце", которое одно только может спасти от страха и трепета перед Именем Божиим.

4. В *Послании Синода* говорится: "допускать (вместе с о. Булатовичем), что самым звукам и буквам Имени Божия присуща благодать Божия (стр. 288) или (что в сущности то же самое), что Бог нераздельно присущ Своему Имени, значит ставить Бога в какую-то зависимость от человека, даже более: признавать прямо Его находящимся как бы в распоряжении человека. Стоит только человеку (хотя бы и без веры, хотя бы бессознательно) произвести Имя Божие, и Бог как бы *вынужден* быть Своей благодатью с этим человеком и творить свойственное Ему. Но это уже богохульство! Это есть магическое суеверие, которое давно осуждено св. Церковью" (стр. 279).

Мы уже видели, что истинное магическое суеверие проповедуется Синодом в его теории молитвенного субъективизма, когда молящийся по совету Синода должен производить магические акты отождествления неподлинного Имени Божия, кроме человеческого сознания нигде не существующего, с *Самим Сущим Богом*. По пословице с "больной головы на здоровую", Синод пробует ныне свой страшный грех магического суеверия найти в православном исповедании премирной славы и Божественности Имени Божия. Но есть ли хоть тень каких-нибудь оснований у Синода?

"Допускать... что Бог нераздельно присущ Своему Имени, значит ставить Бога в какую-то зависимость от человека". Но мы спросим: допускать, что Бог нераздельно присущ *вину и хлебу*, пресуществляемым в Тело и Кровь Господню за каждой обедней, — не значит ли это ставить Бога в зависимость от человека? Между св. Дарами и Именем Божиим существует изумительный и существенный *параллелизм*. Сила и свойства как св. Даров, так и святейшего Дара Имени Божия — совершенно *объективны*, и ни от каких субъективных условий, ни от какой человеческой душевности не *зависимы*. В силу этой самой независимости, коренной и Божественной, и получается та видимая "зависимость", которой напрасно искушается Синод, грубо ее толкуя и не разумея тонкой силы вещей духовных. Именно потому, что Имя Божие, так же как и Кровь, и Тело Господни — есть безусловный дар, и ни в какой степени не

есть оно *данное* человеческого сознания, ни одно из его *созданий*, именно поэтому Имя Божие, так же как св. Дары, *доступно* каждой душе и *открыто* перед всяким сознанием, *независимо* от его нравственных и душевных свойств. Отсюда *возможность* злоупотребления. И если Синод под "зависимостью" понимает, что Имя Божие именно *своей объективностью* становится *открытым* перед злой человеческой волей и, благодаря своей *онтологической* независимости от ее хороших свойств, попадает как бы в эмпирическую зависимость от ее дурных устремлений, то ведь эта зависимость совершенно подобна "зависимости от человека" св. Даров. Тела и Крови Господней можно причащаться *недостойно*. Больше того: из молитвы перед принятием св. Тайн явствует, что можно *поведать тайну врагам*, и мы знаем, что в истории бывали самые мрачные злоупотребления этими возможностями (черные мессы). Но эти возможности только подчеркивают *безусловно объективный характер таинства Евхаристии* — и больше ничего.

Синод прямо заблуждается и вводит других в заблуждение, не различая двух видов "зависимости". Имя Божие находится в зависимости от человека, поскольку может быть призвано *недостойно*. Но оно может быть призвано недостойно только потому, что сила и свойства его не полагаются призыванием достойным, а присущи ему совершенно независимо от призывания всякого (и достойного, и недостойного). Возможностью недостойного призывания и исчерпывается вся "зависимость" Имени Божия от человека. Эта *зависимость отрицательная*. Но слово "зависимость" имеет и положительный смысл: зависит от нас то, что находится в нашем распоряжении, над чем мы имеем *власть*, что нам *повинуется*. Синод совершенно обходит вопрос, в каком отношении находится православное исповедание объективной силы Имени Божия к идее этой положительной "зависимости". Если бы он задал себе этот вопрос, все мнимые трудности сразу рассеялись бы. Подобно тому, как недостойно причастившийся Крови и Тела Господня подвергается объективному действию св. Даров, *но только в суд и в осуждение*, подобно этому и недостойное призывание Имени Божия становится карою для того, кто его призывает, и если призывание исполнено коварства и злобы, то объективная сила Имени Божия обращается на него губительным и карающим действием. "*Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает*", говорит апостол. Имя Божие так же *ограждено* своей Божественной силой от человеческого поругания, как и св. Дары. Поэтому магически использовано оно быть не может, и если к нему подходят магически, то получают от него не спасительные и благодатные силы, а "суд", который может быть последним осуждением и сравнительно легким наказанием, о коем повествуется в Деяниях. Любопытно, что этот разительный случай, в коем говорится определенно об *объективно* присущей

Имени Иисуса Божественной силе, составители Послания и докладчики ухитряются вопреки всякой логике толковать номиналистически.

В Деяниях говорится: "Некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует. Это делали какие-то семь сынов Иудейского первосвященника Скевы. Но злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, — и Павел мне известен, а вы кто? И бросился на них человек, в котором был злой дух, и, одолев их, взял над ними такую силу, что они, нагие и избитые, выбежали из того дома" (XIX, 13-16).

Что же это значит? Это значит, что недостойно призванное Имя Господа Иисуса обрушилось на семь сынов Скевы карою — т.е. проявило над ними свою Божественную силу суда и вразумления, с той мерой милосердия, которая соответствовала их небольшому греху. Чрезвычайно характерно, что рассказывает Деяние о последствиях этого случая: "Это сделалось известно всем живущим в Эфесе Иудеям и Эллинам, и напал страх на всех их, и величаемо было Имя Господа Иисуса". Другими словами, все Иудеи и Эллина, услышав о каре, постигшей семь сынов Скевы, — вразумились, устрашились, "и величаемо было Имя Господа Иисуса". Синод же, в полном своем составе, из того же самого случая почерпает номиналистическое унижение Имени Господа Иисуса.

5. В связи с только что затронутым пунктом стоят практические обвинения, направленные Посланием и особенно докладчиками против православного учения об Имени Божием. "Не менее опасными выводами грозит новое учение и для самого подвижничества... Иной неопытный подвижник и совсем забудет, что эта молитва (Иисусова) есть обращение к Кому-то, и будет довольствоваться одной механикой повторения, и будет ждать от такого мертвого повторения тех плодов, какие дает только истинная молитва Иисусова" (стр. 280). То же говорит арх. Никон (стр. 868), и еще пространнее арх. Антоний (871).

Обвинение это ни на чем не основано. Никто из исповедников Имени Божия не говорит "о механике повторения" или о каком-нибудь самомалейшем ослаблении того *подвига*, который составляет существо монашеской жизни. Заговаривая о необходимости веры и смирения, докладчики переводят разговор в другую плоскость, не видят огромной трудности своего собственного положения: ибо зараз обнаруживают неверие в Имя Божие и двойное несмирение: и перед Богом, и перед людьми. Перед Богом, потому что не смиряют душ своих перед богооткровенной

Истиной, перед людьми — потому что и *Послание*, и *Доклады* проникнуты крайним *высокомерием* и *нагменностью*. Смирение есть смирение, т.е. совершенно определенное *духовное* качество, и вот этого качества нет ни на йоту ни в самом *Послании*, ни в приложенных к нему *Докладах*. О смирении больше всех говорит арх. Антоний, но именно его доклад, особенно отмеченный отсутствием какой бы то ни было богословской мысли, весь соткан из желчи и темного, непросветленного гнева.

Если же оставить сторону *морально-духовную* и подойти к вопросу об отношении веры и смирения к Имени Божию по существу, то здесь все ясно, как Божий день, и никаким недоразумениям места нет. Подобно тому, как св. Дары принимаются "во исцеление души и тела", только при соответствующем расположении души и духа причастника, подобно этому и Имя Божие раскрывается в спасительном и таинственном своем действии только призывающим его в вере, в смирении, в любви и надежде. Дар не творится оттого, что его принимают, "*всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов*" (Иак. I, 17), и Имя Божие, как дар совершеннейший, всецело нисходит свыше, но приниматься достойно и спасительно он может лишь при известных духовных условиях, и силу этих условий (достойного приятия дара), в коих умещается вся лестница христианского подвига — и вся бесконечность ступеней различной чистоты и святости приемлющих — нельзя смешивать с *благодатной евхаристической сущностью* самого Дара, исходящего от Отца светов. Молитва Иисусова приносит плоды в *восемьдесят* и во *сто* крат, в зависимости от условий *душевной* *лочки* и *духовного подвига* приемлющих семена Слова. Но от этих условий зависят только *размеры плодов*, *сущность же Божественного Имени*, в ней *призываемого*, есть *всецелая энергия Божия*.

Одна "*механика повторения*" может дать в результате одну "*механику*" *сердечного окаменения*, т.е. то *бесчувствие*, которое не дает возможности даже *укорениться* Божественным семенам и раскрыть свое спасительное действие. "*Механика повторения*" есть величайшая *духовная ложь* и опасность, равная *механическому приобщению* св. Дарам — но ведь о *механике повторения* Имени Иисуса никто из исповедников Имени Божия не говорит. У о. Булатовича встречается *грубая мысль*, столь смутившая арх. Антония: "хотя и не сознательно призовешь имя Господа Иисуса, то все-таки будешь иметь его в имени Своем со всеми Его Божественными свойствами" (878). Но ведь между *несознательностью* и *механикой* нет ничего общего. Глубины бессознательности — это глубины *неисповедимой* *человеческой души*, созданной по образу Божию. Мы знаем, что очень часто человек в своих бес-

сознательных свойствах и в "тайных вздыханиях сердца" бывает бесконечно выше, глубже и чище своего сознания. Мы знаем, что нередко в глубине бессознательности у человека теплится вера в Бога и тоска по правде Его, когда все сознание его заполнено враждой против Бога и убежденным отрицанием Его. Поэтому, если и несознательно призовешь Имя Господа Иисуса, если сердце тайным движением и по темному инстинкту потянется ко Христу и заставит уста призывать спасительное Имя Его, в то время как сознание, увлеченное потоком и суетой жизни, будет обращено совсем на другое — и тогда милосердный Господь может особенно явно коснуться призывающего Его несознательно и через несознательность его просветить Своим светом и его сознание. И тогда *сознание будет спасено бессознательностью*. Христианство нигде не учит, чтобы спасало только одно сознание. Бессознательность может быть спасаема сознанием, — но и сознание может быть спасаемо бессознательностью, подобно тому как жена неверная освящается мужем верным, и муж неверный освящается женой верной.

Мы разобрали несколько "аргументов" составителей *Послания* и *Докладов* из наиболее центральных и относящихся к существу — и увидели, что при ближайшем рассматривании они оказываются сотканными либо из сплошных недоразумений, либо из прямых искажений богооткровенного учения. Этот разбор можно было бы продолжать почти без конца, потому что в *Послании* и в *Докладах* нет буквально ни одной строчки, не вызывающей самых глубоких недоумений. Как мы сказали уже: все в них зыбко, неопределенно, неустойчиво, многосмысленно, и все противоречит и букве, и духу Божественного Откровения. И чрезвычайно важно и характерно, что докладчики в центральном пункте разошлись между собой, и на вопрос, что же такое Имя Божие, дали совершенно различные ответы. Для наглядности приведу эти ответы в двух столбцах.

В тексте *Послания*
говорится:

"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 богоульно), ни *Божеством*, потому что оно не есть и энергия

Г. Троицкий так резюмирует
православное учение
в конце своего доклада:

"Имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия и притом по его объективной стороне, т.е. в смысле *открытия* истин человеку, есть вечная и неотделимая от Бога энергия Божия, воспринимаемая людьми лишь настолько, насколько допускает

Божия" (стр. 285).

это их тварность, ограниченность и нравственное достоинство.

К употребляемому в таком смысле слову *имя* приложимо наименование *Божество*" (стр. 906-907).

Итак: *Имя Божие не есть энергия Божия и есть энергия Божия. Имя Божие не может быть называемо Божеством и может быть называемо Божеством.*

К такому чудовищному разногласию между собой пришли составители *Послания*, и уж это одно есть достойное наказание за их неправое и нечестивое борение с Именем Божиим.

Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия»¹

I

С болью сердца, с муками души издаю я великое искушение, попущением Божиим постигшее Св. Гору и ея, — по видимому, только русских — насельников... Что сие значит? Восторгается ли враг Церкви, или же смирение иноческое победит его?..

Вот что особенно страшно: сатана, досель трепетавший пред именем Господа нашего, как именем Того, Кто сокрушил его державу, теперь построил искушение около сего имени и сеет вражду — да еще какую! — между исповедающими Господа, посвятившими себя всецело служению Господу, ради Господа отрехшимися от мира и всего, яже в мире... Какова дерзость! Но каково же и ослепление тех, кто поддался сему искушению! Неужели так оскудела духовная жизнь современных подвижников Афона, что не замечают они козней искушителя? Страшно за Церковь, которой нешвенный, Боготканый хитон хотят разорвать...

В чем дело?

Явилось учение, доселе Церковью нерассмотренное, а потому и в ея вероизложениях — ни положительно, ни отрицательно не сформулированное, кратко оно выражается в трех-четырех словах: «Имя Божие есть Сам Бог». И только. В подробном изложении оно уже говорит, что всякое имя Божие, всякое слово Божие, все откровение Божие, всякая молитва, к Богу обращенная, всякое исповедание имени Божия — есть Бог...

© Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева). Архив священника Флоренского. Статья арх. Никона была опубликована: Церковные Ведомости, № 20 — М., 1913. — С. 853—869

¹ Называет Имя святейшим, а немного далее говорит, что оно есть «условное» слово, «необходимый для ума нашего условный знак», «реально вне нашего ума не существующий образ (идея)», почти то же, что в геометрии идеальная точка, линия, круг, в географии — экватор, меридиан и под.» (853-4). «Такова — гов^{орит} Никон, — Его сущность». Итак, сущность имени — в его ирреальности, условности; фиктивность его существенное свойство. «Реально — ни духовно, ни материально имя само по себе не существует», — «само по себе», — т. е. «вне человеческой субъективности» (854). Если так, как же называть святейшим. Явно, что это или привычная для семинара риторика, или Иудино целование. Поэтому все дальнейшее, сказанное на ст. 852 о трепете сатаны пред именем — пустословие.

Темно, неясно, непонятно все это для человека, особенно для простеца². Но сие учение уже выдается как «догмат»: автор книги, в которой впервые появилось оно, схимонах Иларион, так и говорит, что он «поставил этот догмат в таком виде, в каком он не встречается нигде, кроме о. Иоанна Кронштадтского». Но о. Иларион утверждает, что этот догмат якобы всегда содержался и содержится Церковью, но доселе был как бы сокрыт.

Чтобы правильно судить о сем якобы сокровенном догмате, должно помнить, что все догматы, несмотря на всю их таинственность и непостижимость для ума нашего, тем не менее *никогда не противоречат законам нашего разума*³. Непостижимость еще не есть логическое противоречие. Например: Бог троичен в Лицах, но един по существу, — вот догмат. Противоречит ли он разуму? Он непостижим для нашего ума, но законам разума не противоречит, ибо содержит в себе *две истины — разные, но взаимно не отрицающие одна другую: одна — единство сущности Божества, другая — троичность Лиц*⁴. Так нас учили в православной догматике⁵. Вот

² Сколько тут и семинарско-фарисейского высокомерия, и рационализма. «Для простеца», — словно сам-то Никон далек от «простецов» по своему развитию! Какая самоуверенность, что обрывки семинарских знаний возвышают над простецами... Пусть бы Епископ сказал: «сколько темного для рационалиста!», или «сколько темного для ч^ловека, погрязшего во грехах!», или «для не стяжавшего Духа!» А то: «для простеца»!

³ 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.

⁴ Если в самом деле истина единства и истина Троичности суть истины разные, то тогда неизбежно признание существенности лишь одной из них и вторичности — другой. Тогда неизбежно получается либо саввелианство (если признать первичной истину единства), либо трифеизм (если признать первичной истину Троичности). Но эти истины суть истины равно-важные, равно первичные, то получается антиномия, и они противоречат друг другу, — хотя бы даже тем, что каждая из них первая. Но Никон, как и вообще многие, — трифеист, потому-то ему все ясно.

⁵ «Нас учили» такие же рационалисты, как и Никон; но то правда, что мистика отвратительна этому рассудочному складу всей духовной школы. По своему Никон прав в том, что противоречит учению об Имени... не «православной догматике», конечно, а «нас учили».

почему⁶ все догматы⁷ принимаются разумом, когда он смиряется пред тайнами Божественного откровения. Но в новом учении имеется логическое противоречие.

Что такое имя вообще, как мы его понимаем?⁸

Имя есть условное слово, более или менее соответствующее тому предмету⁹, о коем мы хотим мыслить; это есть необходимый для нашего ума условный знак¹⁰, облекаемый нами в звуки (слово), в буквы (письмо) или же только умопредставляемый, отвлеченно,

⁶ А, «вот почему» принимаются! Т. е. разум приемлет лишь то, что ему не противоречит, — свое же достояние. В чем же тогда подвиг веры?

⁷ Даже «все догматы»! Но в чем же «разум смиряется пред откровением»?

⁸ Ставится вопрос правильный и ребром. Это заслуга Никона, честь ему и слава, что он «обнажается» и являет откровенно и смело свой позитивизм. Но жаль, что он не определяет кто это «мы». «Мы», т. е. Никон и прочие духовные позитивисты. Простите, мне это просто безразлично. Если бы сказал: «как Св. Писание», или «как свв. оо.», или хотя бы «как философы славные» понимают, — другое дело. Но что же мне за дело до невежественного понимания какого-то Никона, теперь даже не епископа, в каноническом смысле, ибо, с позволения сказать, он не имеет своей епархии, а просто патается по свету. Совершенно незаконно он и в Синоде, ибо, если толкуют Синод как малый Собор, то Никон никакой паствой, даже фиктивно, не уполномочен быть на этом соборе. «Мы» — это величественное «я», — и только.

⁹ Если имя есть «более или менее» [выписка карандашом] условное нечто и слово (в позитивист. смысле), то как же оно может «соответствовать» предмету, реальности? Если они существенно различны (одно — реальность, а другое — мнимость; одно — всецело вне нас, другое — только в нас; одно — сущее, другое — лишь мыслимое и т. д.), то как же можно говорить о каком бы то ни было соответствии, хотя бы даже «более или менее»? Может ли соответствовать нечто тому, что ни в чем не сродно ему? Если имя — только «условное слово», то все процессы нашей [«...го познания» — зачеркнуто] мысли, выражаемые словом, суть только субъективное нечто, абсолютно субъективное, ничему не соответствующее и ничего не выражающее. Тут невозможно никакое «более или менее»...

¹⁰ Противоречие! Если знак может облекаться в звуки» или «в буквы», то он — нечто и сам о себе. Если же он не есть что либо сам о себе, то и облекаться ни во что он не может, а есть только звуки или только буквы — [далее вписано карандашом] — голые звуки и буквы, ибо они реальность во всяк^{ом} смысле, а имя ирреально.

субъективно¹¹ мыслимый¹², но реально вне нашего ума не существующий образ (*идея*)¹³. Без такого знака наш ум был бы не в состоянии приблизить к своему пониманию¹⁴ тот предмет, какой мы разумеем под тем или другим именем¹⁵. Наш дух, сам по себе, вне тела, может быть, в таких именах и не нуждается; но теперь, пока он заключен в телесный состав, он иначе и мыслить не может, как умопредставляемыми образами, идеями, словами, именами¹⁶. Обычно,

¹¹ Как будто "отвлеченно-субъективно" невежество! А паче сего тщеславие учеными словами, смысл коих не ясен пишущему.

¹² Если он может быть мыслимым, значит, он есть нечто и сам о себе, т. е. вне нашего ума. Если же он не есть что-либо и сам о себе, если все бытие его исчерпывается тем, что есть мысль, то незачем и говорить о нем, — незачем говорить «мысль о том-то» и достаточно говорить «мысль», «такая-то мысль», т. е. чисто субъективная, коей ничто не соответствует.

¹³ Что это? Невежественное пользование высоким термином «идея»? Или открытое примкнутие к школе английского сенсуализма?

¹⁴ Но почему же условный, вне ума не существующий знак может приблизить к уму нечто такое, что уже не в уме и даже вовсе не в уме, а вне его? Всякое приближение происходит в силу промежуточного деятеля, среды и т. п., и соприкосновение совершается в точке равно принадлежащей сближающимся бытиям. Если же есть, с одной стороны, сферы «предметов» вне ума, а с другой — сфера ума и его мыслей, и нет ничего общего, равно участвующего и в той, и в другой сфере, то что же сближает их, как совершается сближение и почему убеждаемся мы, что оно происходит?

¹⁵ Итак, есть: а) предмет, б) наше разумение его и в) имя. Теперь, если имя, как сказано, есть «образ, отвлеченно мыслимый», то что такое имя предм<ета> и что такое разумение предм<ета>? Очевидно, у Никона они находятся в полном и безразличном тождестве. Или «разумения», или «имя» упоминаются им всуе.

¹⁶ Опять. Эти «образы, идеи, слова, имена» — что они? Если это лишь субъективн<ое> нечто, то что значит «иначе мыслить не может»? Они и суть мысль. Если же они — содержание мысли, но не сама она, то, что мыслится, то неизбежно различать их от акта мысли, и, тем самым, встает вопрос: «что суть они сами по себе, сами о себе?» Тут уже нельзя отделяться словами: «Ни матер<иально>, ни духовно не существует», хотя бы даже нам они давались лишь в акте мышления. Но в акте мышления они нам лишь являются, вообще же суть сами в себе.

имя указывает¹⁷ нам какие-либо свойства¹⁸ предмета, приближаемого¹⁹ к нашему мышлению, но повторяю: реально — ни духовно, ни материально имя само по себе не существует²⁰. Это почти то же, что в математике идеальная точка, линия, круг; в географии — экватор, меридиан и под. Таково значение имени для нашего мышления, такова его сущность²¹.

Возьмем другое слово, входящее в формулу нового догмата: «Бог». Самым главным, как бы²² всеобъемлющим признаком сего понятия в нашем христианском смысле является всесовершенная духовная личность²³. Так и в православном Катехизисе говорится, что Бог есть Дух, духовная личность, Дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный,

¹⁷ Имя «указует» на свойства. Но тогда, — когда же свойства нам открываются? Когда они не только указуются, но и усматриваются. Полагаю, что имя не только указывает [вписано карандашом] на свойства, но и дает, открывает, являет нам свойства.

¹⁸ Известны ли нам свойства предмета? Если нет, то как на них можно «указывать»? Если да, — то где и когда они становятся известными и как это знание (не указание на них, а самое знание их) запечатлевается.

¹⁹ Пустые слова! Для разума, замкнутого в чистую субъективность, не может быть и речи, что «предмет приближается» к мышлению. Это ворованные выражения, понятные и осмысленные лишь при признании, что имена суть реальности и что ими и в них, как в своих энергиях, предмет приближается к мышлению.

²⁰ Но если имя «не существует», как же можно «верить во имя»? Верят во что-нибудь реальное, а не в субъективные порождения [нашего — зачеркнуто] собственного же ума. Если даже признать выражение «верить во имя» метафорой (но какой ужас: Епископ считает требование Господа за метафору!), то остается непонятным, каков смысл сей метафоры. Неужели же Господь употреблял бессмысленные слова? А они должны быть признаны таковыми, коль скоро Имя не есть реальность.

²¹ Как раз наоборот!

²² По мнению [Никона — зачеркнуто] Троицкого же (стр. 282), «как бы» уничтожает суждение, в которое оно включается. Значит, сам Никон хочет уничтожить свое суждение? — Нет. Значит, «как бы» не уничтожает суждения, а лишь вводит в него признание некоторых, еще не обследованных черт, которые не нарушат целостности суждения, но лишь осветят его по-новому. [Карандашом]: «Как бы» — это складка на платье, сделанная взапас... Как бы — яко — яко.

²³ И воистину слово «личность» в отношении к Богу должно употреблять весьма осторожно, ибо оно не только личность, но и триличность, т. е. нечто совсем рассудочно невместимое, вопреки утверждению Никона (прим. 7). Личность, которая имеет три личности, — это едва ли под силу «разуму», хотя бы и не «простеца», но учившегося догматике, каковым является в собственном сознании Никон.

всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседозволенный, всеблаженный. Все другие признаки сего понятия объединяются в основном понятии личности — Духа. Этот признак должно иметь в благоговейном внимании всегда, когда мы произносим слово «Бог»²⁴.

И вот, при соединении двух, сейчас рассмотренных нами слов «имя» и «Бог» в одно предложение, в одну мысль, как это видим в новом догмате, является явное логическое противоречие одного понятия другому²⁵: «имя», как идея, мысль — нечто реально — ни материально, ни духовно не существующее²⁶, а «Бог» есть реальнейшее существо, самобытная сущность, основа всякого реального бытия и притом — повторно — всесовершеннейшая личность. Ясно, тут само собою выходит такое умозаключение: нереальное (имя) есть реальнейшее Существо, всесовершеннейшая Личность²⁷.

Такого логического противоречия и взаимного отрицания двух понятий наш разум, как отображение разума творческого, принять не может²⁸.

Защитники нового догмата говорят, что имя Божие неотъемлемо от Бога, что каждый раз, когда мы произносим имя Господа, то разумеем или призываем именно Его Самого, а не отвлеченную идею, уопределяемый образ²⁹.

²⁴ Но надо «иметь» в не менее «благоговейном внимании» и многое иное, без чего соединение (см. далее) слов «имя» и «Бог» действительно может быть неприемлемым. Иметь же только этот признак («личность») — это значит смотреть на Ивана, когда указывают на Петра. Да кроме всего, смысл имбеорческого агностицизма есть порицание Личности Божией.

²⁵ Ишь чем пугает. А уж если пугается всерьез, то снимай сан, отказывайся от всякой религии и читай себе Лесевича.

²⁶ См. 20.

²⁷ Во-первых, это глупо (см. ранее), а во-вторых в Боге вообще со coincidentia oppositorum.

²⁸ Хотя этого и не требуется в данном случае, но, если бы и требовалось, что же тут недопустимого? А «совершенный человек» и «совершенный Бог», «неслиянно» и «неразлучно» принять Никон может? А «вид» хлеба и «существо» Тела — может? И т. д.? [Дополнено карандашом: Дева и Матерь?].

²⁹ Конечно. А точнее сказать: всякий раз как мы призываем Имя Божие, мы ставим себя в онтологическое отношение к Богу. Но какое именно — это будет зависеть от того, как именно мы призываем. Нет и быть не может просто призывания без тех или иных мыслей, чувств, намерений и т. п. Призывание Имени в этом смысле не всегда равно себе, ибо есть точка касания нашего к Богу, а точка эта определяется целым рядом [внизу страницы карандашом: что такое предмет и что такое слово?] условий. Выражаясь лингвистически, скажем, что лишь фонема и морфема имени приблизительно тождественны всегда, семема же его может получать весьма различные наслоения. Но, хотя бы мы даже хулили Имя, а не призывали, — конечно, мы призываем

Но тогда зачем же ставить логическое ударение на слове «имя», зачем как бы подчеркивать это слово? Зачем настаивать на имени тогда, когда разумеем Его Самого?³⁰ Невольно приходит на мысль, что это нужно новым учителям по каким-то особым соображениям³¹. И если вникнуть глубже в их учение, то становится понятным, зачем это им нужно.

Должно сказать, что хотя имя, как отвлеченное умопредставление о чем бы то ни было, *отдельно от предмета реально не существует*³², но в процессе мышления всегда может быть отделено от того предмета, к которому усвоается³³. Ему может быть приписано то или другое качество, коим самый предмет не обладает³⁴. Например, об имени можно сказать: благозвучно оно или нет, легко или не легко произносимо³⁵, объемлет ли

или хулим именно Бога, а не отвлеченную идею, «умопредставляемый образ»! Какому дураку взбредет в голову призывать свою идею или свой «умопредставляемый образ»?! Да и зачем его призывать, раз он сознается моим?

³⁰ Весьма просто. Затем, что «Он Сам» дается нам в Имени, а не помимо и вне Имени Своего. Да, разумею «Его Самого», поскольку Он дается нам в Имени.

³¹ [Текст сноски в рукописи отсутствует — ред.]

³² См. ранее (9—12): «отвлеченное умопредставление» понималось как «экватор», «меридиан», как модус самого ума реально вне нашего ума не существующий образ, (идея)». Теперь же оказывается, что имя «отдельно от предмета реально не существует», т. е. модус предмета. Раньше говорилось, что мысль всецело заключена в границы субъективности и имеет дело лишь с фикциями вроде «экватора» и «меридиана», а теперь говорится, что мысль — всецело в вещах, ибо имена отдельно от предмета реально не существуют.

³³ «Может быть отделено от предмета». Но если оно отдельно от предмета реально «не существует», то, значит, по отделении оно перестает существовать [Дополнено карандашом: и, значит, в уме быть не может].

³⁴ Что же тут удивительного? Ему может быть приписано качество, но в него не может быть вложено это качество. Имя, поскольку оно воплощено, разумеется, получает вид самостоятельной реальности, следовательно в этом виде своем — все качества, присущие виду. Так, Тело Христово [воплощенное — зачеркнуто], пресуществившее в Себя Хлеб и Вино, но сохранившее их вид, тем самым, в отношении этого вида своего, получает новые признаки, — признаки вида, напр<имер> делимость. Но одно дело вид, а другое — существо, и они всегда друг друга не покрывают. В имени же вообще нет адекватности немощного зрака и сокровенной сути.

³⁵ Это, собственно, не об имени, но о звуках, его воплощающих.

все признаки именуемого или же часть их, один из них, и подобное³⁶. Нет надобности делать исключение и тогда, когда речь идет об имени Божием. Мы употребляем его и в молитве, произносим и тогда, когда беседуем или пишем о Боге³⁷. Надо помнить еще и то, что мы — существа ограниченные, а Бог неограничен, непостижим для нашего ума³⁸, необъятен для нашего слова³⁹. По благодати Своей Он открывает Себя в слове человеческом, но всякое слово наше остается ограниченным и условным⁴⁰. Он же безусловно всесовершен. В Его имени в нашем сла-

³⁶ Имя объемлет не признаки именуемого, а его самого. «Признаки» или «признак» и есть самое имя, коим именуемое именуется, — т. е. энергия, являющая своего деятеля (ὁ ενεργων).

³⁷ Да. Но, во-первых, этим Никон может доказать только то, что в этих случаях мы ставим себя не в одно и то же онтологическое соотношение с Богом, а он надеется доказать, что не ставим ни в какое; между тем даже и молитва молитве рознь, и на молитве мы ставим себя в разное соотношение с Богом. Во-вторых, Никон должен знать, что не всякое соотношение законно, и «беседовать или писать о Боге» есть нечто низшее, а то и прямо греховное. Именем мы ставим себя в соотношение с Богом, а нашими чувствами и др<угими> словами [вписано карандашом: семемою] определяем, что мы хотим получить от этого отношения. Если мы хотим лишь беседовать о Боге, то почему же мы стали бы ждать чудесных исцелений? Но то отношение к Богу, которое устанавливается беседою о Нем, все же есть отношение к реальности, а не только к нашей идее. Мы соприкасаемся здесь с Богом, поскольку Он может быть предметом (реальным, однако) беседы, хотя возможно, что беседа эта, именно в силу содержащейся в ней реальности, опалит нас.

^{38, 39} Поскольку наш «ум» и наше «слово» способны вместить энергию Божию, постольку они ею и наполняются.

⁴⁰ Но как же Он открывает, если слово все-таки остается условным. Значит, и откровение Его мнимо. Никон кощунствует. Разве слово Божие мнимо? Разве иллюзия, что Бог открывает Себя? А раз воистину открывает, то значит как-то (пусть непостижимо!) слово перестает быть «ограниченным и условным». Пусть Никон по совести ответит: можно ли назвать «ограниченным и условным» св. Агнец? Если да — то он, Никон, пусть не вмешивается и в этот спор; если же нет, то почему он не видит невозможным для себя признать, что вино и хлеб стали не-условными, а за представлениями, движениями нашего тела и звуками непрекаемо отрицают такое значение? Пусть этого нет! Но почему он принципиально отвергает. Разве Слово Божие (Св. Писание) условно и ограничено? А если пойти далее, то надо на этом же основании Никону отрицать и Божество Иисуса Христа, ибо в «ограниченном и условном» обитала вся полнота Божества «телесне». Не без причины о. Герман и др. подозревают, что Никон и подобные ему отрицают Божество Господа Иисуса Христа.

бом слове или нашем умопредставлении о Нем есть только приближение понятия о Нем к нашему уму⁴¹, но не тождество⁴² — не только с самым существом⁴³ Его, но даже и с тою идеею о Боге, которая прирождена⁴⁴ нашему духу как неотъемлемая черта образа Божия в нас самих, которая предносится, в силу этой прирожденности нашему уму, но не объемлется, не выражается во всей полноте своей ни одним из наших словес⁴⁵. Посему необходимо признать, что наша идея, наша мысль о Боге⁴⁶ — одно, а самое Существо Божие — другое⁴⁶. Только при таком отделении имени, как мысли о Боге, от самого Существа Божия⁴⁷ и можно здраво мыслить и благоговейно рассуждать о нем⁴⁸. Уже по одному этому непозволительно дерзнуть говорить: «Имя Божие есть Сам Бог». Бог в Существое Своем именуем⁴⁹. Нет на земле достойного Его

⁴¹ Что за чепуха! В имени (= слове, = умопредставлении) есть приближения понятия к уму! Но разве «умопредставление» и «слово» не то же, что понятие? Как это в понятии есть приближение понятия к уму? (ср. 14, где не понятие, а предмет приближается к уму!).

⁴² Кто говорит о тождестве? «Есть» не значит тождественно. «Имя есть Бог» не значит «имя тождественно с Богом», ибо хотя «имя и есть Бог», но «Бог не есть Имя». «Имя \supset Богу», но не «Имя = Бог».

⁴³ Кто говорит о существе? — Об энергии, об энергии, об энергии!

⁴⁴ Откуда знает Никон об идее, которая «прирождена», да еще вдобавок не «объемлется ни одним из словес»?

⁴⁵ Все это хорошо, но не Никону говорить бы так. Эта «идея» и есть энергия Божия, которая смутно воспринимается, но в ясности у большинства не приводится.

⁴⁶ Конечно! Но о существе Божиим вообще нет речи, а об энергии должно сказать, что если наша мысль есть всецело и исключительно наша мысль, то, конечно, и энергия Божия, и наша мысль — совсем различны; но тогда не может быть и речи о каком-то «приближении» «понятия» «к нашему уму».

⁴⁷ Опять подтасовка. Говорят об энергии, а Никон подтасовывает «существо».

⁴⁸ Если мысль о Боге отделить от Бога, то именно нельзя тогда ни «здравомыслить», ни «благоговейно рассуждать» о нем. Тогда и мышление и рассуждение о Нем будет игрою с призраками субъективных, всецело-субъективных и насквозь-человеческих порождений. Это будет бред сумасшедшего и кощунственное идолопоклонство пред собственным бредом. Епископ, понимаешь ли ты, что ты говоришь и куда ведешь?

⁴⁹ Итак, теперь имя опять «мысль о Боге», а ранее (см. 32) «имя отдельно от предмета реально не существует».⁴⁹ [Так у Флоренского — ред.] Да. И не потому, что нет «достойных слов», не

имени и на языках человеческих таких слов, которые во всей полноте обнимали бы Его Существо⁵⁰, все Его совершенства; и так называемые имена Его⁵¹ суть только слова, указующие⁵² на то или иное Его свойство⁵³, например: Суций (Иегова), русское Бог⁵⁴ — указуют на Его вечность, Его приснобытие, на то, что Он самосуций источник всякого бытия; Иисус — на то, что Он есть Спаситель наш, нас ради воплотившийся и ставший Богочеловеком⁵⁵; Христос — на то же служение спасению рода человеческого⁵⁶; Сын Божий — на Его предвечное рождение от Отца, на Его отношение к Первому Лицу Пресвятыя Троицы; Господь — на Его владычественное отношение к созданной Им твари и искупленным Его кровию людям, и т. под. Но если бы нашлось на языке

количественно Существо Его превосходит именование, а качественно, существенно. Существо Божие именуется лишь Богом же, — Богом, Словом, Сыном. Имя Существа Божия есть Тип, который для твари сам, в существе своем, неименуем.

⁵⁰ Не «во всей полноте» «обнимали бы Его существо», но и как бы то ни было, отчасти — и таких нет, ибо, повторяю, Существо безусловно (а не относительно) неименуемо.

⁵¹ Однако, «так называемые» имена именуются именами Самим Богом. Немного смело называть их, после Всевышнего, «так называемыми». Семинарщина и Слово Божие готова исправлять по своей позитивистической философии. [Дополнено синим карандашом: Рассказ о Еп. Анатолии («надо еще переводить Евангелие» на совр<еменный> яз. и настаивает <?> — «Бог дождит на правныя и неправныя»)].

⁵² Во-первых, имена всякой вещи или существа суть «только» слова, указывающие на то или иное ее свойство. Но все дело в том, что свойства не суть фиктивные величины, а суть явления вещи, энергии вещи, выявления ее сущности, и поэтому в них и ими является и сущность. Следовательно и Божии Имена [означающие то — зачеркнуто], указывающие на то или иное его свойство, вовсе не такая условность, как хочется Никону, а воистину суть имена Божии имена Бога (а не свойства Его только). Во-вторых, свойства Божии, т. е. энергия Его, деятельность Его, вовсе не пустые entes rationis, а реальность, сами суть реальности высшего порядка.

⁵³ Об. «указующия» см. 17.

⁵⁴ «Бог» на вечность вовсе не «указывает», Бог (от «богатый») и указывает на полноту бытия, полноту творческой мощи.

⁵⁵ Фантазия! [Далее синим карандашом: Спаситель, см. у Св. Дм. Ростовского] — о ... имени [Божия — зачеркнуто], имени «Иисус».

⁵⁶ Чепуха. Христос «указывает» на помазанность Духом Святым.

человеческом слово или в мысли нашей представление, во всей полноте объемлющее в себе все свойства и совершенства Божии, и тогда это была бы *только идея о Боге*, только *благоговейная мысль о Нем*, наше субъективное представление⁵⁷, а не *Сам Он по Своему Существованию*⁵⁸. Если угодно — это был бы *только мысленный образ Божий*⁵⁹, духовная умопредставляемая икона Его, а не *Сам Он*⁶⁰. Правда, когда благоговейная⁶¹

⁵⁷ Оставим это, надоело! Но, значит, по Никону, всякое реальное Богообщение закрыто для ч~~елове~~ка? Никогда ч~~елове~~к не имеет Бога пред собою, но всегда лишь свое представление голое о Нем? Ужасно! Ужасна не глупость этого утверждения, а что такие слова может извергать из себя ч~~елове~~к, изображающий из себя верующего. Заядлый позитивист и то, стесняясь, их произнес бы.

⁵⁸ Зачем к «Сам Он» прибавляется «по существу»? Ведь может быть Сам Он, но не по существу, а в явлении, в энергии. Подтасовка! Нет, если бы нашлось такое слово, то в Нем была бы открыта и вся энергия Божия полна. Но такое слово носит в Себе лишь Единородное Слово.

⁵⁹ Хорошо сказано. Но к чему «только»? Надо бы: «не только». Если «образ» не подчиняется «Самому», а противопоставляется, то это может делаться лишь в скрытой тенденции истолковывать образ, как нечто иллюзорное, мнимое и, следовательно, ложное. Самая благоговейная мысль, самый прекрасный образ, если он есть чистая иллюзия, — есть идол и ложь, с которой надо бороться. Потому-то и боролись против икон иконоборцы.

⁶⁰ Значит, можно знать Бога помимо Него Самого? Никону должно сознаться, что есть одна из двух возможностей: или та, что образ Бога, как таковой, иллюзорен и, следовательно, ведет к заблуждению; или же та, что он, как истинный, дает истинное познание Бога [помимо Бога — [зачеркнуто]. Значит, или Бога вовсе нельзя познать никак, или же он обязательно и всегда познается, ибо мы не знаем, как проверить свой «образ» Его и притом познается, так сказать, насильно, помимо Него и вне Его. Первого Никон не допустит. Но если можно насильно познавать Бога, то почему же нельзя насильно же и призывать Его? Впрочем, последнего никто не утверждает, и только синодалы приписывают своим противникам.

⁶¹ А разве Господь не слышит, когда кощунственная мысль Его хулит? А разве он не видит, когда равнодушная мысль призывает Его всуе. Никон ничего не может разграничить, и вынужден говорить то же, что и противники, — только с гносеологическим и метафизическим безвкусием. Никон вынужден согласиться, что всякая, а не только «благоговейная» мысль о Боге, так

мысль обращается к Богу, призывая святейшее имя Его, то Господь в то же мгновение⁶² внимлет молящемуся, мало того: Он сам дает и молитву молящемуся⁶³, но и при сем Самое Существо Божие не воплощается в идею⁶⁴, а лишь проявляется некая сила Божия, именуемая благодатию⁶⁵. И является она не потому только, что человек умом или устами произнес имя Божие, а потому, что произнес его с должным благоговением и верою⁶⁶, обращая и свое сердце к Богу (Существу Божию)⁶⁷, как цветок

сказать, затрагивает Бога, — т. е. всякую Он знает, и стало быть не может ни одной мысли, так сказать, бездейственной. Но каково отношение Бога к этой мысли о Нем — вопрос особый. Это же самое признают и именославцы. Следовательно, у Никона нет преимуществ, он не разграничивает одних мыслей от других. А недостатков — сколько угодно.

⁶² И прежде всего сюда относится грубое представление о Божестве. Словно Ему надо ждать, чтобы услышать, когда к Нему кто обратится мыслью! Словно наше обращение нужно для Бога, а не для нас. Какое-то изображение Бога в виде послушника или лакея, который ждет приказаний архиерея и исполняет их «в то же мгновение».

⁶³ Если молитва уже совершилась и Бог уже внял — зачем же Он дает ее? Если же Никон этой неправильно построенной фразой хочет сказать, что та первая, совершившаяся молитва, т. е. мысль о Боге, обращение к Богу дано Богом же, то значит энергия Божия уже двигала молитву. Но если бы Бог извне двигал молитву, то это значило бы, что он насилует волю и гипнотизирует человека. Значит, действие Божие надо мыслить как изнутри идущее, т. е. энергия Божия и молитва человеческая имманентны друг к другу. Молитва проникнута изнутри энергией Божией, срастворена с нею. Поэтому нельзя говорить о молитве как о только человеческой, т. е. она и божественна, и человеческа, — и, по Божеской ее стороне, можно говорить, что она есть энергия Божия, т. е. можно сказать θεοτης.

⁶⁴ Никто не говорит о воплощении «Существа Божия». Выстрел Никона холостым зарядом.

⁶⁵ Никон выражается о благодати в тонах теософских, словно это безличная стихийная сила или какой-либо газ. Благодать есть Божество, Бог в явлении.

⁶⁶ Если бы человек, помимо благодати, мог иметь «должное благоговение» и «веру», то ему уже не нужна была бы благодать. В том-то и дело, что без благодати мы ничего не можем. От направления нашей внутренней жизни зависит, конечно, не то, будет ли благодатно произнесение Имени или нет, а лишь (и то лишь отчасти) то, каково будет восприятие наше этого благодатного воздействия на нас. Мы как бы окружены благодатию — «в Нем бо живем и дви-

жемся и существуем». Но открывается окно в нас, подымается штора навстречу Божественным лучам лишь тогда, когда мы призывали Бога. Акт призывания, как бы он ни был мало-благоговееен или мало-сознателен, уже указывает на то, что наша воля хотела открыть наше существо Богу. Однако ради чего — это еще не определено самым актом призывания/называния. Мы получаем от Имени и то, ради чего Его призывали. Разумеется, произнося Имя богохульственно, мы не можем ждать от сего духовного утешения, — но это не потому, что Имя бездейственно в данном случае, и не потому также, что богохульство не открывает нам Бога, а потому, что мы не хотим в данном случае помощи Божией, а хотим Его гнева. Называя Бога, мы всегда и во всяком случае так или иначе подходим к Нему Самому, а не только движем языком или переживаем чистосубъективные психические процессы. Но приближаясь к Нему Самому, мы приближаемся в разных случаях по-разному; в одних — на спасение себя, а в других — «в суд и во осуждение». Тем-то и страшно богохульство, кощунство, лицемерие, легкомыслие и т. д., где не благоговейно произносится Имя, что это произношение не есть лишь физический или психический процесс, а, вместе с тем, и онтологический процесс приобщения Божией энергии, которая не может не быть действенной и, следовательно, или спасает, или опалает. Если же опираться не на силу Имени, самого в себе, помимо наших настроений, а на наши «должное благоговение и веру», то придется впасть в чистейший субъективизм; да и как решить, когда благоговение делается достаточно, чтобы мы имели право молиться. Если ждать «должного» благоговения и быть сколько-нибудь должного мнения о ничтожности своей и греховности своей, то едва ли кто-нибудь когда-нибудь решился бы обратиться к Богу. Но всякая молитва, всякое обращение к Богу должны предполагать: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смети призывати Тебе, Небеснаго Бога Отца и глаголати: «Отче наш...». Без этого сознания, что мы лишь дерзаем сметь призывать Имя, — всякая молитва есть богохульство. Еп. Никон, кажется, думает, что можно безнаказанно трепать по семинарской риторике свящ^{енные} тексты и свящ^{енные} имена, и что это — «только так». Недаром семинаристы говорят комплименты барышням словами «Песни Песней», насмешничают и ругаются пророками и псалмами, скабреничают свящ^{енными} песнопениями. Никон — чистейшее отродье семинарщины, возводящее дурные семинарские привычки и грехи в догмат и, выражаясь по-марбуржски, ориентирующий свои догматические построения на до сих пор не оставленных им замашках духовной школы. Способ рассуждений его таков: так как мы все треплем Имя и в проповедях и всюду, без «должного благоговения» и без веры, то, следовательно, это не плохо. И, значит, это Имя, раз оно позволяет себя трепать, есть само по себе ничто, — звук дустой...

⁶⁷ Бог и Существо Божие вовсе не синонимы. Мы обращаем свое сердце к Богу, но не к Существо Божью, которое непозна-

обращается к солнцу⁶⁸. Не от звуков имени, не от отвлеченной идеи, не от умопредставляемого имени⁶⁹, а от Самого Бога льется на него луч

ваемо и пребывает превыше разума, превыше ума и превыше сердца. По своему рационализму Никон (вся мистичность или лже-мистичн<ость> его тески в одном — в «Никон») воображает, что познает Существо Божие. Какое нечестие!

⁶⁸ Сердце обращающееся к Существу Божию так же, как цветок к солнцу! Чистейший пантеизм! Т. е. несвободно, органически. И т. к. у этого солнца, по Никону, нет лучей (энергии = Имени), то цветок-сердце ничего от такого обращения, бескрылого, не получает.

⁶⁹ Никто и не говорит «от звуков», «от представления»; именно и говорят «от Бога».

Но противопоставление звуков Богу имеет смысл только в устах позитивиста, каков Никон и для коего не может быть ничего в мире, что «не от мира». Да, не от «звуков», но в том-то и дело, что в Имени нет ни «звуков», ни «представления», как нет во Св<ятых> Дарах хлеба и вина и как нет в Слове Божиим языка. Раз произошло соединение горнего с дольным, то уже нельзя противопоставлять одно другому реально, а можно лишь в отвлечении. Что бы сказал Еп. Никон, если бы я выразился подобно ему: «Не от Св<ятых> Даров идет благодать, а от Самого Бога» или: «Не от Человека Иисуса идет благодать, а от Сына Божия, Сущего на Небесех...!» Так и тут. Не должно делать разделения реального, и тогда не будет никакой бессмыслицы. Сделай разделение реального — и им внесется бессмыслица. «Не от звуков». «Но от чего?» — приходится спросить тогда, т. е. при наличности предпосылки о разделенности их. — «От самого Бога», — отвечает Никон. Но при чем же тогда звуки? Почему Бог, «не нуждающийся» в звуках, Сам не подает благодати, а ждет призывания. Да и на что призывания! Бог и без нас знает, что нам нужно и можем ли мы по состоянию своего «благоговения» и «веры» принять дар Божий. Стоя на Никон-Спинозовско-позитивистической точке зрения никогда не объяснить и не оправдать «конкретной», человеческой стороны молитвы, таинств и т. д. Мало того. Совершенно непонятно и то, для чего Богу нужны наши «достаточные благоговение» и «вера». Если нет слов и представлений таинственно сочетающих горнее с дольным, то почему же делать исключение для эмоций и душевных волнений? Тогда и они только человечески, слишком человечески. Тогда они совершенно условны. Тогда и им приписывать значение было бы магией. Итак, нельзя говорить «не от звуков, а от Бога», но надо говорить об Имени, в коем Божия благодать, и звуки, и представления сочетаются в живое неразрывное единство. По-моему, надо говорить об Имени в тех же формулах, в каких мы говорим о Св<ятом> Теле и Св<ятой> Крови. Но если этого Никон не принимает, если он держится одной из протестантских формул: sub in pane, cum pane, sub pane, тогда пусть и об Имени он говорит также. Т. е. тогда надо говорить: «не

благодати⁷⁰. Имя при сем является, как я уже сказал, лишь необходимым для нашего мышления условием, чтобы облечь нашу мысль⁷¹ в наше слабое слово, что для Бога не нужно⁷², а для нас необходимо⁷³.

от звуков, не от представлений», а «в звуках, со звуками, под звуками подается благодать Божия». Хотя это и ложная формула, в конце концов ведущая, но более тонко, к ереси, как ведут к ереси, к отрицанию Тела Христова протестантские [лютеранские — написано выше] формулы Евхаристии, но все же лучше и тоньше.

⁷⁰ «От Самого Бога льется луч благодати». Если оо. синодалам угодно слово «Бог» относить лишь к Существо Божие, а не к Энергии, которая де называется Божеством, то фраза Никона еретична, а именно пахнет гностицизмом. От «Самого Бога» ни луча, ни капли благодати не льется, но лучи, т. е. частные проявления Божества, исходят от Божества, от Славы Божией, от Света Неизреченного, Пресвятую Троицу окружающего. От Божества (Θεότης) исходит благодатное действие, которое опять может называться Θεότης, но и вся Энергия, и частные случаи ее проявления называются одним именем (Θεότης) с Существом Божиим, ибо являет, раскрывает, обнаруживает Его сокровенное естество. Однако «луч» благодати льется на нас именно из этой Славы Божией, но никоим образом не из неизреченных глубин «Самого Бога», — что есть ересь гностиков.

⁷¹ Если имя — необходимое условие для нашего, т. е. человеческого мышления, то почему же Никон принимает вид, будто он сей необходимости не подлежит? Если для нашего мышления имя необходимо, то мы должны говорить просто и вообще о мышлении, а не только о «нашем», ибо иного, чем наше, мышления мы не знаем и представить себе не можем, и всякие попытки в этом направлении будут лишь фантазиями, лишенными не только доказательности, но и представимости. Итак, оставим сверх-человеческую высоту и скромно скажем, что имя для мышления необходимо, т. е. не бывает мышления без имени. Без этого мысль не облачается в «наше слабое слово». Хотя фраза вся построена очень безграмотно, ибо имя и есть слово, и непонятно, что это значит, что имя есть условие, чтобы облечь мысль в слово, но пусть так. Смысл, конечно, тот, что для мышления слово нам необходимо, а для Бога наше слово не нужно. Какой дурак! Кто его спрашивает о Боге, и откуда он знает, что Богу нужно и что не нужно?.. Но нет, тут проявляется скорее уванство недоучки, желающего показать себя на высоте не той, что у прочих человек, а Божеской. «Для Бога не нужно» — это деликатный намек, что я-де тоже вроде Бога, — не нуждаюсь, а нуждаются в Имени лишь людипшки. А я-де получаю «луч Благодати» из глубин Плиромы, от Неизреченного Отца...

⁷² Но если Никон подчеркивает столь усиленно, что для Бога слова нашего «не нужно», то почему же он утверждает необхо-

Повторяю: для нас имя Божие есть только слабая тень⁷⁴ одного из свойств или состояний Божиих⁷⁵, отмеченная в нашем слове или мышлении⁷⁶; мы и тени воздаем должное почитание, как иконе, ибо и тень апостола Петра исцеляла болящих⁷⁷; но⁷⁸ не дерзаем отождествлять⁷⁹

димность нашей мысли. Для Бога равно не нужно как наше слово, так и наша мысль. А для нас, для людей, равно нужно и то, и другое. Следовательно, ни с какой точки зрения, по Никону, нет принципиальной разницы между словом и мыслью. Мысль и слово нераздельны, — одна реальность, а не две.

⁷³ И если ранее Никон придавал чрезмерное значение нашим настроениям, то тем более оснований преувеличивать, а не недооценивать значение слова и мысли.

⁷⁴ Тень есть, во-первых, некая реальность, а не «отвлеченное умопредставление», «отдельно от предмета реально не существующее (32)»; тень не отделима, во-вторых, от своего предмета, но и неслиянна с ним не только в мысли, но и реально. Если Никон называет Имя тенью, то он, тем самым, в значительной мере сдает свою позицию. Все же это куда лучше, чем «экватор» или «меридиан». Но имя не тень свойств, а содержит в себе свойство, которое тень Бога.

⁷⁵ Свойства Божии не механически накаплиются, подобно тому, как это делается в катехизисе, а представляют собою живое единство и потому Именем означаетс^я Бог по всем свойствам, или, точнее сказать, по всецелостной Своей энергии, а не по одному свойству, хотя тот или другой момент выступает в данном Имени вперед, с большей определенностью. След<овательно>, Имя, если уж согласиться на терминологию Никона, есть тень Энергии Божией, а не «одного из свойств». Однако на сам<ом> деле надо сказать: имя есть «тень» Бога, а сила или слабость этой «тени» есть нечто кажущееся, зависящее от чистоты или нечистоты нашего зрения духовного.

⁷⁶ Имя «есть тень одного из свойств... отмеченная... в слове или мышлении». Итак, свойства имеют тень; а тень эта «отмечается» (т. е. воспроизводится, что ли? Что хочет сказать Никон?) в мышлении. Итак, представление (и имя), по Никону, не только не тень Бога, но даже и не тень свойств Бога, — а лишь, так сказать, тень тени свойства, или тень тени тени Бога.

⁷⁷ Однако! Смело сказано: тень ап. Петра исцеляла. Не вера, следоват<ельно>, в Петра или в Бога, а именно тень. Почему же Имя, тень уже не внешних свойств Петра (его геометрической формы), а внутренних свойств Бога (благости, милосердия, премудрости и т. д.) не может исцелять? Никон обмолвился, очевидно? Но он выразился хорошо.

78 «НО»... Мысль такова: Имени воздаем почтение, но не приравниваем Богу имя. Хорошо почтение — объявляет Имя за фикцию, за «экватор», за простой модус познающего ума.

79 Никон смешивает логическое включение « \supset », равенство « $=$ » и тождество « \equiv ». Прежде всего, разумеется, никто не говорит о ну- мерическом тождестве « \equiv » Имени и Бога. Нет речи и о равенстве, подразумевающим двойное включение: «Имя \supset Бог» и «Бог \supset Имя». Речь идет исключительно о включении « \supset »: «Имя \supset Бог», которое нельзя читать наоборот. Итак, хорошо, что Никон не дерзает «отождествлять», т. е. утверждать « \equiv » или « $=$ » Имени и Бога: но очень плохо, что он уклоняется от включения « \supset ». Между тем, даже тень, вовсе не внутренне связанная с предметом, ее отбрасывающим, и вовсе не содержащая в себе полноты свойств предмета, а лишь одно, наиболее внешнее, — даже тень включает в себя (логически предмет), и даже про тень, а тем более про портрет человека можно сказать: «Тень эта — Петр», или, указывая на портрет Петра, сказать: «Это — Петр». Петр не есть тень, но лишь является в тени; но «тень — следовательно Петр», «тень \supset Петр». Попробуем отказаться от этого словоупотребления. Скажем вместе с Никоном, что это — лишь неточности языка. Но тогда про что можно сказать: «это — Петр». Фигура — но это — одежда Петра. Про голую спину — но это спина. Про лицо — но это опять-таки известные зрительные впечатления, но не он. Чудеса, слова, мысли — опять это проявления, а не сам он. Если нельзя явления называть именем являющегося, то тогда, во-первых, мы никогда не будем иметь случая употребить имя являющегося и, во-вторых, мы, не видя в явлении являющегося, не можем ничего и знать о самом его существовании. Никоновщина ведет не только к агностицизму, но и к полному безгласию, к полному бессловесию. Но в том-то и дело, что явлениями своими, проявлениями своими неименуемое и несказанное Существо чем бы то ни было себя именует и высказывает, а затем и наш разум может в своем проявлении — слове — приобщиться тому высказыванию и сделать для себя разумным то свыше-разумное существо.

Слово явление имеет два смысла. Первоначально «явление» означало выявление, раскрытие, обнаружение. Явление eo ipso и было тем, что дает познание до того не явившегося. Кантовский смысл слова явление прямо противоположен сему. Явление не выявляет, по Канту, а делает тайною вещь в себе, не раскрывает — а закрывает, не обнаруживает — а прячет. Именно на этой Кантовской позитивистической точке зрения и стоит бессознательно Никон. Тень, напр<имер>, тоже есть явление вещи, хотя и не глубинное, а поверхностное. Тень, однако, кое-что в вещи выявляет. Для Никона тень есть «только» тень, — ничего не выявляющая, но лишь услов-

сию тень с Самим Богом⁸⁰ и говорить, что «имя Божие есть Бог»⁸¹. На

ный знак, приписанный вещи. — Тем более имя; для одних оно выявляет сокровенное вещи в виде энергий ее, а для других имя ирреально. Вещь не выявляется в имени и, значит, остается в голом «о себе», — непознанная. Кантовская и древняя, всечеловеческая точка зрения, выразителем которой явился Платон, противопоставляются друг другу так:

IV платонизм	— явление \supset вещь: вещь \supset — явление
III кантианство	— явление \supset — вещь: вещь \supset — явление
II крайний позитивизм	— явление \supset вещь: вещь: \supset явление
I имманентизм	— явление \supset вещь: вещь \supset явление

⁸⁰ В каком смысле «с Самим Богом»? С «Самим Богом», в смысле существа Божия, Имя никто не отождествляет, да и вообще Имя ни с чем не отождествляет. Но Имя приравнивают или, еще точнее сказать, логически включают в понятие об энергии Его. Имя \supset энергия, а энергия Божия являет Самого Бога. Итак, именославцы включают (логически) Имя Божие в явление Божие, которое тоже можно называть Богом (Θεός), — т. е. тем же термином, что и Существо Божие. А почему? — Да потому, что все наши термины в строгом смысле слова относятся к энергии, а не к существу, и если Существо Божие названо тем или другим термином по известной энергии, как наиболее ноуменальному раскрытию Существа Божия, наиболее глубокому или, точнее сказать, наиболее легко нами уразумеваемому выявлению глубин бытия Божия, то что же дивного, что этот самый термин может употребляться и в собственном, непосредственном, так сказать, своем значении: а именно применительно к Богу явленному — к энергии Его?!

⁸¹ Однако дерзает говорить, что Имя Божие — «меридиан». Однако дерзает забыть дополнение формулы: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Имя Его» которое и показывает, что слово «есть» употреблено в смысле включения « \supset », а не в смысле равенства « $=$ », ниже в смысле тождества « \equiv »! Если же Никон хочет, вопреки Соборам против Паламы и вкупе с Варлаамом и Акиндином, говорить слово «есть» в смысле тождества « \equiv », то в так<ом> случ<ае>, ни о чем никогда он не может употребить слова Бога, тогда речь идет о существе Божиим. А? Слово Бог, в смысле внутреннего бытия Божия никогда не может быть сказуемым, но всегда лишь подлежащим... Не нечто есть (в смысле) Бог, а «Бог есть ...», но что же Он есть, по существу Своему? Сего мы не знаем и знать не можем. Если Никон исключает Слово Бог в смысле сказуемого, то кольми паче оно уничтожается как подлежащее, т. е. вовсе выпадает из лексикона. Никогда нельзя употребить слова Бог. Что же можно говорить? А вот, по-толстовски. «Я не употребляю слова Бог как существительное, но — лишь как прилагательное или наречие», — что-то вроде этого говорит Л. Н. Толстой. Никон и предлагает употреблять это святейшее слово лишь как наречие или прилагательное — Божественный, Божий, по-божески!.. Под видом «не дерзаем»

это не дает нам права *простой, здравый разум*⁸²; это на деле доказывают и сами защитники нового догмата: несмотря на их настойчивое уверение, что имя Божие *неотделимо* от Лица Божия, они все же его *отде-*

проводится чистейшее толстовство, какой-то утрированный *деизм* и агностицизм.

⁸² Во-первых, 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 сам^{ом} деле Тело Христово» и т. д. и т. д. Это во-первых. Во-вторых, разум Никона вовсе не есть что-то заведомо доброкачественное, чтобы выдаваемый им похвальный лист самому себе сам по себе был убедителен. Каждому свойственно нескромное убеждение в «здравости и простоте» (т. е. неиспорченности) собственного разума. Никон не составляет в этом отношении исключения. Но не лучше ли бы подождать, когда *другие* признают разум «здравым и простым», а потом уже аргументировать, исходя из этого похвального отзыва. Еще Кант говорил об этой привычке хвалить себя. «Чтобы сколько-нибудь удовлетворить задаче <критики> противники Юма должны бы были глубоко проникнуть в природу чистого разума, что для них было неудобно. Поэтому они выдумали более удобное средство сопротивляться безо всякого понимания, именно апелляцию к общему человеческому рассудку, или здравому смыслу. Правда, это великий дар неба — обладать прямым (или, как недавно стали говорить, *простым*) человеческим рассудком. Но его нужно доказать на деле рассудительностью своих мыслей и слов, а не тем, что ссылаешься на него как на оракул, когда не умеешь ничего разумного сказать в пользу своего мнения. Когда понимание и знание приходит к концу, — тогда, и не раньше — сослаться на здравый человеческий смысл — это одно из тех остроумных изобретений новейших времен, благодаря которым пустейший болтун может безопасно начинать и выдерживать спор против человека с самым основательным умом. Но пока есть еще малейший остаток внимания, всякий остережется прибегнуть к этому крайнему средству. Если рассмотреть хорошенько, эта апелляция к здравому смыслу есть не что иное как ссылка на суждение толпы, от одобрений которой философ краснеет, а популярный болтун торжествует и делается дерзким». (Им. Кант. Прологомены ко всяк^{ой} буд^{ущей} мет^афизике». Пер. Вл. Соловьева. М., 1905, изд. 3-е, стр. 7). — Но сослаться со стороны Никона на свой «простой, здравый разум» не только нескромно и малоубедительно, но и решительно ложно. В дальнейшем постараюсь выяснить, что *имяборчество* само по себе есть прямое доказательство не простоты и не здравости разума, — симптом опасной душевной болезни, близкой к неврастении и истерии — особому функционального расстройства нервной системы.

ляют в своем мышлении⁸³. Да и разум непременно этого требует⁸⁴, ибо Господь Бог есть Личность, а идея и есть только идея⁸⁵, отвлеченность, субъективное представление⁸⁶, хотя бы и *внушенное*, *открытое* Богом человеку⁸⁷. Раз они называют идею «Богом», они тем самым уже

⁸³ Вот дурак-то! Имяславцы говорят о неотделимости (реальной) и отделяют в мышлении своем. Где же тут противоречие? Но ведь нечто вроде этого уже высказано Никоном. Он говорит даже (см. пр. 32), что имя «отдельно от предмета реально не существует» (т. е. неотделимо реально), «но в процессе мышления всегда может быть отделено от того предмета, коему усваивается». Что же, собственно, инкриминирует противникам своим Никон?

⁸⁴ «Разум этого требует». Во-первых, зачем же тогда обвинять имяславцев? А во-вторых, что за ссылка вечная на разум у лица, которое ничем его не показало, — если не считать голой претензии!

⁸⁵ «Идея» воистину «есть идея», — глубокая мысль, нечего сказать. Но что это значит «только» и откуда это «только»? А вот откуда.

⁸⁶ Дальнейшее же — игра слов. Идея (объективная, платоновская) есть идея (платоновская же, объективная же). А та «идея», которую Никон ставит в виде сказуемого и которая оказывается синонимом «отвлеченность», «субъективное представление» — эта идея есть «идея» английской психологии, и общего между этими двумя терминами ничего нет. Эта Локковская, с позволения сказать, «идея» есть именно «только» идея. Платоновская же идея есть просто идея. Все построение Никона есть шарлатанское *petitio principii*. Ему надо доказать, что нельзя говорить «идея \supset Бог», — ибо *toto genere*, они дискоржетны. Идея-де всецело и насквозь субъективна, а Бог — высшая реальность. Как же Никон доказывает свой тезис? Он подставляет на место Платоновского термина «идея», имеющего онтологический объективный смысл, Локковский, позитивистский термин «идея», имеющий смысл психологический, субъективный, а затем с торжеством говорит об этой, локковской идее, что она — «только идея», т. е. нечто субъективное. К чему это? Если понимать «идею» в таком «английском» смысле, то и доказывать нечего. Конечно, тогда именославцы не понимают, что говорят.

⁸⁷ Опять та же путаница! Да разве «внушенное» и «открытое» — синонимы? Открыта может быть некая реальность, до тех пор, по условиям своего бытия или по условиям бытия того, кому она открывается, — сокрытая от него. Но и до открытия, и после открытия эта реальность есть нечто от познающего ума независимое, — не модус ума, а бытие объективное. Напротив,

признают ее личностью⁸⁸. Но поскольку эта, уже обратившаяся, по их учению, в личность идея ими настойчиво признается «Богом», поскольку ими усиленно подчеркивается, что не только Сам Господь Бог есть Бог, но и имя Его есть «Бог»⁸⁹, то с логической необходимостью⁹⁰ из сего выходит, что как Существо Божие Само в Себе есть Бог, так и имя Его есть Бог, а сим самым в их мышлении⁹¹ имя *отделяется* в особую от Бога личность⁹². Нет нужды делать отсюда логическое умозаключение,

«внушенное» не есть реальность. Оно — только модус ума, модус души познающего, — того, кто [в данный момент — зачеркнуто] это внушение получил. Внушенное возникает и преходит [?] в психике. Это бытие насквозь субъективное, — это иллюзорное бытие. Открываемое, т. е. в дан<ном> случае открываемая платоновская «идея» (или откровенная) — в вечности. Она была, есть и будет, и во времени лишь открывается. Напротив, внушенное, т. е. в данном случае Локковская идея, — во времени и исключительно временно: оно возникает и исчезает, и ему ничто не соответствует в вечности. И Бог — полнота реальности — всегда лишь более или менее ясно открывает, но никогда не внушает. Откровение предполагает свободу, внушение — рабство внутреннее, гипноз. Откровение есть откровение истины, и оно освобождает, делает свободным. А внушение всегда [окончательно — зачеркнуто] связывает и подавляет личность.

⁸⁸ Конечно, хотя это не полное приравнивание... Ну, а по Никону, идеи жертвы? [Все, что внушается, мертво — зачеркнуто]. Если идеи не личны, то они и мертвы, и безжизненны, и мертвящи. Тогда откровение Божие мертвенное. Слова Божии — «Дух и Живот суть» — а разве это не признаки личности? Имя Божие «Духовное существо» — а разве это не личность?

⁸⁹ Это все уже слышали мы... от Варлаама и Акиндина. И они говорили, что если энергия есть тоже Бог, то, следовательно, Палама и афониты признают двух богов. На соборах (!) Паламу обвиняли в дву- и многобожии. Но тоже должно возразить против таинств.

⁹⁰ Опять Епископ ссылается на «логическую необходимость»! [А много — зачеркнуто].

⁹¹ Нет, не «в их», а в мышлении варлаамитов вроде Никона.

⁹² Кто же говорит, что в особую? Или откуда это Никон выводит? Да, имя — личность, это выходит «с логической необходимостью»; но откуда «в особую»? Этот аргумент уж мы слышали от еретиков — от монофизитов и др. Если-де Сын Божий — Бог, а человеческое естество с Ним будучи неразлучным неслиянно, то Иисус Христос — тоже ипостась — особый Бог, четвертое лицо...

ведущее к какому-то двоебожию⁹³... О, конечно, они протестуют против такого понимания, но *здравый разум* требует признания сего вывода с *неумолимой логикой*⁹⁴...

Исповедники нового догмата предвидят такое возражение, но для опровержения его у них *недостает строго логических построений*⁹⁵ и посему они пускаются — с одной стороны, в мистику, с другой — ищут всюду *авторитетов*, чтобы, не входя в рассмотрение *вопроса по существу, подкрепить* свое учение *их словами*⁹⁶. Они говорят, что в учении о духовной жизни опыт важнее науки⁹⁷. Но жизнь духовная —

⁹³ Нет нужды, — да и невозможно сделать такое заключение. Но вот нашелся эксперт по части логических заключений.

⁹⁴ Разум не требует и логика не требует. Но вот разве «здравый» разум и «неумолимая» логика требуют... что с ними поделаешь [?]. Кажется, самое верное средство — прочитать какой-либо, хотя бы гимназический или семинарский, учебничек логики.

⁹⁵ Опять!

⁹⁶ Удивительно! Епископ, и даже «архи-» сетует на «мистику», т. е. на молитвенный подвиг и на «искание авторитетов» как на что-то предосудительное для монахов и вообще для православных. Что же и делать православному, как не «пускаться в мистику» и не «искать авторитетов»?! — По Никону, надо «рассматривать вопрос по существу», т. е. 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 будет с «товарищами» «с.-д.», но никак не под ферулой иезуитского Антония или хамского Никона.

⁹⁷ «Они говорят». Действительно, — новость. Итак, наука важнее духовного опыта?! Но если и принять этот абсурд, то Никон-то что противопоставляет от себя этому духовному опыту, столь им пренебрегаемому? У него-то где наука, что он чванится пред «простецами»? Если чванятся не имеющие опыта духовного проф. Акад<емий> и учителя Семин<арии> и Дух<овных> уч<илищ>, то это еще на 1/2 простительно: во-первых, они не обещались пред Богом и людьми посвятить себя исключительно стяжанию Духа, а во-вторых, у них есть («чуть-чуть!»), чем чваниться — наука. Но Никон — монах, обещавшийся отдаться «мистике» и сего не выполняющий, — чванится наукой, которой 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.

одно, а *точное изложение веры* — другое⁹⁸. Такие великие учителя монашества, как преподобный Иоанн Лествичник и Варсануфий Великий, предостерегают монахов⁹⁹, *даже* безмолвников, посвятивших себя высшему подвигу, от занятия догматическими исследованиями¹⁰⁰. «Неизмерима глубина догматов, говорит св. Лествичник, и уму безмолвника не безбедно пускаться в нее. Не безопасно плавать в одежде, и погверженному страсти¹⁰¹ касаться богословия» (Леств. Сл. 27, гл. 10 — 11). И когда один брат вопрошал преподобного Варсануфия: «если в моем присутствии *состязаются о вере с кем-либо из неправо мыслящих о ней*, должен ли и я состязаться или нет? Ибо помысл говорит мне: когда молчишь, то изменяешь вере», — великий авва прямо и решительно отвечал: «*никогда не состязайся о вере*; Бог не требует от тебя сего, но лишь того, чтобы ты веровал право, как принят от святой Церкви при крещении, и чтобы соблюдал заповеди Его. Сохрани сие и спасешься. *Беседовать же о догматах не следует, ибо это выше тебя*»¹⁰². Но молись Богу о своих согрешениях и в сем пусть упражняется ум

⁹⁸ Но точное изложение веры обязательно предполагает, прежде всего, духовную опытность, духовную жизнь, и, если не имеешь своей, то должно (минимальное требование!) внимать словам чужого опыта. Кроме того, для точного изложения веры желательно, а иногда почти необходимо, философское развитие. Однако Никон не имеет последнего и не желает считаться с первым. Чем же он берется учить и почему его голос должно признать за оракул? А если из десяти таких Никонов составить синод или, по определению Регламента, «постоянную ассамблею», то почему эта «постоянная ассамблея» отождествляется с Самой Истиной?

⁹⁹ «Монахов». А Никон кто? И почему предостережения «великих учителей монашества» для него не обязательны?

¹⁰⁰ Но если Никон искренно ссылается на эти предостережения «*даже*» безмолвникам, то кольми паче надлежало бы ему самому внимать им и «не заниматься догматическими исследованиями», в которых он *явно*, даже не с духовной точки зрения, а просто человеческой, *ничего* не понимает.

¹⁰¹ Во всяком случае Никон более «подвержен страсти», нежели Иларион или Иоанн Кронштадтский. Ну и «не плавай». А он именно «плавает», — как на экзаменах ученики, не знающие своего билета.

¹⁰² Значит, если даже допустить, что имеславие — заблуждение, то из слов преподобного Варсануфия следует, что Никон не должен «состязаться о вере» и «беседовать о догматах», ибо это — «выше его». Но если бы Никон отрекся от своего монашества и сказал бы — «я Епископ», то тогда пусть услышит: не Епископ, ибо нет епархии; а если бы была, то учил бы лишь свою паству. Никон же лезет в чужую Церковь, даже не епархию.

твой¹⁰³. Берегись, чтобы в сердце своем не осудить имеющих такое собеседование, ибо ты не знаешь, право ли говорят они или нет¹⁰⁴. Бог будет судить оное дело; если же будешь спрошен, скажи: простите меня, отцы святые, это выше меня»¹⁰⁵ (отв. 702). В другом месте тот же святой отец вопросившему о мудрованиях Оригена, между прочим, пишет: «небеса ужасаются, о чем любопытствуют люди. Земля сотрясается, как они хотят исследовать непостижимое. Это догматы языческие, это пустословие людей, которые думают о себе, что они нечто значат...»¹⁰⁶ (отв. 606). И святой Григорий Богослов пишет: «незнающему богословских наук непозволительно и рассуждать о догматах веры¹⁰⁷; как больному глазами нельзя смотреть на солнце, так и неученому в богословских науках нельзя и учить о новых догматах¹⁰⁸. Было бы очень полезно современным инокам-богословам на Афоне припомнить сии наставления св. отец¹⁰⁹.

Излагать учение о божественности имени Божия есть дело православногo богословия, а не аскетики¹¹⁰. Опыт духовной жизни — великое дело, и многие богословы почерпали в нем благодатную помощь Божию к уразумению и выражению в своих писаниях истин веры, но не всякому подвижнику это дается¹¹¹. Притом всеконечно они не дерзали в сем великом деле полагаться на свой только личный опыт, на свои выводы из сего опыта¹¹², а строго проверяли свои мысли учением Церкви, яко

¹⁰³ Вот, вот. Молись «о своих согрешениях» и «в сем пусть упражняется ум твой» — молись о чванстве своем, о сребролюбии своем...

¹⁰⁴ Да, Никон, «берегись, чтобы в сердце своем не осудить имеющих такое собеседование, ибо ты не знаешь, право ли они говорят, или нет».

¹⁰⁵ Вот и скажи, когда спросят тебя: «Это выше меня». А ты, нахал, когда не только не спрашивают тебя, но гонят тебя вон, лезешь, да еще с войсками.

¹⁰⁶ Кто, кроме тебя, думает так о себе?

¹⁰⁷ Вот и не рассуждай, ибо ты воистину не знаешь.

¹⁰⁸ А ты ученый?

¹⁰⁹ Почему современным инокам-богословам, а не тебе?

¹¹⁰ Никон и не подозревает, что аскетикою называется наука о дух<овной> жизни, а вовсе не самая духовная жизнь. Разумеется, говорить об Имени — дело богословия, а не аскетики. Но и для богословия, и для аскетики необходимо считаться с духовным опытом.

¹¹¹ Не всякому подвижнику это дается — так. Но разве отсюда следует, что всякому не подвижнику, каков Никон, непременно дается только потому, что он не подвижник. Епископ кичится тем, что он не подвижник, — больше ему нечем кичиться.

¹¹² Кто же полагается на свой только личный опыт, на свои выводы?..

единой непогрешимой хранильницы истины Божией¹¹³. С великим дерзновением говорили о некоторых истинах такие подвижники, как преподобный Серафим Саровский и отец Иоанн Кронштадтский, но и они не выдавали своих мыслей за точно изложенные истины, за догматы, как это делают отец Иларион и Антоний Булатович, не дерзали составлять своих вероопределений, и ни один учитель Церкви не посмеет назвать своего личного мнения догматом, *хотя бы находил и у других церковных писателей нечто, подтверждающее его мнение*¹¹⁴.

Из авторитетов новые учителя более всего ссылаются на отца Иоанна Кронштадтского. Но должно помнить, что, как заметил один писатель, он приобрел известность не своими учено-богословскими трудами, а подвигами и *благодатными дарами*¹¹⁵. А св. Апостол Павел говорит, что Бог разделяет Свои дарования — каждому свое. Отец Иоанн имел дар по преимуществу молитвы и исцелений, митрополит Филарет Московский — дар мудрости и постижения учения церковного, иже — *иной дар*¹¹⁶. Церковь непогрешима не в отдельных своих членах, а в *целой полноте своей* («плиром», исполнение Церкви)¹¹⁷. Если бы о. Иоанн дождался появления нового учения об имени Божием, то, конечно¹¹⁸, он *разъяснил бы* нам те выражения, которые *главным образом*¹¹⁹ полагают в основе нового догмата¹²⁰. Пример сему — его протесты против искажения его мыслей так называемыми *иоаннитами*, кото-

¹¹³ (ср. 96). Это-то и делают, «ища авторитетов», — что Никон только что осудил.

¹¹⁴ Почему же Никон и Синод, даже не находя у других церковных писателей *ничего* подтверждающего их мнение, осуждают учение, которое имеет себе подтверждения...

¹¹⁵ А разве Никон да Троицкий, а отчасти и Антоний, приобрели известность «своими учено-богословскими трудами»? Преимущество их пред И<оанном> Кроншт<адтским> лишь в том, что они не впадали в подвиги и не страдают благодатными дарами, которые, по мысли Сергия-Синода, являются столь важным препятствием на пути богословского постижения того, что есть «на деле».

¹¹⁶ Какой же имеет Никон?

¹¹⁷ Итак, значит, Синод, претендующий на непогрешимость («сама истина») есть *плрѡма*, «исполнение Церкви».

¹¹⁸ Возможно, что и «разъяснил бы», хотя они и так ясны. Но почему же Никон уверен, что «разъяснил бы» так, чтобы вместо «да» получилось «нет»? Почему не сказал бы паки «да»?

¹¹⁹ Ничуть не «главным образом», а между прочим.

¹²⁰ «Новым» никто не признает это учение. «Догматом» если кто и называл, то лишь в не собственном смысле — в смысле истинного учения, в смысле *ѡуѡма*

рых он не стеснясь¹²¹ предавал открыто анафеме. Имея в виду, что Церковь в своих вероопределениях нигде не учил так, как учат защитники нового догмата¹²², я дерзая утверждать¹²³, что не учил¹²⁴ так и о. Иоанн и что смысл тех выражений, которые приводятся ими, не тот¹²⁵, какой они в них находят, тем более, что, как оказывается¹²⁶, выписки взяты в большинстве не из подлинных записей о. Иоанна, а из перевода с английского. Подлинник же на английском языке представляет как бы пересказ, свод мыслей, а не точных слов о. Иоанна¹²⁷, в изложении уже англичанина, который потрудился пересмотреть дневники его и извлечь из них в своем изложении то, что ему было особенно по сердцу¹²⁸.

Какой же мог быть смысл у о. Иоанна в приводимых выражениях? Позволяю себе ответить на сей вопрос, как это представляется возможным¹²⁹.

Делатели молитвы Иисусовой свидетельствуют, что «когда ум бывает заключен в сердце», когда все духовное существо человека бывает сосредоточено на мысли о Боге¹³⁰, причем мысль, при содействии благо-

¹²¹ То иоанниты, выдумывавшие свое, а то о. Иоанн, сам говоривший об Имени! Иоаннитов предавал анафеме, а имеславие не предавал. Какое грубое *petitio principii* у Никона.

¹²² Кое-что («богоипостасность имени Иисус» и др.) содержится прямо в вероопределениях. Кое-что косвенно. Остальное содержится в символ<ических> книгах и в церкви<ом> Прѣдании и Писании. Нельзя говорить: «Церковь не учит так». Церковь не учит так вполне открыто и ясно. Но уж наверное Церковь не учит по софистической философии, по-Никоновски.

¹²³ Дерзостью ничего не сделаешь. Нет оснований для этого утверждения решительно никаких, и, напротив, все основания для противо-утверждения.

¹²⁴ Учил же!

¹²⁵ Какой же?

¹²⁶ Когда и где это оказалось?

¹²⁷ Однако, о. Иоанн эти «мысли» издавал по-русски! Однако они выходили многократно и были разрешаемы цензурой.

¹²⁸ Что за чепуха! Откуда это? И неужели «англичанин» стал бы писать отсебятину, а о. Иоанн дозволил бы ему?! Вот где действительно не мешало бы «строгой логики» и «здорового разума»!

¹²⁹ Нельзя под определенные утверждения о. Иоанна подставлять фантастические догадки, — тем более являющиеся прямым уничтожением той мысли, которая в этих утверждениях содержится.

¹³⁰ Тут-то, в этих якобы синонимических выражениях и содержится вся никоновщина. «Когда ум бывает заключен в серд-

дати Божией, как бы¹³¹ благоговейно предстоит невидимо присутствующему Богу по слову псалмопевца: "предзрех Господа прего мною выну" (Пс. 15, 8)¹³², тогда согревается сердце человека прикосновением к нему Божией благодати, и сладостно бывает молитвеннику самое имя Господа Иисуса Христа держать в своем уме или, лучше сказать, — в сердце, по слову того же псалмопевца: "помянух Бога и возвеселихся" (Пс. 76, 4). Сие-то состояние, испытываемое молитвенником, дает ему уверенность¹³³, что Господь внемлет его молитве, что Он, милосердный, тут, около него¹³⁴. — Где же? вопрошает его дух его, как бы желая обнять Неосязаемого:¹³⁵ — Человек привык мыслить всякое существо в каком-либо пункте пространства¹³⁶, в данный момент он ощущает прикосновение благодати в сердце — там, где он в смиренной любви держит и как бы лобызает имя Господа, и вот, в умилении сердца, в восторге духа он готов воскликнуть: «Ты здесь, Ты со мною, Господь мой и Бог мой! Добро есть мне с Тобою быть!» И¹³⁷ его мысль емлется за сладчайшее имя

це» Никон толкует позитивистически, в виде простой концентрации внимания. Момент объективный в познании, т. е. приобщение познающего познаваемому для Никона абсолютно отсутствует, и его познание — это познание по учению софистов. Но если так, то и доказывать далее ничего.

¹³¹ Что значит это семинарское «как бы»? «Предстоит» или «не предстоит»? Лицемерными «как бы» Никон ухитряется в ханжеские выражения включить величайшие кощунства.

¹³² А разве Псалмопевец говорит: «как бы»? Нет, — просто «предзрех». Но позитивисту этого не понять и не принять, и вот, 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».

¹³³ Уверенность-то есть у всякого, и вовсе не у подвижника на молитве. А у подвижника появляется уже не уверенность, а знание, ощущение присутствия Божия.

¹³⁴ Это ощущается, интуитивно зрится.

¹³⁵ Этот вопрос нелеп, ибо подвижник и без него непосредственно знает где.

¹³⁶ Чепуха! Есть множество вещей (идей, например, числа, идеалы, ангелы и т. д.) вовсе не мыслимых в пространстве, по крайней мере, в чувственном пространстве.

¹³⁷ Очевидно, подвижник Никона — в прелести. Радуется Богу и ни с того ни с сего «емлется» за фикцию. Имеет Бога и хватается за «экватор». Напротив, по Никоновским построениям следовало бы, что если даже Никон видит мнимость бытия Имени, то на молитве подвижник окончательно «вменит его в уме-

Божие, как бы¹³⁸ за ризу Христову, как бы¹³⁹ за пречистыя нозе Его. И все сие совершается столь быстро¹⁴⁰, столь неотделимо¹⁴¹ проходит один момент переживания ощущений от другого, что у молитвенника может возникнуть мысль¹⁴² о присутствии Самого Господа в Его имени, и прикосновение лучей благодати¹⁴³, согревающей сердце, может быть принято¹⁴⁴ или, по крайней мере, для краткости выражения в слове¹⁴⁵, названо присутствием Господа в Его имени, хотя на самом деле¹⁴⁶ все сие совершается в сердце, самое же имя не есть, как я уже выше сказал, реальное нечто¹⁴⁷, а лишь условное умопредставление, хотя бы и

ты», забудет о нем, бросит этот костыль ума. Но он почему-то вдарит «емлется».

^{138, 139} Опять «как бы». Это «экватор»-то как бы «нозе» и «риза»! Вот уж поистине, прибавь к чему угодно «как бы», и получится понятие противоположное. «Как бы» предстоит значит «не предстоит», «как бы нозе» — значит «не нозе», а «экватор».

¹⁴⁰ Какой позитивист откажется от объяснения столь соблазнительного? Добавьте еще сюда: разгоряченное состояние на молитве, дурную наследственность людей, склонных к молитве и подвигам, — для большей выразительности еще несколько половых извращений и, конечно, пьянство, — влияние голода, ладана, самовнушения — и тогда получится совсем «научное» объяснение. А ведь Никон «своим умом» дошел до сего. Коновалова за подобное объяснение хлыстовских радений прогнали из Академии, и Никон, епископ, также объясняет молитвенное созерцание православных подвижников.

¹⁴¹ Т. е. «на молитве-де все путается, все смешивается».

¹⁴² Да уж кажется, если в голове такой сумбур, то «может» «возникнуть мысль» о чем угодно. Но «в здравом уме», т. е. по окончании молитвенного разгорячения, всякая такая мысль, как совсем нелепая, должна бы, кажется, рассеяться.

¹⁴³ Какое гнусное кощунство! Никон говорит как последний из психопатологов и осмеливается говорить о благодати. БЛАГОДАТЬ, значит, вводит в обман и в прелестное мечтание! Благодать — у тех самых, которые по Антонию В<олинскому> хлыстовствуют!

¹⁴⁴ Кем принято? Никоном? Ведь это ложная мысль.

¹⁴⁵ Как так? Когда на этом настаивают люди, повторяют неоднократно...

¹⁴⁶ «На самом деле». Да Никон-то откуда это знает. Молитвенники заблуждаются. Никон не заблуждается о молитве, — ибо он не молитвенник и молитвенного подвига не знает. Почему же он знает, что делается «на самом деле» в молитве и где, — в сердце ли, или в ином месте.

¹⁴⁷ Если имя не реальное нечто, то говорить о «присутствии» в нем чего бы то ни было реального — это уже не «как бы» истина, а явное и грубое заблуждение. В это-то заблуждение, в которое

Самим Богом нам открытое¹⁴⁸, как необходимое для нашего мышления¹⁴⁹, чтобы обратиться мыслью¹⁵⁰... к непостижимому, умом необъемлемому, словом невыразимому Существо Божие¹⁵¹. Здесь неприме-

не впадают позитивисты, «прикосновение лучей благодати» обрекает впасть молитвенников.

¹⁴⁸ Во-первых, и Сам Бог не может открыть то, что не реально, а фиктивно по своему бытию и, следовател^ьно, возникает чисто субъективно. Во-вторых, какое кощунство говорить об УСЛОВНОСТИ (!) того, что открыто Богом.

¹⁴⁹ Наконец, «условием» называется то, что м<ожет> быть, а м<ожет> и не быть, м<ожет> быть так, а м<ожет> б<ыть> и наоборот. Как же Никон теперь называет Имя необходимым для мышления, необходимое — значит не условное, значит такое, без чего не может существовать мышление как таковое, т. е. без чего человек не человек. Это значит, нечто, имеющее значение не только как модус (т. е. случайное состояние) человеческого разума, но и как необходимая принадлежность разума, атрибут его, т. е. имеет значение объективное.

¹⁵⁰ Но почему Никон не хочет себе задать двух вопросов:

1) во-первых, почему же именно человек не может без Имени «обратиться мыслью» к непостижимому и т. д. Общая ссыла на слабость ума ничего не говорит, ибо надо определить, в чем же именно эта слабость? Иначе будет idem per idem: не может, потому что слаб, слаб потому что не может. Итак, почему человек не может обратиться мыслью к Богу без Имени.

2) Если без имени не может (а имя — условность, фикция, «экватор») — то почему, [будучи присоединено к не могущему мышлению, им — зачеркнуто], с именем может? Как ничто, присоединенное к бессилию, дает нечто, и сильное даже?

Если бы Никон вник в эти вопросы, то он понял бы, что имеется у Имени бытие не только субъективное, условное, но и объективное, транссубъективное... И отказался бы от своего позитивизма и своих еретических взглядов.

¹⁵¹ Да, существо Божие непостижимое, умом необъемлемо, словом невыразимо. Однако Никон, по-видимому, думает иначе и думает, что помощью «экватора» оно делается постижимо, и объемлемо, и выразимо. Никон опять смешивает существо и энергию. Но... оставим ему его заблуждения и путаницу. Допустим, что он правильно говорит — об энергии. Тогда спрашивается: почему же непостижимая, необъемлемая и невыразимая энергия Божия делается вдруг постижимой, объемлемой и выразимой пустым звуком — «экватором»?

ним¹⁵² понятие о вездесущи¹⁵³ Божием, ибо для имени нет пространства¹⁵⁴, к которому относится понятие вездесущия Божия¹⁵⁵.

Можно думать, что и о. Иоанн, переживая благодатные состояния в молитвенном общении с Богом, свои переживания набрасывал на бумагу, не заботясь о догматической точности выражений в своих летучих заметках или дневниках. А англичанин, человек иных догматических понятий, иного воспитания в учении веры, изложил сии мысли о. Иоанна по-своему. При печатании же русского перевода о. Иоанну не было времени точнее вчитаться в текст перевода и лучше оформить свои мысли в догматическом отношении, тем более, что едва ли ему могло прийти на мысль, что явятся люди, которые его слова-наброски будут принимать за строго выраженный догмат. Религиозные переживания легче и свободнее выражаются в поэтических формах, нежели в точных догматических определениях. Надо и то сказать, что если один даже из великих отцов Церкви, по недоразумению, некоторое время держался неправославных мнений о вечности мучений, то тем простительнее о. Иоанну не быть точным в выражениях своих мыслей — переживаний и он, конечно, исправил бы их, если бы кто ему указал на эти неточности¹⁵⁶.

¹⁵² Может быть и не применимо, но не-применимо, ибо понятие вездесущия в данном случае недостаточно сильно, а не потому, что оно слишком сильно. «Неприменимо», если подыскать термин более сильный («παρουσία»?). Применимо — если ничего более сильного сейчас не имеется.

¹⁵³ Чепуха! Разве вездесущие относится к пространству? Напр<имер> в ангеле есть Бог? в душе есть? в уме есть? в Царстве Небесном есть? И т. д. Но все это — не в пространстве (чувственном). Вездесущие относится ко всебытийности, а не к пространству только. В пространстве — лишь низшие виды бытия, а Бог — во всех видах, в высших же наипаче.

¹⁵⁴ Если имя — «экватор», то, разумеется, для него нет пространства», как нет пространства и для других чисто-субъективных состояний ума. Но если имя не «экватор», а нечто большее, то вопрос о пространстве его — вопрос сложный. «Умное место», там, «пренебесный и мысленный жертвенник» Божий, — тоπος νοητος быть может, и окажется тогда местом Имени, — местом не чувственным, но все же местом, пространством.

¹⁵⁵ Можно ли говорить, что в Св. Дарах Бог присутствует так же, как и во всем мире? — Конечно, нет. Есть разные виды присутствия Божия и едва ли присутствие Божие в Имени может быть отождествлено с вездесущием Его в любой вещи мира!

¹⁵⁶ Во-первых, о. Иоанн Кр<онштадтский> кончил академию и, с точки зрения Никона, должен очень хорошо разбираться в дог-

Я довольно подробно остановился на выписках из писаний о. Иоанна Кронштадтского потому, что из всех свидетельств, приводимых о. Булатовичем из обширнейшей аскетической литературы, этот подвижник-молитвенник выпуклее всех выразил учение о Божественности имени Господня в благоприятном для о. Булатовича виде¹⁵⁷. И не могу не высказать удивления, как мало автор Апологии использовал сию литературу¹⁵⁸: ведь святых отцев считается у Миня до 400 томов!¹⁵⁹ Равно и из русских богословов почти нет ни одного, кроме нескольких строк из еп. Игнатия Брянчанинова¹⁶⁰, а на еп. Феофана о. Булатович бросает даже тень, будто «по богатству ума ему не давалось сокровище простоты сердечной, а ею-де только и познается Бог по имени Иисус»¹⁶¹. Ясно, что не нашел он в писаниях сего святителя, преисполненных опыта духовного, того, чего искал — подтверждения своих мудрований. Величайший богослов последнего времени митрополит Филарет Московский, сам мистик по своему духовному складу, им совершенно обойден¹⁶², не говоря уже о других. А трудился о. Булатович много и усердно¹⁶³, собирая отовсюду¹⁶⁴ все¹⁶⁵, что только было можно подобрать в свою пользу. И если принять во внимание, что, не находя прямых определений своего нового догмата, он выписывал места относящиеся не только к имени Господа¹⁶⁵, но и к

матических определениях. Во-вторых, Никон приписывает о. Иоанну рассеянность такую, которую трудно предполагать даже у человека вовсе не понимающего ответственность за всякое слово. Исправил бы о. Ио<анн> свои «неточности» в смысле Никоновском, или же паки усилил свою мысль — сие неизвестно, и на это сослаться нечего.

¹⁵⁷ А весь Ветхий Завет?

¹⁵⁸ А стало быть Никону известно, что есть еще свидетельства?

¹⁵⁹ Видел ли Никон хоть корешки переплетов этих «400» томов, что так легко говорит об использовании их? Кого запугивает?

¹⁶⁰ Можно было набрать и еще.

¹⁶¹ Однако Феофан, действительно, был подсеминарен!

¹⁶² Очень жаль, что обойден, ибо он высказывается за Имя: «Имя Божие есть вещь святейшая в мире и ею совершаются все Таинства — толк<ование> на мол<итву> Госп<одню>».

¹⁶³ Сомневаюсь! Можно ли сказать «трудился много» про человека, который занялся несколько месяцев случайным подбором цитат и рус<скими> переводами> св<ятых> от<цов>. Исследований (немецких) о сем он не читал вовсе.

¹⁶⁴ Вовсе не отовсюду, во-первых; а во-вторых, даже В<етхий> З<авет> использован чрезвычайно плохо.

¹⁶⁵ Вовсе не все, даже не значительную часть!

действиям Божиим, благодати и под., всячески стараясь истолковать некоторые, казавшиеся ему *подходящими* выражения святых отцов (напр., Тихона Задонского, Иоанна Златоуста и др.), то нельзя не удивляться скудости и туманности избранных им мест¹⁶⁶. Приводит он того или другого св. отца, точного выражения о Божестве (т. е. что имя Божие — Бог) не находит и начинает осыпать читателя вопросами: «Видите, видите, слышите?»... Делает выводы, прибегая к натяжкам, интерполяциям и под. Правда, *два-три места есть для него более или менее благоприятные* и он, приведя их, торжествует¹⁶⁷. Но если бы учение сие было принято Церковью как догмат, то отцы и учителя Церкви раскрыли бы его гораздо полнее¹⁶⁸; ведь речь идет о спасительном имени Господа¹⁶⁹.

Намеренно или по незнанию греческого языка у о. Булатовича встречаются и неточности переводов в его выписках из первоисточников. Например, приводит он слова св. Феофилакта, в его толковании на Деяния Апостолов гл. 2, 38: «Имя Иисуса есть Бог, равно как имя Отца и Святаго Духа», но имя Иисус ставит вместо родительного падежа в именительном: Иисус и мысль такую подменой падежа изменяется в его пользу: выходит, что самое имя «Иисус» есть Бог, тогда как у Феофилакта мысль просто та, что не к имени или слову Иисус надо относить сказуемое Бог, но что под именем Христовым надо разуметь Бога, второе лице Святыя Троицы, как под именами Отца и Духа первое и третье.

Особенно подчеркивает, и не раз, в своей Апологии о. Булатович пятое определение против Варлаама, по-видимому, вовсе не подозревая, что там говорится о *Божественности*, а не о *Боге*, и в греческом тексте читается не Феось, а Феотись — *Божественность*¹⁷⁰.

¹⁶⁶ А до I-го Собора много ли было мест, говоривших прямо о *ομοουσιος*?

¹⁶⁷ Надо [же — зачеркнуто] ли с ними считаться? Но их не два-три.

¹⁶⁸ Это учение, прямо потому не выражалось, что все были реалистами-платониками и оно само собою подразумевалось. Тогда говорить об этом было бы банальным. Но все (многое) остальное подразумевает это учение и без него делается бессмысленным.

¹⁶⁹ Спасительный «экватор»! Спасительное «условное умопредставление».

* Кстати, насколько можно доверяться о. Булатовичу в переводах с греческого, можно судить по следующему примеру. Вот его перевод 5-го определения против Варлаама: «Также тем, кои думают и говорят, вопреки Божественным словам святых и образу мысли Церкви, что только об одном существе 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 и действие Их, — анафема, анафема, анафема!» — А вот точный перевод г. Троицкого: «Еще же мудрствующим и говорящим, что имя Божества говорится об одном только существе Божественном, и не исповедующим согласно богодухновенным богословствованиям святых и благочестивому мудрствованию Церкви, что оно прилагается не менее и к Божественному действию (энергии), и наоборот, только таким образом всячески настаивающим на одной Божественности Отца, Сына и Святаго Духа, говорит ли кто, как Божественные тайноводцы, об их сущности или же действия, и учащим нас этому — анафема!» [Арх. Никон]

¹⁷⁰ Прежде всего, слова «Божественность» в церковном языке не существует (см. напр.: Гр. Дьяченко. Полный церковнославянский словарь. М., 1900). А т. к. слово θεοιης, которое Никон переводит через «Божественность» весьма употребительно в церковном греческом языке, то отсюда следует, что переводчики, а в лице их и Церковь Русская, не нашли возможным сочинять такое слово или не сочли его соответствующим слову θεοιης. Чего же Никон сочинительствует? И, как увидим, — тенденциозно, ибо редкое интеллигентское слово «божественность» есть слово весьма многосмысленное и значит: «Состояние божественного; свойство, качество, сущность его, происхождение из божественного источника» (Даль, — Толк. Слов. изд. 3-е. М., 1903, столб. 263). Слово же «божественный» само неопределенно, и значит (Дьяченко, стр. 54—55): а) на церковном языке:

- 1) θεικος — свойственный Богу (Ак. Б. ик. 8)
 - к Богу устремленный, обращенный (в. 5 н. чет. к. 2, п. 8 тр. 2)
 - святой, священный (1, 26 п. 9. 1 к. 10 п)
- 2) ενθεος — боговдохновенный (в 2 н. чет. трип. п. 1, тр.)
 - в Боге и для Бога совершаемый
 - Богом сообщаемый (Ав. 12 к. 2 п. 1, 2)
- 3) θειος — досточтимый (в пят. 1 нед. чет. Феод. Тир. стих 4) —
чрезвычайный, высочайший (в 5 нед. чет. п. 8).

[зачеркнуто]. А по-русски «божественный — свойственный Богу, исходящий от Него; Ему подобный; высокий, превосходный, прекрасный, несравнимый, недостижимый» (Даль, т. 1, столб. 262). Следовательно, мало употребительное ныне, а в древности и во все не употребительное слово «Божественность» может означать как почти самую тесную связь с Богом, так и ничто вовсе к Богу не относящееся — 1) состояние, 2) свойство, 3) сущность — что? — а) Бога, б) подобного Богу, в) превосходного, хорошего и т. д. — Т. е. как тесное, так и весьма поверхностное отношение — к Богу или к твари.

И вот Никон пользуется словом столь неопределенным [зачеркнуто] в вопросе, требующем столь высокой степени точности.

К тому же он приводит под строкою перевод Троицкого, согласно которому θεότης должно передавать чрез Божество. Но и слово Божество, хотя и более определенное, недопустимо, ибо оно относится к сущности Божией. Как же передать слово θεότης? В Библии слово θεότης употреблено лишь раз:

Кол. 2, 9 — ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος — «яко в том живет всяко исполнение Божества Телесне», но зато есть приблизительно равносильное ему слово θειότης.

Рим. 1, 20 — ἡ τὴ αἰδὶος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης — «и присущая сила Его и Божество».

По определению Анфима Газиса (Λέξικον, Ἐν Βενέτια, 1809, Т. 1, С. 1939).

“θεότης — ἡ οὐσία, ἡ ἀξία, τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ”, α (А. т. 1927)

“θειότης — θείχη μεγαλειότης — ἀξία, ἡ ὄντοτης, ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ.

Ἐπ’ δὲ καὶ ἀντὶ τοῦ θρησκεία, 16 οκς. Βουν”. Ἀσκησεις θεότητος”, διάφορεὺς ἀσκησεις διὰ να δῶς ἡ ἰδέας περὶ υς ησκειας, καὶ ὅτι τὸ νεῖον Ὀν, ἡ ὡς θεός εἶναι πανταχῷ. Περί θειότητος αὐτοῦ καὶ μαντικῆς”. Πλούταρχ. Περί τῆς ἐός. θεοῦ Λατρείας ἡ θρησκείας αὐτοῦ, ἐμοὶ δοκεῖ ὁμῶς, δ’ τί ἐνταῦ ἡ λέξις κεῖται ἀντὶ τοῦ θείαςμός, δύναμις μαντικῆ”. E. A. Sophocles, — Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D.). N. York 1881, p. 578: θεότης — divinity, divine nature. Paul. Cb. 29. Volent, 1273 A. Lucian. Jcarem 9. Melito 1221 A. Clem 1. L 277, τοῦ κύριου. Orig. L 696 III 989 A. IV 29 D. Eus II. 120 B. d.p. 572 θειότης — divinitas, deity, divine nature: divinity. Spt Sap. 189, Paul. Peus.

1 681 C. 11. 3 E. 665 A et alibi. Lucian III 149. Theophol (?) 329. Orig. 748 B. 805 C. 932 D. 352 B. τοῦ ἰησω(?) 353, τῆς γ’ ἀερῆς. Athan. L. 97 A τοῦ λόγου τοῦ παιδός.

2. Divinity of rather Sacredness (sacred majesty), a title applied to kings and emperors. Eus II 700 B. Ormo I, I. Athan L 409, B, Constantine and his sons (?) gregenet. 597 A, η η ετιρα. Justinian. Cod. 1, 3, 18.

Σκαρλάτες ὁ Βυζάντιος, Λέξικον.

6.600. θεός, ὁ θεός, ἡ θεότης

θεότης. ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, ὁ θεός”

6 597 “θειότης — τὸ μεμάλετον τῆς θεότητος, ἡ ἱερότης τῶν θεῶν πραγμάτων”.

[Карандашом: θειότης приблизительно соответствует слову «Божественность»].

И это смешение двух слов — Бог и Божество, Божественность — у него проходит чрез всю книгу. Множество выписок он не привел бы вовсе, как к делу не относящихся, если бы различал эти два понятия. Ведь никто из православных не дерзнет и подумать, что святейшее имя Господа нашего, что все имена Божии, все словеса Божии — не святы и не божественны, как Богу единому принадлежащие. Но Божественность и обожание — два понятия различные. Бог есть всесовершеннейшая Личность, Божественность же — принадлежность Богу, качественность предмета, и конечно все действия Божии — Божественны, как проявления Божией жизнедеятельности и свойств Его, но назвать их Богом значило бы *обоготворить* их, признать их всесовершенною Личностью, что уже противоречит всякой логике, всякому здравому понятию о Боге и свойствах Его. Вот почему и упомянутое *определение собора* не употребляет ни разу слова «Бог» в отношении к действиям Божиим, а ставит слово «Божественность». Только в *неправильном* переводе на русский слово «Феотись» передано словом «Бог».

Божественные действия непостижимы и постигаются только верою. Верою мы восприимлем учение о благодати Христовой, присущей, например, св. иконам, честному кресту Господню, св. воде, св. миру и другим священным предметам. Значит ли это, что Бог присущ сим предметам *всем Существом Своим* — так, что сии предметы сами по себе — Бог? Но тако мыслящих св. Церковь предает анафеме, повелевая воздавать св. иконам поклонение *относительно, а не боголепно*.

Понятия: Бог в Существом Своем и *благодать Его* — не тождественны. Мы — чада Божии по благодати, а Господь наш Иисус Христос — *единородный Сын Бога Отца по существу*. Благодатию Своею, сею непостижимою силою, сим даром Его благодати Он пребывает с нами, чадами Его благодати, присно, незримо; *по вездесущию Своему, всемогуществу и благодати соприисутствует* Он и всей твари, но если в этом смысле понимать Божие соприисутствие именам Божиим, то таковое будет неотличимо от соприисутствия всей твари. Надо при сем помнить, что вся тварь есть реальное бытие, а имена суть лишь символы, знаки *отвлеченных умопредставлений, существующих только субъективно в нашем сознании как необходимый элемент нашего мышления*. Они, конечно, имеют содержание, но не пространственное, а *идейное, и вне тесных рамок нашего телесного бытия, как условные звуки и слова, не нужны*. По крайней мере, язык *небожителей* — не наш человеческий, а каков он, — мы узнаем тогда, когда сами будем небожителями, если сего удостоимся. *Следовательно, придавать силу и значение именам, как*

Eueken Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, 1, 3-t Aufl. Berl. 1910, 3. 461; Gottheit: 1) das Wesen Gottes, das Gottlichsein, 2) Gott [карандашом добавлено] см. 894—895, здесь же примечания относи<тельно> θεός.

таковым, веровать в имена, как в нечно безусловное, как личные существа (а слово «Бог» непременно предполагает Личность) — нельзя; а если так, то и называть их «Богом» значит низводить *Существо Божие* в область не только сотворенных, ограниченных тварей, но и в область реально — ни духовно, ни материально — несуществующих, а лишь отвлеченно мыслимых понятий. Это будет уже какой-то *идейный пантеизм*, на который указывает и доклад богословов Халкинской школы вселенскому патриарху Герману.

II

Но ужели имена Божии суть только наши *умопредставления* о свойствах и состояниях Божиих, хотя бы и ведомые нам из Божественного откровения? Ужели они не имеют никакого *практического отношения* к нашей духовной жизни, к той духовной сфере, которая окружает нас?

Всеконечно — имеют; но чтобы выяснить это отношение, надобно из области догматики *перейти* в область психологии, в область жизни нашей души, нашего внутреннего человека. Если таинственная невеста Песни песней говорит своему жениху: *миро изливанное имя твое* (1, 2); если имя матери, отца, друга мы не можем произносить равнодушно; если царь и пророк Давид при одном воспоминании о Боге веселился сердцем, то возможно ли, чтобы душа, любящая Господа, ищущая Его, стремящаяся к Нему, не ощущала благоухания сего духовного мира — сладчайшего имени Господня? Не напрасно же св. Церковь устами своих богодухновенных песнопений именует имя Господне *сладчайшим, всечестным, великолепным, достопоклоняемым*: ведь оно, это *святейшее имя*, говорит сердцу нашему о пресладком и всещедром Иисусе, а следовательно и о всем том, в чем наше вечное блаженство, вечное спасение. Душа наша так устроена, что при каждом имени, какое она слышит, ей как бы представляется уже и духовный образ того, чье имя произнесено, а может ли она не streпенуться благоговением при имени Божием, если она верует искренно в Бога? Но и независимо от этого столь естественного чувства благоговения, мы веруем, что и Господь, призываемый в имени Его, близок к призывающим Его во истине *Своею благодатию*. Чтобы яснее была наша мысль о сем, обратимся к аналогии, уже принятой Церковью в ее священном предании.

Матерь Божия сказала некогда о Своей иконе: с сим образом буди благодать Моя и сила. И несомненно, и Церковью принято, что есть иконы чудотворные. Но никто не называет их Материю Божией. Благодатная сила Матери Божией, или что то же, сила Божия, Ей данная от Сына Ея и Бога, конечно, неотлучно пребывает в *Ней Самой*, и чудеса, совершаемые пред такою иконою, суть несомненно проявление силы Божией, присущей сим иконам. Не доска, не краски чудодействуют, а сия сила Божия по особому благоволению Божию и по вере молящихся

пред иконами. Мало сего: главоотяжи и убрусцы Павловы, тень Петрова исцеляли больных по вере соприкасающихся с ними. Очевидно, не тени, не мертвым вещам верующие приписывали силу исцелений, а молитвам св. апостолов. Тем больше оснований сказать, что и имя Божие, понимаемое не как простой звук, но как некое отображение Существа Божия или, лучше сказать — свойств Его, есть некий, конечно, несовершенный, мысленный образ Божий, и ему, как бы чудотворной иконе, присуща некая сила Божия, как проявление того или другого свойства Божия: в одних случаях — например, в таинствах — благодатная, благодетельная нам по вере нашей, в других, например, при заклинаниях над демонами — правосудно карающая и поपालяющая, и в тех и других — всемогущая. Как в одежде Христовой, к коей прикоснулась кровоточивая жена, была некая «сила», исцелившая ее, так и в мысленном прикосновении нашему ко Христу Спасителю произнесением Его все-святого имени может проявляться Его сила, Его изволением. Но не все, прикасавшиеся Христу, получали исцеления, а только касавшиеся с верою; так и не все, призывающие Его имя, получают просимое, как Он сам говорит: не всяк глаголет Ми: Господи, Господи, внидет в Царствие Небесное, но творяй волю Отца Моего Небесного (Мф. 7, 21). Во всяком случае, сила Божия, именуемая благодатию, будучи, конечно, проявлением Божией «энергии», — а энергия несотворенна, а наоборот — сама обладает творческою силою, — тем не менее, никак не может быть совершенно отождествлена с существом Божиим. Ведь и наши действия не суть еще наше существо, а лишь наша жизнедеятельность, лишь проявление наших свойств и состояний. И как человекообразные выражения о Боге: «лице Божие, сердце, ум, десница» и под. не суть Сам Бог, а лишь отражение в нашем ограниченном уме свойств Божиих, притом в образах по существу Богу не совершенно приличествующих, так и в именах Божиих отражаются, отображаются в нашем сознании, умопредставлении те или другие, но не все вместе, свойства Божии как солнце в зеркале: оно, это отображение солнца, и сияет, и греет, заимствуя свою теплоту и свет от солнца, но не есть само солнце: так и имена не суть Бог Сам по Сущности Своей, ибо они, имена, даже не суть и существа, т. е., как сказано выше ни материально, ни духовно не существуют, будучи в нашем умопредставлении необходимыми элементами нашего мышления. Сила Божия является в чудесах от святых икон, но когда? Когда восхощет и признает потребным для нас Господь и когда есть вера у молящегося. Аще можеши веровати — вся возможна верующему. По неверствию вашему не могли вы изгнать беса, говорит Господь Своим апостолам. Не следует забывать, что и при постоянном упражнении в молитве Иисусовой, если это делается самочинно, без должного руководства и отсечения своего смышления и своей воли, бывают искушения от духа прелести и подвижники гибнут. Следовательно, необходимо еще и глубочайшее смирение.

Защитники нового учения в совершении таинств все приписывают имени Божию: нельзя, говорят они, быть уверенным, совершилось ли таинство, если все приписывать вере совершителя или восприимлющего таинство. Так; но они забывают веру самой Церкви, как живого организма любви, как единого тела Христова. Я верую в силу Божией благодати в таинствах потому, что так верует вся Церковь, а я спасаюсь только в Церкви, как ее живой член, как некая, выражаясь научным языком, микроскопическая, но живая клеточка этого великого, Духом Божиим оживляемого организма. Вот почему всякое священнодействие, совершаемое служителем Церкви, законно рукоположенным, для меня действительно и вера моя в его силу непогрешительна. Церковь жива и не может умереть. Если я живу в ней, — я живу ее жизнью. Ее вера — моя вера не только по внутреннему содержанию, по предмету веры, но и по принадлежности этой веры мне. Члены Церкви все живы суть. И на небе все та же Церковь — моя мать, невеста Христова. Вера той, небесной Церкви, для ее членов стала отчасти уже знанием: многое из того, что для нас здесь еще непостижимо, то для них стало уже очевидно; многое, чего я еще не понимаю своим ограниченным умом — для них стало аксиомой. Правда, и они ограничены в ведении, яко существа сотворенные, но мы, плотию облеченные, многого не можем познать из того, что ясно для бесплотных и я, как живой член единой во Христе Церкви, моею немощною верою становлюсь причастником этой веры — знания членов Церкви, на небесах сущей. И я верую во все то, во что верует моя Мать-Церковь, что она выразила в своих вероисповеданиях и символах, что приняла и хранит в предании священном, засвидетельствованном у святых отцев. А какой-либо «догмат», Церковью ясно не выраженный, всею полнотою (плеромою, исполнением) Церкви не воспринятый, не формулированный, я боюсь принимать, пока Церковь сама не выяснит своего к нему отношения.

Думать, что таинства совершаются только именем Божиим, его произнесением, значит мыслить по-латински: латины верят в так называемое *opus operatum*; раз произнесена известная формула — таинство уже совершено — так сказать механически. Латинский пастер, не желая утомлять себя постом до совершения литургии, пред ее совершением берет хлеб и вино, произносит над ними слова Спасителя и употребляет их, уверенный, что он поста не нарушил, ибо он уже причастился св. Тайн, (а по уставу их церкви он может совершать хоть две-три литургии в день). По-нашему же — это кощунство.

Вспомните чудную молитву св. Златоуста пред причащением св. Тайн: «Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос, Сын Бога живого... Еще верую, яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия самая честная Кровь Твоя»... Не говорит великий Святитель: «еще верую, яко сие — предлагаемое мне — есть Сам Бог Всесовершенный, Богочеловек», а говорит: «сие есть тело Твое, Кровь Твоя» и только... Но

ведь Сам Господь сказал: ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем... ядый Мя той жив будет во веки... Значит, в теле и крови Спасителя, в сем животворящем — по виду хлеба и вине — Сам Он — Бог всесовершенный? Вывод несомненный, но по логике защитников нового «догмата» следовало бы сказать прямо, что св. Тайны — Сам Бог. И мы действительно воздаем им боголепное поклонение. Однако же Церковь, веруя так, нигде прямо сей веры не выражает в словесной формуле; как бы всякое слово человеческое почитая недостаточным благоговейным для выражения величайшей тайны любви Божией к нам грешным и щадя немощь нашего разума... Вспомните несчастного безбожника графа Толстого...

Беру еще аналогию или пример.

Что есть крестное знамение? — Это — действие человека рукою в воздухе, изображающее крест Господень. Это — не реальный предмет, ни физический, ни духовный. Это внешнее изображение действием идеи, мысли, учения о нашем спасении страданиями нашего Господа. Это — то же в области действия, что звук, слово в области речи. И вот наше — Церковью усвоенное отношение к сему св. знаку, точнее — знамению: мы веруем, что Господь силою честного и животворящего креста Своего, то есть, чрез его посредство, творит чудеса и совершает таинства, ибо что есть и всякое таинство, как не чудо Божие?

Чем же является Господень крест и знак, знамение крестное? Конечно — не Богом, а лишь посредством, чрез которое благодать Божия проявляет свою силу. Господь не нуждается в сем посредстве, а нам, нашей немощи, оно необходимо, ибо мы живем в условиях пространства и времени. И видит враг Бога и людей знамение крестное и вспоминает победу над ним Распятого на кресте и трепещет, и трясется, по выражению песни церковной, бежит пред лицом креста, пред одним напоминанием о кресте. Бежит аки пес, видя жезл, коим его били. Тут Господь дал нам крест яко оружие на диавола. Не движение руки нашей страшит его, а палит его сила Божия, присущая, волею Господа сопровождающая самое напоминание о Распятом на кресте. Так хочет Бог, так и бывает при условии нашей веры. Для верующих несомненно присутствие благодати Божией при совершении с верою крестного знамения. Но можно ли сказать, что крестное знамение есть Сам Бог, в нем действующий? Конечно, где проявляется сила Божия, там и Господь, но одно — вера в присутствие всемогущей силы Божией, другое — обожествление самого действия, движения рукою для крестного знамения. Говорю: движения, ибо без сего движения не будет и крестного знамения. А между тем новые учителя утверждают, что самое действие Божие есть Бог. Скажу больше: Церковь даже обращается молитвенно к сей Божией силе: «непостижимая и божественная сила честного и животворящего креста, не остави нас грешных». — Что есть сия непостижимая сила? Есть ли это особый ангел Божий, ангел креста Христова, как

есть ангелы храма, ангелы града, или же непосредственное действие Божия всемогущества, привлекаемое смирением веры верующих — в том и другом случае обращение нашего верующего сердца восходит к Распятому на кресте Господу Иисусу. И, тем не менее, мы не отождествляем Его Личности с Его действием, движением, так сказать, Его всемогущества, сего Его неотъемлемого свойства, с Ним Самим. Такое различение Личности от свойства ее необходимо для нашего правильного мышления. Бог есть всесовершеннейшая Личность, обладающая всеми, как ведомыми нам, так и неведомыми свойствами и совершенствами, и только в сем смысле мы можем назвать Его Богом; каждое из Его свойств и совершенств в отдельности в нашем мышлении не есть еще, так сказать, полная Личность, а лишь то или другое свойство этой Личности, хотя по природе своей и не отделимое от Нее, но, в нашем мышлении, как неспособном в один момент созерцать все совершенства Божии во всей их совокупности, по необходимости мыслимое особо. Вот почему, во избежание смешения понятий о Боге, как Личности, с понятием о каждом Его свойстве в отдельности, Церковь не приняла для сих свойств названия «Бог», в то же время называя их «божественными», даже «божескими», т. е. свойственными только Богу единому, но не «Богом». Такое отношение к свойствам Божиим, такое строгое различение в нашем сознании Личности Божией от Ея свойств предостерегает нас от многих заблуждений в богословствовании. Зная, что благодать Божия, действующая в таинствах, проявляющаяся в благодатных состояниях верующих, являющаяся в чудесах при св. иконах, св. мощах, в разных обстоятельствах нашей жизни, есть воздействие Божие на нас, мы, однако же, не называем самого сего воздействия «Богом», а именно — только Божиим воздействием, т. е. не самым Существом Божиим, Личностию Бога, а проявлением свойств Божиих: преимущественно — премудрости, благодати и всемогущества Его. Да и нет никакой необходимости называть Божие действие Богом, ибо довольно для верующего сказать, что «так Бог действует», чтобы он понял, Кто виновник действия и что само действие и есть только Его действие, проявление Его свойств, Сам же Он есть и действующий вся во всех. Само собою разумеется, что всякое «действие Божие» не есть нечто само по себе тварное, действие твари, а напротив, само обладает силою творчества, как проявление Божия всемогущества. Не отделяя «действия» Божия от Бога, мы и не отождествляем его с Богом, как Личностию, когда говорим о нем.

Я подробно остановился на понятии о благодатной силе Божией в отношении крестного знамения потому, что это понятие ближе других подходит к понятию об имене Божием. Дал еси знамение боящимся Тебе, Господи, крест Твой честный, поет Церковь, дал еси оружие на диавола. Тоже можно сказать и об имени Божием: дал еси знамение — имя Твое, Господи, ибо призываемое в молитве, не как нечто от-

влеченное, но как Тебе единому принадлежащее, как необходимый для нашего мышления знак, «знамение», оно так же, как и крестное знамение, страшно врагам Твоим и нашим. Трепещет бо и трясется враг — не звуков сего имени, но Того, Кто именуется им, Кого мы разумеем, произнося сие имя. И все, что выше сказано о крестном знамении, можно относить и к имени Божию. Как крестное знамение мы не называем Богом, дабы свойств Божиих, в Нем проявляемых, не смешивать с Личностью и Существом Божиим, так и имя Божие не называем Богом, дабы не подать повода простецам к неправильным толкованиям и не православному мудрствованию.

На это дает нам право св. Василий Великий, когда говорит в своем письме к Амфилохию: «Мы утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благодать и промысл, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не самую Сущность. Кто утверждает, что не знает Сущности, тот еще не признается, что не знает Бога, потому что понятие о Боге составляется у нас из многого, нами исчисленного. Но говорят, — продолжает вселенский учитель, — «Бог прост, и все, что исчислил ты в Нем, как познаваемое, принадлежит к Сущности». Но это — лжеумствование, в котором тысяча несообразностей, — возражает святитель. Перечислено нами многое; ужели все это имена одной Сущности?.. Действования многообразны, но Сущность проста. Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой Сущности, ибо хотя действия Божии и до нас нисходят, однако же, Сущность Его остается неприступною».

Из сего видно, что если св. Василий Великий находит возможным познавать только свойства Божии по Его действиям, а не самую Сущность Божию, то тем паче не подобает смешивать в одном имени «Бог» свойств Его и Самой Сущности, Личности Божией. Тем менее оснований говорить, что имя Божие есть Сам Бог, ибо Бог только и именуется по Своим свойствам, будучи именуем по Своей Сущности.

III

Но каким путем защитники нового догмата могли дойти до своих убеждений? Как могло образоваться в их сознании такое странное смешение отвлеченного умопредставления о Боге с Самою Личностью Бога, обладающего всеми совершенствами?

Попытаюсь это объяснить, насколько сие представляется мне возможным.

Прежде всего, думаю, виною такого смешения понятий является простота людей, не знающих законов логики и не умеющих разобраться в отвлеченных понятиях, а потому и смешивающих сии понятия с конкретно существующими предметами, например, идею, мысль о Боге — с Самим Богом, понятие о благодати — с Самым Существом Божиим и под. А ближайшим поводом к такому смешению явилось полное незна-

ние еврейского мирозерцания, а отсюда, конечно, и словоупотребления.

От веков древних принято, в знак особого почтения к высокопоставленным людям обращаться к ним в изысканных выражениях или в третьем лице, или во множественном числе, или же указанием на их высокое положение, нравственные качества и под. Отсюда: «вы» вместо «ты», «ваша светлость», «ваше сиятельство», «величество» и под. Так принято и у нас доселе. У евреев для этого употреблялось слово «имя»: «имя твое» вместо «ты». Дело в том, что слово **שם** (шеш) имеет разные значения в Библии: например, в книге Бытия 11, 4 говорится: «сделаем себе имя **שם**» Это говорят строители Вавилонской башни. Значит, тут речь о символе гордыни — о башне до небес. Во 2 книге Царств 8, 13 о Давиде говорится, что он, возвращаясь из похода, «сделал себе имя **שם**», т. е. увековечил о себе память. У пророка Исаии 55, 13 говорится: «вместо крапивы возрастет мирт, и это будет во славу Господа». Еврейский оборот речи (**שם**), который LXX переводчиков перевели словом «εἰς ὄνομα», позволяет заключить, что здесь **שם** значит «слава», как и переведено в русском тексте. Выражение «ради имени», например, в псалме 79, 9, находит себе пояснение в том же стихе «ради славы имени». В 3 книге Царств 3, 2 говорится: «не был построен дом имени Господа», т. е. не было построено дома, как обиталища Господа, так как ясно, что скиния и храм Соломоном были сооружены не для обитания «имени». Вообще, в Ветхом Завете слово **שם** употребляется в значении «слава», «знак», «память», «памятник», как это установлено гебраистами^{*}. Нередко в Библии слово «имя» употребляется как метонимия, как часть вместо целого. И это словоупотребление перешло даже в Новый Завет, например, в книге Деяний глава 1, 16: «бе же имен народа вкупе сто двадцать» — слово «имен» стоит вместо слова «человек», как и переведено в русском тексте. Из всех этих значений чаще всего слово «имя» употребляется в отношении к Богу в смысле «слава», да и самое слово **שם** (шеш) можно рассматривать, по мнению гебраистов, как производное слово от глагола **שם** (шамег), что значит «быть высоким», «служить знаменем или знаком». Следовательно, когда еврей говорил в молитве Богу: «имя Твое», то сие было равносильно выражению: «слава Твоя». Таким образом, «имя» идейно для еврея было то же, что для нас «икона», и честь, воздаваемая «имени», восходила на Того, чье имя было произносимо.

Если мы глубже задумаемся в психологию верующего еврея времен библейских, то нам станет еще понятнее такое словоупотребление.

У всех народов были свои боги, носившие, как и люди, свои имена. Еврей знал из Божественного откровения, что все эти боги — ничто, что только он, еврей, знает единого истинного Бога; Бога умом непостижимого, а посему в смысле человеческого и неименуемого, обладающего в бесконечной мере всеми совершенствами, как теми, какие приписывали своим лжебогам язычники, так и теми, о коих язычники и понятия не имели, да и теми, которые и ему, еврею, Бог не благоволил открыть, и

^{*} См., напр.: Gesenius Hebraische und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig, 1895. — S. 803—804, Wort **שם** [Аpx. Никон].

они сокровенны в Боге, — знал, что сей Бог непостижимый, недоведомый, по Своей бесконечной благодати открывающий Себя людям в меру их ограниченности, не может и наименован быть на языке человеческом одним каким-либо словом (если о делах Божиих Церковь исповедует: ни единого же слово довольно будет к пению чудес Твоих, то что сказать может язык смертных о Самой Сущности Божией?), а потому, в глубоком благоговении к сему всесовершеннейшему Существу, еврей называл своего Бога словом «Бог» во множественном числе: «Боги», «Элогим», означая сим как бы необъятность для мысли человеческой всех его совершенств, или же вовсе не произносил святейшего слова «Бог», заменяя это слово местоимением третьего лица «Он». А когда Бог открыл Моисею святейшее Свое имя «Иегова», то евреи, начертывая только четыре согласные буквы сего слова, гласные сохраняли в тайне, передавая устным преданием гласные звуки от одного первосвященника к другому. Когда же в письме появились гласные (коих прежде не было вовсе), то подставляли под слово Иегова гласные знаки от другого имени Божия Адонай. Вследствие сего с течением времени в народе утратилось самое произношение имени Иегова: одни читали сие имя «Иегова», другие — «Ягве», иные иначе. Затем, в книгах ветхозаветных писателей, где встречалась нужда ставить имя Божие, нередко вместо собственного имени ставилось просто нарицательное слово «имя» с притяжательным к нему — «Божие», «Господне». Нечто подобное сему, хотя уже не по тем чистым побуждениям благоговения к имени Божию, а по лукавующему мудрованию, избегая употребления имени Божия, евреи употребляли в своих клятвах слова: «небо», «земля», «алтарь» и под., в чем обличал их Господь наш. В их софистически настроенном мышлении казалось, что они не нарушали такими клятвами 3-й заповеди Божией, воспрещающей употребление имени Божия всуе.

Вот объяснение, почему чрез Ветхий Завет, а затем, поелику апостолы почти все были евреи, то и в Новом проходит эта особенность словоупотребления, несвойственная другим народам и языкам, эти постоянные метонимии, эти описательные выражения: «имя Господне», «имя Божие» вместо «Господь, Бог» и под. Вместо того, чтобы сказать: «Хвалите Господа» — говорится: «хвалите имя Господне», вместо: «буди, Господи благослови» — «буди имя Господне благословенно» и так далее — во множестве. Множество текстов, приводимых в Апологии иеромонаха Антония Булатовича, представляют примеры таких метонимий, которыми он совершенно напрасно пользуется для доказательства, якобы правильности своего нового догмата, что «имя Божие есть Бог». Во всех таких цитатах стоит только прочесть слова Писания с опущением метонимии, как убеждаешься в этом, особенно если принять разнообразное значение слова «имя» в еврейском тексте Библии. Само собою понятно, что в таких местах везде выражение «имя Божие» стоит вместо слова «Бог», но отсюда отнюдь не следует, что самое имя должно почитать «Богом».

Новое учение последователей о. Илариона и о. Антония Булатовича не поняло и не приняло во внимание этой особенности еврейского словоупотребления вообще и в отношении к имени Божию в особенности.

Это учение склонно придавать самым словам, означающим имена Божии, какое-то мистическое значение, как реальным сущностям. Если сам о. Булатович еще не сливает понятий «Существо Божие» и «имя Божие», то его последователи-простецы, готовые душу положить «за имя Христово», уже не далеки от сего. А такое отождествление в одном понятии Сущности Божией и Имени Божия, такое смешение слов и понятий в простых умах может повести к суеверию. Известно, что у индийских йогов есть таинственное слово «оом-мани-падме-хум», у египтян было такое же слово: «тодтт» — слова магические, произнесение коих, по их верованиям, должно иметь магическое действие; раз произнесено слово — действие должно-де следовать независимо уже от того, кто произнес его. Ко временам Иисуса Христа, вследствие упадка благочестия под влиянием лицемерия фарисейского и развращенности саддукейской, исказилось и истинное понимание учения о Боге и сложилось суеверное понимание имени Божия, как это видно из их пасквиля на св. Евангелие Маасе «Иешуа га-Надри» (История Иисуса Назарянина) или «Тольдот Иешу» (Родословие Иисуса)¹. Евреи понимали имя Божие именно как некое таинственное слово, как талисман, которым можно механически творить чудеса. Нечто подобное сему, особенно при дальнейшем развитии учения об обожествлении имени Божия, усматривается и у Булатовича. Несмотря на его протест против обвинения его в том, что он обособляет, как бы отделяет имя Божие от Самого Бога, когда утверждает, что имя Божие есть Бог, обвинение это остается в силе, ибо говоря так, он мыслит имя Божие как нечто реальное, а не умопредставляемое только. Он не отличает Существа Божия, действия Божия, от проявляе-

¹ Сохранился в рукописях XV века, но известен был еще писателям II-го века. Здесь говорится, что Иисус был незаконный Сын Марии. «Мать отдала его в школу, где Он обнаружил необычайные успехи и поражал Своих учителей. Когда ему было 30 лет, открылась нечистота Его рождения, за что Он присужден был к истреблению. Но Он ушел в Иерусалим, проник в Святое святых храма и узнал здесь тайное имя Божие и получил силу творить чудеса посредством этого имени. Это имя было начертано на камне основания (бен-шетия), находившемся в храме во Святом святых, на месте ковчега в Соломоновом храме. Так как сила имени была такова, что посредством него можно было разрушить мир, то мудрецы, желая предохранить похищение имени, у двух железных столбов пред храмом на цепях приставили двух собак, которые своим ужасающим видом и лаем производили то, что выходявший из храма от испуга забывал прочитанное имя. Но Иисус, написав имя на листке пергамента, скрыл листок в разрезе Своей голени. Таким образом собаки не воспрепятствовали Ему снова узнать позабытое имя. ...Мудрецы, однако, нашли преданного им человека, по имени Иуду Искариота, который таким же образом, как Иисус, узнает имя Божие и получает силу творить чудеса. Однажды, когда для доказательства Своей Божественности Иисус стал летать, Искариот тоже стал летать. Иуда осквернил Иисуса своей уриною, после чего оба, как осквернившие имя Божие, лишились его и упали. Лишенный чудотворной силы Иисус был взят. Ему закрыли голову одеждою и били гранатовою палкой, но Иисус не мог узнать, кто Его бил. Из этого мудрецы узнали, что имя отошло от Него... Его казнили в пятницу, накануне Пасхи и субботы. Когда же хотели повесить его на дереве, дерево сокрушилось: Иисус знал, что Его умертвят и повесят на дереве, а потому, когда еще владел именем, Он заклея все дерева... [Арх. Никон]

ния свойств Божиих в Божией деятельности, наконец — от Божией благодати. Что есть благодать? Конечно, непостижимая и божественная сила Божия, Божие волеизволение в действии всемогущества и благодати Его, но это еще не есть Самое Существо Божие, как это говорит св. Василий Великий. Мы склоняемся и пред волею земного Царя, когда слышим ее, но самого волеизъявления не отождествляем с лицом Государя — законодателя. Мы повинемся, когда представитель власти объявляет нам именем Закона то и то, но повинемся не имени, не букве, не слову, а воле законодателя. Мы сердцем восприимлем благодать Божию, но самый акт ее воздействия на нас, признавая проявлением силы Божией, не отождествляем с Существом Божиим. Мы не обращаемся с молитвою к Божией благодати: «благодать Божия, посети нас!» Но молимся: «посети нас, Боже, Твоею благодатию!» Если же в поэтических настроениях мы иногда как бы обращаемся молитвенно к кресту Господню или ко Гробу Его, то делаем сие не олицетворяя сих предметов, а вознося свой ум к Освятителю их прикосновением пречистого тела Своего. Иначе понимать такие обращения значило бы мыслить полатинскому мудрованию. У латин как бы отделяют «сердце Иисусово», «Тело Иисусово» и устроят им особые праздники. Там Лойола сочинил особую молитву с такими делениями:

«Душа Иисуса, освяти меня,
Тело Иисуса, спаси меня,
Кровь Иисуса, упои меня,
Вода от ребер Иисуса, очисти меня,
Страсти Иисуса, укрепи меня,
О благий Иисус, услышь меня!»

Еще можно мыслить, хотя и без особого в данном случае смысла, отдельно: тело, душу, кровь, воду как реальные предметы, но мыслить таковым «имя» невозможно, если не соединить с таковым мудрованием некоего мистического, даже магического значения, что будет уже делом грешным, ибо тогда имя Божие будет употребляться как магическое — боюсь сказать — волшебное слово...

Когда Господь говорил иудеям о таинстве причащения, о питании телом и кровию Его, иудеи поняли это в грубом смысле и сказали, как может Сей нам дать плоть Свою ясти? Жестоко слово сие... И те, которые учат, что в Самом имени Божиим пребывает Бог, что самое имя Божие есть уже Сам Бог, — проводят не духовное учение, а грубо чувственное, ибо для них, незаметно для них самих, имя Божие становится Богом, как бы отделяясь от Самого Бога. Между тем, в Евангелии и книге Деяний Апостольских мы читаем вот что: Евангелист повествует, что некто именем Иисусовым изгонял бесов и Апостолы запретили ему, но Господь не одобрил такого запрещения. А в Деяниях: сыновья некоего Скевы первосвященника делали, по-видимому, то же, что и упоминаемый в Евангелии человек, но бесы не только не слушались его, но и дерзко на него нападали. Откуда эта разница? — В первом случае,

видимо, действовал человек близкий к вере в Иисуса Христа и Господь незримо помогал ему, а во втором — какие-то спекулянты, хотевшие действовать именем Господа как магическим средством, как талисманом, и Сердцеведец не попустил им сего. Так же объясняется и обращение язычника, который следуя примеру мученика, стал в виде опыта, но с доброю целию, призывать имя Божие и уверовал во Христа. Господь, трости сокрушенной не преломляющий, с любовью отнесся к сему младенцу веры и обратил его к Себе чудесным прикосновением Своей благодати к его сердцу, как обратил и волхва Киприана, призвавшего имя «Бога Иустины» и оградившего себя крестом. Итак, кроме произнесения устами или умом имени Господа, нужна еще смиренная вера, хотя бы в ее «зерне горушне», как это было у упомянутых язычников, чтобы призывание имени воздействовало.

Так именно учит и о. Иоанн Кронштадтский, на которого любят ссылаться защитники нового учения. Вот его слова: «Везде всемогущий творческий дух Господа нашего Иисуса Христа и везде Он может даже несущая нарицати яко сущая (Мф. 28, 20). А чтобы малoverное сердце не помыслило, что крест или имя Христово действуют сами по себе, эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верую Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения».

Я рад был бы не утверждать, но очень боюсь, что в новом учении о том, что имя Божие есть Бог, сокровенно для самих, исповедующих сие учение, в зачатках уже таится желание найти путь спасения возможно легкий. В самом деле, что может быть легче: повторять имя Божие хотя бы на первый раз механически, без участия сердца, и оно, как Бог само в себе, разогреет твое сердце и просветит его, очистит и преобразует, и ты спасешься. По крайней мере, некоторый намек на такое учение есть в книге о. Илариона. Но правильно ли оно? Правда, у святых отцов указывается на благодатное действие молитвы Иисусовой, но ведь везде и всюду подразумевается и настойчиво предписывается подвиг самопожертвования к молитве, борьба с самим собою, глубочайшее смирение и самоосуждение. К молитве механической, без участия сердца, без томления его, святые отцы применяют слова Спасителя: «что Мя зовете: Господи, Господи, и не творите яже глаголю?» И слова псалма: «молитва его буди в грех». Небрежная молитва, рассчитанная только на число строк и поклонов, в сущности, есть только самообман, нарушение 3-й заповеди Божией, как произнесение имени Божия всуе. Главное дело не в звуках или в словах молитвы самих в себе, не в том или другом имени Божиим, а в смиренно-покаянном расположении сердца, привлекающем благодать Божию. И Господь говорит: «на кого воззрю, токмо на кроткого и молчаливого и трепещущего словес Моих?»

Из всего что писано защитниками нового догмата, видно, что они:

1) под словом «Бог» разумеют не Личность, а нечто, в духовном, конечно, а не материальном смысле, пантеистическое, ибо, по их учению, всякое свойство Божие, всякое действие Божие, слово Божие, всякая заповедь Божия, все откровение Божие, всякое проявление благодатных дарований, мирное и чистое чувство в душе, Богом оправданной, все плоды Духа, самая молитва и имя Иисус — все сие есть «Бог», даже «исповедание имени Иисусова в Иисусовой молитве есть Сам Господь Иисус Христос».

Вот понятие их о Боге. Но при таком понятии о Боге, где же личность, как существеннейший признак такого понятия? Слова Спасителя: «глаголы, яже Аз глаголах, дух суть и живот суть», они понимают по-своему и слова: «дух» и «живот» пишут с прописной буквы.

2) Посему всем именам, словесам и действиям Божиим они придают особый мистический смысл, в силу коего они все сие и почитают Богом.

3) Во всем этом усматривают некий сокровенный смысл, может быть и им непостижимый, но в который они слепо веруют, и сию веру пытаются оправдать учением, что им открываются тайны, непостижимые ученым богословам, которые-де не опытни в духовной жизни и не в состоянии судить о ее сокровенных явлениях, как слепой не может судить о цветах. К таким ученым о. Булатович относит и великого подвижника последнего времени святителя Феофана Затворника, о котором он говорит, что ему «по богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной, а ею-де только и познается Бог по имени Иисус».

Вопрошаю: можно ли с строго церковной точки зрения допустить такое как бы обособленное от общего учения Церкви учение?..

АФОНСКАЯ СМУТА*

«Чтобы малoverное сердце не помыслило, что крест или имя Христово действуют сами по себе, эти крест или имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа»¹

Радостные для православного мира события на Балканском полуострове — объединение православных народностей и, как результат его, освобождение томившихся под агарянским игом православных — несколько омрачены известиями, идущими с наиболее дорогой для сердца всего православного мира части этого полуострова — Афона. Еще в минувшем году в печать стали проникать слухи об афонской смуте. Слухи эти постепенно принимали все более и более тревожный характер, а в последнее время стали писать и говорить уже об опасности, грозящей не только Афону, но и всему православному миру и, в особенности, православному монашеству.

Главнейшие моменты внешней истории смуты таковы.

В 1907 году вышла книга «пустынножителя Кавказских гор схимонаха Илариона», посвященная молитве Иисусовой. В 1910 году вышло ее «второе исправленное и много дополненное издание» под заглавием: «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Баталпашинск, Кубанской области. 1910, ц. 1 р. 20 к.». Как первое, так и второе издание были одобрены духовной цензурой и книга охотно читалась, в особенности на Афоне и в монастырях Кавказа. Однако еще первое издание книги возбудило споры, — почему в конце второго издания автор помещает «Ответ на рецензию книги "На горах Кавказа", где защищает свою точку зрения. Но особенно стали усиливаться споры с февраля 1912 года, когда против книги помещен был ряд

* Статья С. Троицкого была опубликована: Церковные Ведомости, № 20 — М., 1913. — С. 882—909. © Печатается с комментариями о. Павла Флоренского. Архив свщ. Павла Флоренского. — Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева).

статей в монашеском журнале, издающемся в Почаевской лавре с 1910 г., — «Русский Инок»².

Статьи «Русского Инока» вызвали возражения со стороны читателей и почитателей книги Илариона. Споры разгорелись настолько, что в дело вмешался покойный вселенский патриарх Иоаким III-й и 12 сентября отправил послание «Высокопреподобнейшему игумену Священного Царского, Патриаршего и Ставропигиального св. Пантелеимона монастыря на Афоне Кур-Мисаилу с братиею монастыря и всем на св. горе подвижающимся русским по происхождению благоговейным монахам»³. Но и послание не прекратило смуту, а скорее усилило. Все монахи разделились на две партии — сторонников учения, защищаемого в книге Илариона, и его противников. Партии вступили в ожесточенную борьбу между собой, и борьба везде окончилась победой сторонников Илариона. Так, 2 декабря минувшего года, в Афонской пустыни «Новая Фиваида» состоялся братский собор из более чем 100 монахов, единогласно признавший мнения, защищаемые в книге о. Илариона, правильными, и осудивший его противников. В Андреевском скиту игумен Иероним и до 70 монахов были противниками книги, но большинство братии во главе с иеромонахом Антонием Булатовичем⁴ были на ее стороне и 10 января сего года его насильственно изгнали из кельи, сторонников его избили, а на его место 308 голосами избрали нового игумена Давида.

Игумен Иероним ушел в Карею. Карейский протат объявил 29 января отлученными от Церкви, впредь до суда в Константинополе, иноков Андреевского скита и всех единомысленных с ними⁵. В Пантелеимоновском монастыре преобладание получили 27 января имяпоклонники, но здесь пока внешний порядок не нарушен. Только Ильинский скит стоит в стороне от движения. Распространяется новое учение и в болгарских, и даже греческих обителях. Новый вселенский патриарх Герман V вызвал в Константинополь на суд виновников смещения игумена в Андреевском скиту. С другой стороны, о. Антоний Булатович приехал в С.-Петербург и ведет здесь деятельную агитацию за сторонников книги о. Илариона. Киево-Печерской лаврой в конце 1912 г. выпущено новое издание «На горах Кавказа». Издаются и распространяются в ее защиту листки и брошюры⁶. Спор перешел на страницы не только духовной, но и светской печати⁷. Вселенский патриарх поручил рассмотреть учение имяпоклонников особой комиссии, составленной из преподавателей Халкинской богословской школы, а потом, когда комиссия признала его неправильным⁸, Синод осудил его как хульное и еретическое, и патриарх отправил на Афон грамоту с его осуждением⁹.

От внешней истории споров переходим к истории внутренней. С первого взгляда представляется довольно странным то обстоятельство, что книга о. Илариона не только пропущена была духовной цензурой, но и в продолжении нескольких лет читалась и одобрялась, не возбуждая упреков в неправильности.

И если те ее места¹⁰, которые потом возбудили столько споров, рассмотреть сами по себе, безотносительно к той аргументации, которая потом была выдвинута в их защиту, то мы не найдем здесь ничего соблазнительного, кроме некоторых неудачных и неточных выражений¹¹. Как заявляет автор, «забота наша была, при составлении сей книги — выразить нужду, важность и необходимость упражнения Иисусовою молитвою в деле вечного спасения для всякого человека» (X). «Делая возможно подробное объяснение Иисусовой молитве», он «встретил неизбежную нужду» коснуться и значения имени «Иисус».

Это значение он и выясняет как в предисловии, так и в трех главах: в 3-й — «дающей разъяснение о том, что в имени Божиим присутствует сам Бог», в 4-й — представляющей «доказательства тому, почему имени "Иисус" приписывается Божественное достоинство и почему для верующего и любящего Господа Иисуса оно есть как бы Сам Он Господь и Спаситель» (стр. 11-20), и в 26-й — «О воплощении Сына Божия и о том, что в имени Своем для верующего Он Сам пребывает Своим Божественным Существом»: тексты из Священного Писания (см. также гл. 27). Для всякого верного раба Христова ...имя Его... есть как Сам Он (стр. 11), пишет автор и выясняет далее: «Когда человек будет призывать умом или устами имя Божие священою молитвою Иисусовою: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного...», имя Господа Иисуса Христа, если можно так сказать, как бы воплощается, человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в имени Божием Самого Господа. Это ощущение Самого Господа и Его имени сливается в тождество, по коему невозможно бывает отличить одно от другого» (стр. 12).

Это описание внутренних переживаний молящегося нужно признать вполне правильным. Логика и психология говорят нам о законе предметности мышления, о том, что во время процесса мысли мы отождествляем наши мысли и слова с теми предметами и лицами, к которым они относятся, оперируем с первыми, как с последними, и различаем мысли и наименования от предметов только тогда, когда направляем наш теоретический разум на это различие. Но в молитве, как виде практической, а не теоретической деятельности нашего духа, установление такого различия невозможно, ибо раз наше сознание будет занято чисто

теоретической мыслью о том, что имя Господа и Сам Господь — не одно и то же, молитвы уже не будет, а будет отвлеченное, теоретическое размышление. Вместе с отождествлением имени Господа с Самим Господом молитве всегда присуща неложная уверенность в том, что Господь сопresentsует и внимает молящемуся, и имя Господа относится и отождествляется не с теоретическим понятием о Боге, а с живым представлением о Нем, как близком и сопresentsуем молящемуся Существе¹². Особенную живость и яркость получает такое внутреннее чувство, когда к молитве применяются указываемые подвижниками молитвы Иисусовой особые приемы, имеющие целью сосредоточить внимание, привязав его к определенному пункту пространства, а именно к сердцу. В таком случае имя Божие произносится одновременно с представлением определенной точки пространства — сердца, и таким образом получается психический синтез, называемый у Феофана Затворника и других аскетов соединением ума с сердцем. Но так как, произнося имя Божие, мы относим его к Самому Богу, то получается представление, что Бог presentsует именно в месте призывания имени Божия и как бы сливается с этим призыванием¹³.

Пока о. Иларион стоял на этой практической почве «умного делания», он повторял лишь то, чему учили как древние, так и новые подвижники, и, по-видимому, так же, как и другие афонцы, не предполагал возможности другой точки зрения, но, к несчастью и отчасти не по своей вине, ему потом пришлось стать на несродную ему теоретическую, метафизическую почву, и здесь мысль его стала столь же беспорядочной, как беспорядочны движения вынутой из воды и брошенной на берег рыбы. Поводом к такой новой постановке вопроса послужила несколько тенденциозная рецензия инока Ильинского скита Хрисанфа. В этой рецензии, помимо второстепенных обличений о. Илариона в том, что он придает совершенно особое значение имени Иисус сравнительно с другими именами Божиими, что он будто бы «своеобразно и несмысленно выражается» о таинстве Евхаристии и др., ставится в главную вину, что он «номинальное и невещественное "имя Иисус" олицетворяет в живое и самое существо Бога». «Такая мысль, — добавляет рецензент, — есть пантеистическая, т.е. сливающая существо Божие с чем-либо находящимся вне Его существа». Таким образом, практический вопрос о том, как должно молиться, у рецензента переходит в теоретический вопрос об отношении имени Божия к существу. Пример рецензента увлек за собою и автора. В своем ответе на рецензию он, выяснив совершенно правильную мысль, что имя «Иисус» заслуживает поклонения в силу единения человеческого

естества Христа с Божеским в единой Божеской Ипостаси, переходит к непосильному для него вопросу об отношении имени к вещи.

Правильно описывая процесс молитвы, он не в силах выявить его особенности, и когда рецензент принуждает его перейти от описания к объяснению и оправданию, он начинает писать нечто весьма странное и неудобовразумительное¹⁴. Субъективное отождествление имени с лицом в молитве он объясняет не субъективными же условиями молитвы и законами предметности мышления и узости сознания, а объективным отношением между именем и предметом вообще. «Имя выражая (орфография подлинника) сущность предмета, пишет он, не может быть отнятым от него с отнятием имени, предмет теряет свое значение, это можно видеть то же в простых вещах, например стакан... Назовите его другим именем, он уже не будет стаканом (?). Видите ли (?) как имя лежит в самой сущности предмета и сливается во едино с ним и отделить его невозможно без того, чтобы не изменилось понятие о предмете»... Покинув почву психологии молитвы и выставив наивную метафизическую теорию о связи между предметом и именем, о. Иларион применяет ее и к имени Иисус, а затем ищет и аргументов в ее пользу. «Отделите плоть от Сына Божия, Он уже не будет Богочеловеком, отделите имя Иисус от Него, и изменится наше понятие, какое мы соединяем о Нем с сим Его именем. Если плоть Христова, бывшая до воскресения как бы то ни было видимою, осязаемою¹⁵, разделяет славу Божественного естества и приемлется едино с Богом, ради проникновения естества, то уже не остается никакого сомнения (!), что имя Его Иисус, как духовное невидимое, но познаваемое только умопредставлением, и по своей невещественности ближе к Богу, должно в нашем понятии, как бы еще более, чем плоть почитаться за едино с Богом.

Господь есть мысленное высочайшее существо, таковое же и имя Его, а потому оно в нашем сознании и приемлется как и Сам Он Господь Бог. И действительно в теснейшем единении с Ним во внутренней молитве нашего духа нет возможности отделить имя Его от пресвятейшего существа Его... Несобразность отделения имени от Божественного лица Его всего более видится в умносердечной к Нему молитве, в которой при этом уже не может быть единства самосознания, необходимо нужного для единения с Богом. Мысль двоится, обращаясь то к имени Его, вдали стоящему, то к Нему Самому»¹⁶.

В приведенном отрывке ясно видно, как неумение объяснить правильно подмеченный и описанный психологический факт заставляет о. Илариона создать совершенно еретическую теорию

об имени, как о какой-то особой сущности, объединяющейся с Божеством так же, как объединяется с ним человеческая природа Христа. При этом автор, по-видимому, сам не знает, что он понимает под "именем". Когда говорил он о молитве Иисусовой и о именах предметов, он разумел наш психофизический акт именования, но, очевидно, таковой акт не может быть единым с Богом. Если же он понимает имя само по себе, т.е. известное сочетание звуков и букв, то тем более нельзя говорить о его неведомости и о единстве с Богом.

Когда рецензия о. Хрисанфа, сначала известная, по-видимому, одному о. Илариону, появилась в «Русском Иноке» и споры об имени "Иисус" из небольшого кружка перешли в среду всех русских монахов на Афоне, наступил новый фазис в истории спора. Что большинство монахов должны были стать на сторону о. Илариона, это было весьма естественно. Их внутренний опыт говорил им, что в молитве нельзя отделять имени от Лица, к которому оно относится, а в указании на метафизическую неправильность такого отождествления они увидели покушение на самое дорогое — умно-сердечную молитву Иисусову — и решили постоять, и если нужно, то и пострадать за нее. Не умея объяснить факт такого отождествления психологически, они стали давать ему то же догматическое объяснение, что и о. Иларион в своем ответе, не понимая в своем невежестве, что впадают в ересь. Продолжающиеся обличения со стороны «Русского Инока» и особенно патриаршее послание заставили афонцев мобилизовать все свои небогатые и невысокие по достоинству научные силы... и даже привлечь к защите положений, выставленных в книге о. Илариона, некоторых «высокопросвещенных российских богословов»¹⁷. Во время этой работы среди защитников имени Иисусова довольно ясно обозначалось два течения. «Высокопросвещенные российские богословы», 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 и прочее, и прочее, а в афонских имяславцах продолжателей паламитов XIV века, и помогли более образованным монахам создать своеобразную теорию относительно имени "Иисус". С другой стороны, малопросвещенные, а часто и совершенно невежественные афонские монахи пришли к обожествлению самого имени, т.е. самых звуков и букв имени "Иисус". Таким образом, в настоящее время в сущности налицо имеются два особых учения об имени Иисус, и если эта двойственность не сознается, то только

потому, что ясное, логичное мышление не является достоянием последователей ни того, ни другого учения.

Лучшим выражением мнения более образованной части монахов является упомянутая «Апология» иеромонаха Антония, а выражением мнений невежественного большинства служит рукопись: «Соборное рассуждение о имени Иисуса Христа в пустыни "Новая Фиваида" на Афоне». «Рассуждение» этого своеобразного собора, считающего себя компетентным решать догматические вопросы, несмотря на то, что на нем не было ни одного епископа, состоит из двух частей: «пунктов» и «определений собора». В «пунктах» излагаются мнения о. Илариона и его противников и приводятся в защиту первых тексты из Св. Писания и святоотеческой письменности и аскетической литературы, а в «определениях» мнения о. Илариона объявляются правильными, а мнения его противников «еретическими» и «богохульными». Последнее определение гласит: «В заключение всего собор определил: на основании Священного и Святоотеческого Писания, исповедывать, что имя Божие есть Сам Бог, и имя "Иисус" Христово есть Сам Господь Иисус Христос, равночестное с другими именами Божиими, рецензию же инока Хрисанфа, как несогласную со Священным Писанием, признаем еретическою, которую с ее последователями от себя отвергаем».

В «Апологии» о. Антония влияние «высокопросвещенных российских богословов» сказалось весьма сильно, и под этим влиянием создавалась новая теория об имени "Иисус". В предисловии «От редакции» здесь заявляется, что «учение о Божественности имен Божиих есть не что иное, как частный случай общего церковного учения о Божественности всякой энергии Божией» (стр. V). А в самой книге это учение сопоставляется с бывшим пять веков тому назад на Афоне спором варлаамитов и паламитов¹⁸, причем имяславцы выступают защитниками признанного на константинопольском соборе учения паламитов (стр. 3). «Пятое определение этого собора гласит: "также тем, кои думают и говорят, вопреки Божественным словам святых и образу мыслей Церкви, что только об одном существе 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 одинаковым как существо Отца, и Сына и Святого Духа, так и действие Их, анафема, анафема, анафема". Бог, Сам будучи светом непреступным, излил Свой Божественный Свет на чины ангельские, в разной мере сделав их светоносными; и этот свет, коим сияют ангелы, — есть Сам Бог. Подобным же светом сияли некогда и первозданные люди в раю, но грехопадение лишило их

сего света. Однако, хотя Бог лишил человека видимого осияния, но не вполне лишил его осияния светом Истины, и по грехопадении продолжал являть людям истины Богооткровения о Себе Духом Своим Святым чрез патриархов и пророков, и наконец воссиял умным светом Истины в Солнце Правды, Единородном Сыне Своем. Итак, поелику Божественный зримый Свет есть действие Божественного Света и есть Сам Бог, потоплику и умный Свет Истины есть действие словесное Бога, и есть Сам Бог. Итак, поелику Церковь признает Богом — Свет зримый Фаворский и изрекает анафему на тех, кои сей Свет за Бога не признают, потоплику и слова Божии на Фаворе, то есть именование Иисуса "Сыном Возлюбленным" (Лк. 9, 35) есть тоже Сам Бог, как словесное действие Бога; потоплику и всякая вообще истина Богооткровенная, возведенная людям Духом Святым чрез Пророков и Апостолов и Богоносных мужей, а также изреченная воплощенным Богом и Словом, также (?) и всякая *Богодвижимая молитва и молитвы церковные*, кои внушил Церкви Дух Святый, суть Бог, ибо суть словесное действие Бога. Следовательно, и всякое имя Божие, как истина Богооткровенная и есть Сам Бог, и Бог в них пребывает всем существом Своим, по неотделимости существа Его от действия Его».

К этой же теории возвращается «Апология» и в заключении, где кратко формулируются пять основных положений книги. Первое положение гласит: «исповедую, что имя Божие и имя Иисус Божественно и Свято Само по Себе, то есть Сам Бог. Но не ограничивается, и не выражается, и не именуется Бог всецело в имени Своем, но лишь постольку, поскольку Он Сам благоволил открыть свойства Свои словесной твари. Поэтому, хотя мы именуем Имя Божие Богом, ибо Имени Божию, как действию Божию, принадлежит Божественное достоинство по существу, а не по благодати¹⁹, но вместе с этим мы и различаем Имя Божие от Самого Существа Божия и не сливаем понятия Существо Божие и Имя Божие. Истина, выражаемая Именем Божиим, по которой мы именуем Бога, есть Истина Богооткровенная, т.е. словесное действие Божества и церковный догмат. Имя сей истины есть Бог, как то выражено Церковью в пятом определении против еретика Варлаама»²⁰.

Переходим к разбору обоих учений об имени Иисусовом, начиная с первого, как более простого и элементарного. Основная его мысль заключается в том, что имя Божие или вообще имена Божии, как совокупность звуков и букв, есть как бы Бог, т.е. известному сочетанию звуков и букв приписывается особая Божественная сила, присущая им самим по себе. Эта мысль, резко выраженная в книге о. Илариона и в соборном рассуждении

Фиваидских монахов, встречается в несколько смягченной форме и в Апологии, так что ее можно считать общею для того и другого направления. Правда, в «Апологии» заявляется, что «на эти тварные звуки и буквы мы смотрим лишь как на условную, так сказать, оболочку самого имени Божия, Богом же называем самую идею о Боге» (стр. 101), а в заключительных тезисах говорится: «условных звуков и букв, коими выражается Божественная истина и идея о Боге, мы не обожаем, ибо сии звуки и буквы не суть Божественное действие Божества, а действие человеческого тела», но вместе с тем автор заявляет: «тем не менее мы веруем, что и этим звукам и буквам присуща благодать Божия ради Божественного имени, ими произносимого». «Хотя и несознательно призовешь Имя Господа Иисуса, — пишет он, — то все будешь иметь Его в имени Своем» (стр. 89). Итак, благодать, сила Божия присуща самым звукам и буквам Божественных имен, безотносительно к соединяемой к ним мысли, и, значит, стоит лишь воспроизвести эти звуки, произнести имена Божии, и соединенная с ними сила или благодать будет действовать сама собой, *ex opere operato*.

Опровергать это учение нет никакой нужды, ибо это давно сделано Церковью. Учение о том, что в известных сочетаниях букв, в особенности в именах Божиих скрывается таинственная сила и что произнесением их можно заставить эту силу действовать, было широко распространено в языческом мире, а под его влиянием и в иудействе в период его упадка. Особенную силу имело это учение в первые века христианской эры, как о том свидетельствуют и древние писатели, и многие, недавно открытые, папирусы той эпохи, но Церковь решительно осудила это учение и непрестанно боролась с ним, так как оно постоянно находило себе надежного союзника в человеческом невежестве и слабости и вытекающем отсюда стремлении достигнуть больших результатов, не затрачивая своих сил²¹, и часто прокрадывалось и в церковное общество, особенно в необразованные классы, как о том свидетельствует апокрифическая литература. Не чужды ему остались и афонские монахи, о чем свидетельствуют уже ссылки их на каббалистические выкладки об имени "Иисус"²², а каббала есть также вид магии, запрещенной Церковью²³.

В доказательство своей теории о магическом действии имен Божиих Иларион, «соборное рассуждение» и другие произведения имяславцев ссылаются на многочисленные тексты Священного Писания, святоотеческой и подвижнической литературы. Так как этим же текстом пользуются и сторонники более тонкого учения о Божественности наших идей о Боге, то удобнее оце-

нить основательность этих ссылок при рассмотрении этого последнего учения, к которому мы и переходим.

В Апологии неоднократно заявляется, что в положении «имя Божие есть Бог» под именем должно разуметь мысль, идею о Боге (стр. 101) или о свойствах Божиих, как будто бы учили паламиты.

Стремление имяславцев занять выгодную позицию продолжателей древних паламитов вполне понятно, но права на это они не имеют ни малейшего. Мы уже видели, что первоначально у имяславцев не было и мысли о своей связи с паламитами и лишь впоследствии они стали пользоваться этим подсказанным им со стороны «высокопросвещенных российских богословов» сближением. В книге «На горах Кавказа» говорится лишь о божественности имени «Иисус». Затем, под влиянием возражений, имяславцы стали говорить вообще о божественности имени Божия, и, наконец, в Апологии, желая связать себя с паламитами, говорится о Божественности откровения вообще, как действия Божия. Но если имя Иисус и вообще имена Божии божественны только как часть Божественного откровения, то совершенно непонятно, в чем же заключается тот «догмат, коего пока нет» (Апология, XII) и создать который так желательно высокопросвещенным российским богословам. Ведь Церковь всегда учила, что откровение божественно и имен Божиих отсюда никогда не исходила. Правда, в Апологии говорится не только то, что имя Божие божественно, но и то, что оно есть сам Бог, однако, в Апологии же поясняется, что в данном случае слово «Бог» употреблено не в собственном узком смысле существа Божия²⁴, а в том же широком смысле, в коем употребляли его паламиты, в смысле противоположности всему тварному, а в понятие этой противоположности, как правильно учили паламиты, входит не только Существо Божие, но и энергия Его. Но если паламиты имели полное основание употреблять слово «Бог» не в обычном узком смысле, а в широком — для обличения ереси Варлаама, учившего о тварности проявления энергии Божией — Фаворского света, то имяславцы права на это не имеют, ибо ныне никто не утверждает, что имя Божие, как часть откровения, есть тварь и, следовательно, называя имя Божие Богом, они вносят путаницу, давая повод думать, что они отождествляют действие Божие с Существом Его.

Однако и паламиты, хотя и имели, по-видимому, основание называть энергию Божию Богом, имели не только потому, что Варлаам учил о тварности Фаворского света, но и потому, что слово «божественный» (θεός) имеет слишком широкое значение в греческом языке и применяется к людям, однако, и они не сде-

лали этого. Если обратиться к греческому²⁵ оригиналу постановления и древнему славянскому переводу²⁶, то мы увидим, что собор вовсе не называет энергию Божию Богом, а говорит лишь о ее божественности и ни разу не применяет к ней слова θεός — Бог, а всегда лишь слово θεότης — божество, божественность^{27*}. И во время споров паламиты всегда говорили лишь о божественности энергии Божией, а не о том, что она есть самое существо Божие, что она есть Бог. И все приводимые ими святоотеческие изречения также говорили лишь о божественности энергии Божией и, в частности, Фаворского света, а вовсе не о том, что энергия Божия, и, в частности, Фаворский свет есть Бог²⁸.

Но в определении собора энергия Божия не только не называется Богом, но и не могла быть названа так. В самом деле, в чем основное различие между учением паламитов и учением их противников варлаамитов? В том, что первые признавали бытие энергий Божиих отличных от Него, тогда как вторые не признавали никакого третьего понятия между понятиями существа Божия и твари. Отсюда паламиты различали а) неизменное существо Божие, условно называемое — θεός, б) божественность θεότης, в понятие которой включалось не только существо Божие, но и энергия²⁹ и в) тварь κτίσις, тогда как Варлаам отождествлял энергию с существом, θεότης и θεός, и различал лишь θεός и κτίσις.

Поэтому говорить, что имя Божие, как энергия Божия, есть Сам Бог, (а не «божественность»), — это значит становиться всецело на сторону именно варлаамитов, а никак не паламитов и, следовательно, подвергать себя анафеме собора, изреченной против тех, кто не признавал «разность божеского существа и энер-

* На этой странице в экземпляре о. Павла Флоренского вклеен лист с обширным примечанием:

Что значит на церковном языке слово Божество, которым думают переводить слово θεότης. "Божество (Деян. 17²⁹) = существо Божие неизглаголанное, непостижимое и никакому точному исследованию неподлежащее" — вот буквально все, что говорится о сем слове у Дьяченко (Полн. церк.-слав. слов. М., 1900, стр. 55). А что значит слово "божество" по-русски? "Божество ср. божественность, в значениях сущности, божеского естества, божеской истоты, сути; олицетворенная сущность эта, по понятиям каждого народа, а потому и языческий бог или божок, идол, болван и всякий предмет поклонения..." (Даль, изд. 3-е, т. I, столб. 263). Итак, Божество имеет значение сущности Божией, существа Божия.

Нельзя путать θεότης с θειότης, т.е. отвлеченное от θεός с отвлеченным θειός. Слово θειός более общее, более неопределенное, нежели θεότης. θεότης сильнее, определеннее, порядок <?> слов такой по метафизической силе <?>

θειότης > θειός > θειότης.

"Природа Божия выше <?> имени"; в таком случае, к чему же относятся имя Бог? — Явно, что к энергии.

гии”³⁰. Нельзя сказать, что имяславцы отличаются от варлаамитов тем, что первые признают свет Фаворский несозданным, а вторые признают его тварью. Вопрос о Фаворском свете был лишь вопросом частным, решавшимся и варлаамитами неодинаково. Все дело было в том, существуют ли энергия, божественность, как нечто отличное от Бога, от существа Божия, и вопрос этот все варлаамиты отрицательно решали, но признавая, что, кроме Бога и твари, ничего не существует, одни из них относили свет Фаворский к твари, другие - к самому Богу и считали свет самим Богом, почему первое определение собора гласит: “Мудрствующим и говорящим иногда, что свет... был сотворенный призрак, явившийся на короткое время и скоро исчезнувший, а иногда признающим его существом Бога, но не исповедующим... что оный божественный свет есть ни творение, ни существо Бога, а несозданная и естественная благодать, и озарение, и энергия, всегда исходящая из самого божеского существа, однако не отдельно от него, анафема трижды”³¹.

Таким образом, имяславцы, по крайней мере, по своей терминологии³² всецело стоят на стороне не паламитов, а варлаамитов. Но нельзя признать эту еретическую терминологию - делом маловажным, ибо Церковь вырабатывала формулировку своих догматов долгим трудом и установленная ею формулировка имеет обязательное значение для всех желающих оставаться в ней и служит гарантией единомыслия среди церковного общества.

Нужно, однако, признать, что и здесь вина в значительной степени падает не на самих имяславцев, а на одного из “высокопросвещенных российских богословов”. Мы видели, что сначала имяславцы и не подозревали о существовании паламитов. Откуда же они узнали об этих своих мнимых предшественниках? Как мы знаем из самых достоверных источников, сведения о паламитах они получили из изданной в 1904 году в Москве Афонским Пантелеимоновским монастырем брошюры: “Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита”. И вот здесь в 20-м обширном примечании (стр. 101-109), представляющем из себя частью переложение, частью буквальную перепечатку статьи “Варлаам и варлаамиты” в “Прав. Бог. Энци.” (III, 149-157), довольно неудачно излагается история варлаамитской ереси, и, между прочим, в конце помещаются результаты соборных постановлений (против варлаамитов), выразившиеся в статьях провозглашаемого в неделю православия Синодика (стр. 106-107; “Прав. Бог. Энци.” III, 155-156). Здесь-то и помещен тот неправильный перевод этих постановлений, который ввел в соблазн имяславцев. Не уяснив себе сущности спора между варлаамитами и паламитами, автор

статьи допускает в переводе невозможную вещь, передавая слова θεός "θεότης", то словом Бог, «Божий», то словом Божество. Так, в первой статье τοῦ θεοῦ везде переведено «Божий», во второй статье τοῦ θεοῦ переведено «Бог», но во второй же статье он переводит τοῦ θεοῦ почему-то и «божественный», а словом «Божий» — переводит слово θεῖτος, в третьей и в четвертой статье он слово θεότης переводит словом «Божество», а в пятой статье, на которую ссылаются имяславцы, он то же самое слово θεότης переводит уже не словом «Божество», а словом «Бог», так что статья эта у него в оригинале и перепечатке читается: «Анафема тем, кто думает, что одному только существу Божию (в греч. — ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας, т.е. божественному существу) свойственно имя Бога (τῆς θεότητος ὄνομα, следовательно, — имя Божества), а не энергии. Доверившись этому переводу, имяпоклонники и при переводе этой статьи из греческой триоди сочли в праве перевести слово θεότης словом "Бог" и, повторяя формулу Варлаама, bona fide считают себя защитниками учения паламитов. Однако сходство между имяпоклонниками и варлаамитами вовсе не ограничивается сходством терминологии.

Не трудно понять, для чего понадобилось имяславцам отступать от правильной и общепринятой терминологии. Говоря, что Иисус есть Бог, они полагают, что отсюда следует, что и в молитве Иисусовой имя Иисус есть Бог. Однако такой вывод есть лишь сознательное или несознательное пользование неправильным логическим приемом, называемым *quaternio terminorum*. Откровение можно назвать "божественным", "божественностью" лишь по объективной стороне, лишь постольку, поскольку оно есть действие Бога. Когда же имеется в виду субъективная сторона откровения, т.е. те душевные состояния человека, которые являются следствием объективного откровения, то эту субъективную сторону, эти психические состояния тварного и ограниченного существа Богом назвать никак нельзя, не впадая в антропотизм. Но имяславцы, когда говорят об имени Иисус, как части откровения, говорят о нем, как об объективном откровении Божиим³³; когда же они говорят о молитве, об устном или мысленном произнесении имени Иисуса, они говорят об известном субъективном психофизическом действии человека, а то и другое — вещи совершенно несоизмеримые³⁴. Довольно близок был автор Апологии к признанию справедливости этой мысли, когда писал такое примечание к своему первому тезису: «Условных звуков и

* Здесь на отдельном листе замечание о. П. Флоренского: В том-то и дело, что их разделять нельзя. У Троицкого грубый и откровенный протестантизм кантовского толка.

букв, коими выражается Божественная истина и идея о Боге, мы не обожаем, ибо сии звуки и буквы не суть Божественное действие Божества, а действие человеческого тела».

Но автор Апологии упускает из виду, что обожать нельзя действия не только человеческого тела, но и действие человеческой души, а следовательно, нельзя называть Богом не только звуки и буквы имени «Иисус», но и самую мысль об этом имени.

В частности, никак нельзя назвать Богом и молитву, как делает Апология, заявляя, что молитва есть сам Бог, ибо она есть словесное действие Божества (стр. 53, ср. 27). Молитва не есть одностороннее действие Божества, а есть взаимодействие благодати Божией и нашего духа. Как бы изобильно ни изливалась благодать Божия на молящегося, никогда не поглощает она и его свободы, и говорить иначе — это значит отказываться от православного учения о взаимодействии благодати и свободы, о синергизме. Тексты, на которые ссылается Апология, а именно: «Никтоже может рещи Господи Иисусе точию Духом Святым» (I Кор. 12, 3) и слова Григория Синаита: «Молитва есть Бог, действуяй вся во всех», (слав. Добротол. 1, 99) ровно ничего не доказывают, так как в первом случае говорится о необходимости благодати Божией для веры в Иисуса, как Господа, а во втором, как видно из контекста, св. Григорий указывает разные стороны молитвы, и указав сначала на субъективную сторону молитвы («непосредственная вера»), указывает затем и на объективное благодатное действие Божие. Что в молитве Бог присущ нам именно по благодати, а не по существу, об этом ясно говорит сам св. Григорий Палама в своем «Исповедании православной веры»³⁵. «Дух Святыи является, пишет он, не по существу Своему, но по благодати, по силе и действию, которое есть общее Отцу и Сыну и Св. Духу». «Тварь может иметь общение с Божественным Существом не непосредственно, а через благодать, по благодати Божией», — пишет он в VII книге против Акинина³⁶. Но если молитва всегда есть не только действие благодати Божией, но и нашего духа, то называть молитву Богом — это значит называть Богом и действие тварного, ограниченного духа, тогда как Церковь не называет Богом даже действия Божия, а называет их лишь божественными.

Нельзя называть молитву Богом и а *potiōi*, как выясняет иеромонах Антоний, указывая на то, что и Иисус Христос состоит из Божества и человечества, а однако мы можем называть Его не только Богочеловеком, но и Богом³⁷. Основанием для последнего наименования служит единение обоих естеств в божеской ипостаси и обожение естества человеческого. Но в молитве ипо-

стасного единения Бога с человеком нет, как выясняет и Григорий Палама, а есть лишь единение благодатное.

В "Апологии" доказываем, что имя, как наша идея о Боге и наше выражение этой идеи в слове, есть Бог. «Всякое мысленное представление именуемого свойства Божия есть Имя Божие», говорится здесь (стр. 52), созерцание имени Его и есть Сам Бог (53), «Сознательное именование Бога и есть сам Бог» (27), «Богом же называем самую идею о Боге» (101), «Всякая идея о Боге есть Сам Бог» (26) и т.д., а противники этого учения называются последователями «Итальяского зверя» Варлаама, ругающимися над делателями молитвы Иисусовой, «исповедавшими быть Богом, как самую молитву Иисусову, так и Божественный свет» (102). Но мы уже видели, что Божественный свет Богом исповедали как раз некоторые последователи «Итальяского зверя», а теперь должны заявить, что и учение о том, что наша идея о Боге есть Бог, как раз принадлежало Варлааму, а не Паламе. Исследователи варлаамитских споров признают, что победа Паламы над Варлаамом была победой восточного мистицизма над западной схоластикой, западным рационализмом. Варлаам потому и вооружился против афонских исихастов, что он, как последователь Аристотеля³⁸ и в особенности Платона, настолько высоко ставил силы нашего разума, что признавал возможность достижения истинного богопознания одними этими силами без божественной благодати, и потому те приемы, которые Афонские монахи употребляли для того, чтобы стяжать благодатную молитву, представлялись ему излишними. «Кто объявляет, что полное единение с Богом, — пишет против него в 1341 году Палама, — совершается без боготворящей благодати Духа, лишь обычным подражанием ему, и о боготворящей благодати Бога говорит, что она есть действие души, а не сверхъестественное озарение и не божественная неизреченная энергия, таковой впал в ересь. Благодать обожения превыше естества нашего, и ведения, и добродетели. Наша добродетель и наше подражание Богу делают нас только способными к единению с Богом, и самое единение это, неизглаголанное, производит благодать» (Ист. Аф. III, 2, 230). Усвоив учение Платона об идеях, Варлаам согласно с Платоном считал главным источником боговедения наши идеи о Боге, на основании коих мы посредством силлогизмов и построим богословские системы. «Что здоровье, то и философия, — писал он против Варлаама, — дается от Бога, и поддерживается рачительностью; и как не иное здоровье дает Бог и не иное восстанавливает врач, а одно и то же, так и мудрость. Ее дал Бог пророкам и апостолам. Они же и нам сообщили священные наставления и философские учения, при помощи которых мы ищем и обретаем мудрость»

(Ист. Аф. III, 2, 240). «Свет, воссиявший на Фаворе, — заявил он на соборе 1341 года, — не только не превосходнее ангелов, но ниже и самого мышления нашего. Все мысли и умствования наши лучше этого света» (242)³⁹. Только тот может познать истину и соединиться с Богом, Который есть Истина, кто изучит Пифагора, Аристотеля и Платона⁴⁰. Последователь Варлаама Акиндин учил, что одно знание есть свет необманчивый, что кто имеет ум, очищенный добродетелью, тот не нуждается в просвещении свыше, и таким образом, по словам Паламы, «хотел лишить христианина всякой благодатной помощи в познании всякого посещения благодатного»⁴¹. Поэтому и собор 1352 года осудил Варлаама и Акиндина, между прочим, и за то, что они «предприняли идеи Платона и Эллинские басни опять вводить в церковь Христову»⁴². И вот оказывается, что в «авторитетном, по заявлению Апологии, отзыве о ней, принадлежащей перу «одного из наиболее уважаемых и заслуженных богословов нашей родины», явившемся в качестве ответа на полуофициальный запрос о нем епископа», имяславцы называются продолжателями Платона и защитниками его идеализма, на стороне коего всецело стоит, по собственному заявлению, и автор отзыва⁴³. «Наша мысль есть движение духа, — поясняет он, — наше слово есть духовно-телесное движение. И это движение может ставить нас в более тесное единение с Богом, как бы дает нам осязать Бога» (Деян. 17, 27-28). «Поэтому произносящий молитву Иисусову реально соприкасается с Самим Богом» (стр. XII, XIV). Действительно, если поставить вопрос о том, что в учении имяславцев является новым и неприемлемым для церковного сознания, то придется ответить, что таким новшеством является не учение о божественности откровения вообще и имен Божиих в частности, а именно учение о том, что именование*, если не как сочетание звуков, то как наша идея о Боге адекватна Богу и потому есть сам Бог⁴⁴. Но такое учение было лишь у платоников, в том числе и Варлаама. Таким образом, оказывается, что как в терминологии, так и в содержании своего учения имяславцы стоят всецело на стороне Варлаама, а не Паламы. Варлаамиты учили, что энергия Божия есть Бог и что наши идеи о Боге адекватны** Богу, и потому дают нам истинное познание о Боге; и имяславцы учат, что энергия Божия и имя Божие, как проявление этой энергии, есть Бог, и что наша идея о Боге есть адекватная Богу истина, а потому также есть Бог. Между тем паламиты учили, что энергия Божия есть Божество, а не Бог, и что наша идея о Боге не дает

* На отдельном вклеенном листе примечание о. П. Флоренского: имя.

** *i, ex sesc.* А паламиты — что они истинны, как от Бога происходящие.

нам истинного познания о Нем, каковое может дать лишь благодать Божественная. Имяславцы, по-видимому, всего более возмущаются наименованием имени «силой посредствующею». Но опять-таки с таким наименованием никак не могли бы согласиться лишь варлаамиты, признававшие энергию Самим Богом и отрицавшие существование какой бы то ни было посредствующей силы между Богом и тварью.

Но паламиты учили, что Сам Бог, существо Божие недоступно миру и что людям Бог сообщается именно посредством своей энергии⁴⁵. Следовательно, энергию Божию и можно назвать посредствующей, хотя и неотделяемой от Бога силой. А так как, по учению самих имяславцев, имя Божие есть проявление энергии Божией, то имя можно назвать посредствующей силой. Такое выражение будет вполне согласно и со Священным Писанием, и со святоотеческой письменностью, ибо выражение "δία του ονοματος" здесь довольно обычно⁴⁶. Палама сравнивает Самого Бога, существо Божие с солнцем и энергию Его с неотделимыми от солнца, но сообщающимися земле лучами. И как лучи солнца можно назвать посредствующей силой между солнцем и землею, так и всякую энергию Божию можно назвать посредствующей силой между Богом и тварью. «Никак нельзя сообщаться с Божественным существом непосредственно, — писал Палама в VI книге против Акиндина, — а посредством благодати, через благодать».

Да и по своему нравственному существу вся поднятая смута есть не что иное, как фактическое оставление молитвы Иисусовой и занятие рассуждениями, подобным занятию силлогизмами Варлаама⁴⁷. Правда, рассуждения их касаются и молитвы Иисусовой, но рассуждение о молитве не есть молитва. На первом же соборе, где рассматривалось дело варлаамитов в 1341 году, «патриарх повелел прочесть вслух всех присутствующих на соборе священные и Божественные каноны, которыми воспрещено всем, кроме архиереев, рассуждать о догматах», т.е. 64 правило шестого Вселенского собора и 19-ое правило Халкидонского собора⁴⁸, но не то же ли самое видели мы и у имяславцев, не только рассуждающих, но и устанавливающих свои новоизмысленные догматы, хотя среди них и не было ни одного епископа. Сходны имяславцы с варлаамитами и по своему отношению к Священному Писанию. В «Сказании о том, как недугуют последователи Варлаама и Акиндина» варлаамиты обвиняются, между прочим, в том, что они «портят священные писания и приспособляют их к своему зломыслию» (Ист. Афон. III, № 2, 237 стр. 827), и это обвинение во всем своем объеме относится и к имяславцам. Характерно, что первоначально сам Иларион признавал,

что учение его есть новый догмат, нигде до сих пор не высказывавшийся. Но потом вдруг оказалось, что в пользу этого учения существует масса свидетельств как в св. Писании, так и в святоотеческой литературе. В громадном большинстве случаев такие свидетельства получились благодаря самому бесцеремонному обращению с текстом, в других — вследствие недоразумения, в третьих — вследствие незнания именославцев с особенностями библейского и церковного языка.

Примером такого слишком свободного приспособления текстов для своих целей может служить уже упомянутая 5-я статья собора против варлаамитов, имеющая чрезвычайно важное значение в споре. Правда, тут их отчасти ввел в соблазн неверный перевод, но в таком случае им и следовало бы сослаться на этот перевод, а они ссылаются на греческую Триодь, где стоит не *Θεος*, а *Θεότης*, как видно даже из брошюры, изданной самими именославцами⁴⁹. В Апологии почти все тексты искажены вставками ее автора, всюду вставляющего слово «имя», хотя в оригинале об имени совершенно не упоминается. Например, слово св. Григория Синаита он приводит в таком виде: «Молитва есть апостолов проповедание» (чего? — имени Божия)... Непосредственная вера (во что — во имя Божие)... Действуемая любви (т.е. Сам Бог, как действие Отчей любви)... Божие познание (т.е. свойств Божиих из имени Его)... Иисусово радование (т.е. сладость призвания имени Божия)». «Слышите ли, — с торжеством восклицает автор, — ...что имена Господа, Иисуса Христа Сына Божия... суть Бог» (53), забывая, что слово «имя» везде вставляет он сам, а святой Григорий не употребляет его здесь ни разу. Забывая, что вселенским собором запрещено изменять текст никейского Символа, он пишет: «Что же есть чтение Символа, как не исповедание имени Божия? Верую, что имя Тебе есть единый Бог Отец Вседержитель... верую во Второе Лицо святых Троицы, что имя Твое есть единый Господь Иисус Христос» и т.д. Это не переложение лишь Символа, а и искажение его, ибо во всех изменениях его преследуется известная тенденция. И подобных примеров можно привести немало. В некоторых случаях трудно понять, с чем имеем мы дело, с недоразумением или искажением текста. Сюда нужно отнести и поддержку из толкований на Деяния Апостольские блаженного Феофилакта Болгарского, игравшую, в прениях «собора» и вообще в трудах именославцев, решающую роль⁵⁰: «Имя Иисуса есть Бог, равно как имя Отца и имя Св. Духа». Эти слова блаженного Феофилакта, на которые особенно охотно ссылаются не только монахи Фиваиды, но и вообще все сторонники о. Илариона, не имеют ни малейшего отношения к вопросу, и если бы они были посильней в грамматике и брали

эти слова в связи с контекстом, то они увидели бы, что логическое ударение здесь стоит не на слове «имя» или «Иисус», а на слове «Бог». Примиряя в данном месте Деяния (2, 36) с Мф. (28, 19), блаженный Феофилакт говорит, что «вследствие единства трех Ипостасей по существу, крещаемый во имя Христа крещается в Троицу, так как Отец и Сын и Св. Дух нераздельны. Если бы имя Отца было не Бог и имя Сына не Бог и имя Св. Духа не Бог, то следовало бы сказать: во имя Бога Иисуса Христа, или даже просто, только в Сына, но он (ап. Петр в Деян. 2, 36) говорит: во имя Иисуса Христа, зная, что имя Иисуса есть Бог, равно как и имя Отца и имя Св. Духа».

Таким образом, правильность употребленной апостолом Петром формулы крещения блаженный Феофилакт объясняет единством Ипостасей *по существу*, вследствие которого все три лица Св. Троицы одинаково являются Богом, почему к каждому из них одинаково прилагается наименование "Бог". В словах «имя Иисуса есть Бог» говорится не об имени, а о Самом Иисусе. Здесь не сказано имя «Иисус»⁵¹, а сказано "имя Иисуса", а следовательно, слово «Иисус» грамматически есть *genetivus subiectivus*, а логически — субъект предложения, а не определение слова "имя", и смысл этого предложения будет такой: «Иисус имеет имя — Бог», «Иисусу принадлежит имя Бог» или, принимая во внимание особенность библейского употребления слова "имя": «Иисус есть Бог».

То же нужно сказать и о словах св. Иоанна Златоустого: «Пророк называет трижды Господа⁵², желая этим показать, что во Христе прославляется Троица, так как через Него мы познали и Духа и Отца. Сообразно этому, пророк и присовокупляет: «Благословите имя Его, будешь ли разуместь Отца или Сына или Святого Духа, потому что имя Троицы — Бог»⁵³, и смысл этого места таков, что прославление Христа можно относить ко всей Троице потому, что Св. Троица есть Бог, также как и Христос есть Бог. А так как ни в Св. Писании, ни у отцов Церкви, помимо этих двух мнимых свидетельств, ни одного места, где бы говорилось, что самое имя Божие есть Бог, имяславцам найти не удалось при всех усилиях, то отсюда следует, что формула эта всецело измышлена ими самими.

Добросовестным недоразумением следует считать все ссылки Апологии (см. главы IV, стр. 55 и V) на тексты из писаний о. Иоанна Кронштадтского (стр. 39, 55-56)⁵⁴, св. Симеона Солунского (стр. 56-59), Игнатия и Каллиста Ксанопула и др., говорящих на самом деле не об объективном тождестве имени с Богом, а о субъективном отождествлении именования с именуемым лицом в молитве, в призывании Господа. Этого недоразумения,

послужившего, как мы видели, исходным пунктом смуты, не остался чужд и автор Апологии, хотя приводимое им место из письма арх. Александра (стр. 72), казалось бы, должно было навести его на правильное объяснение. Наконец, остальная большая часть основанной на текстах Св. Писания и богослужебных книг аргументации покоится на незнании с особенностями библейского, а затем находившегося под его влиянием, святоотеческого и богослужебного языка.

Говоря об имени, «Апология» понимает то собственные личные имена, то самое слово «имя». Что касается имен, то не требует никаких доказательств, что когда мы произносим какое-либо личное имя, то по закону предметности мышления разумею не совокупность звуков и букв и не нашу мысль об известном лице, а самое это лицо, и если «Апология» к наименованию лица обычно прибавляет слово «имя», то это не более как искажение текста⁵⁵, незаконность которого ясна сама собой.

Гораздо большую убедительность имеют, по-видимому, многочисленные тексты, где упоминается слово «имя», причем ему присваивается чудотворная сила. Слишком частое употребление слова «имя» в библейском языке сравнительно с языком обыденным действительно бросается в глаза. Но объясняется это явление совершенно не так, как думают имяпоклонники; объясняется не тем, что имя само по себе имеет какую-то силу, а, во-первых, тем, что в небогатом словами, выражающими отвлеченные понятия, библейском языке слово «имя» имеет несколько и притом довольно широких значений⁵⁶, а затем и тем, что Священное Писание приспособляется не только к понятиям, но и к самому языку простых людей.

Закон предметности мышления отражается и в языке, особенно простонародном. По наивному представлению лиц, не привыкших к критическому мышлению и знающих лишь один язык, имя предмета неотделимо от самого предмета, и предмет как бы олицетворяется в имени, почему слово «имя» часто является в речи как бы заместителем и самого лица, выразителем его значения и сущности и потому имеет смысл: «лицо», «сущность», «сила». Но теперь общепризнанный в науке факт, что Священное Писание особенно Нового Завета, являясь откровением глубочайших тайн бытия и жизни, в то же время излагает свое высокое учение в форме наиболее понятной всякому, излагает их, приспособляясь к понятиям простых необразованных людей, излагает простонародным языком того времени. Характерно, что, пока сравнивали лексический состав Нового Завета с дошедшими до нас памятниками литературного языка образованных людей, оказывалось, что чуть не третья часть новоза-

ветных слов, коих насчитывается не много более 5000, в этих памятниках не встречалась, так что создалась теория особого библейского языка. Но вот в последние два десятка лет удалось открыть массу папирусов первых веков христианской эры, содержащих письма, счета, записки простонародья, и оказалось, что почти все слова и даже обороты, которые до сих пор считались специфической особенностью новозаветного языка, находятся в этих памятниках. В частности, и употребление слова «имя» в качестве местоимения или в смысле «лицо», «личность», «сила» в этой литературе весьма обычно, а в некоторых памятниках связано с суеверными религиозными взглядами, не имеющими ничего общего с догматическим учением христианства. Однако из того факта, что Св. Писание приспосабливается к языку малых сил, вовсе нельзя делать заключения, что оно проповедует теории магизма, каббализма и т.п., основанные на представлении о неразрывности между именем и вещью, так же как из того факта, что Св. Писание, приспосаблиясь к народным представлениям, допускает антропоморфические выражения, нельзя делать вывод, что оно учит антропоморфизму.

Замена собственного имени словом «имя» особенно часто встречается в речи высокого стиля и в речи простых людей, но о важных материях, о высокопоставленных лицах, в религиозном языке, причем заменой этой выражается как бы особое уважение или благоговение к носителю имени*. И теперь у нас в ходу выражение «на высочайшее имя». И молитвы есть своего рода «прошение на высочайшее имя», но и там и здесь мы обращаемся не к имени и не от имени ждем исполнения своей просьбы. Поэтому-то евреи и не произносили обычно самых имен Божиих и заменяли их словом «Шем» — имя. Насколько обычна была такая замена, видно из того, что у евреев даже было забыто, как следует произносить имя Иегова, а выражение «во имя» — («Be schem») слилось в одно слово, равнозначатое в торжественной речи предлогу «во», чрез, посредством, «силой» («Be»), что и следует иметь в виду: при толковании часто встречаются и в Новом Завете выражения «во имя Божие, Иисуса, Христа» и т.д.

Что касается чудотворной силы имен, то мы уже видели, что приписывать ее самым буквам имен Божиих — это значит впадать в языческое суеверие, в осужденную Церковью веру в магию. Нельзя приписывать такую силу и имени, как выражению идеи о Боге. Церковь осудила веру в имена, не упоминая, что осуждение относится лишь к буквам, и следовательно, осуждению подлежит и вера в чудотворную силу идей. Демоны и ново-

* Как и почему это возможно. [Прим. о. П. Флоренского].

заветные маги, произнося имя Божие, имели в виду и идею о Боге, но, как мы видели, демоны остались демонами, и магам изгнать демонов не удалось. И понятно почему. Христос сказал, что «сей род изгоняется лишь молитвою и постом», а молитва невозможна без веры, также необходимой для чуда. Если в Евангелии сказано: «именем Моим бесы изженут», то здесь говорится о призывании имени Божия, как виде соединенной с верою молитвы, почему и сказано ранее: «знамения же верующим сия последуют». Но самое именование, самое произнесение имен вовсе не является условием чуда, так как мы знаем много чудес, произведенных и без такого призывания. «Заслуженный богослов», автор отзыва об Аполонии, видит главное доказательство в пользу защищаемого его учения в Мф. 7, 22⁵⁷ и особенно у Луки 9. 49—50⁵⁸. Но вместо того, чтобы мудрствовать лукаво, заслуженному богослову следовало бы просто прочесть 24 беседу Златоуста на Евангелие от Матфея (Творен. VII, 1, 276—284), где исчерпывающим образом объясняются оба эти места, но чудеса, здесь упоминаемые, объясняются не чудотворной магической силой имени, а тем соображением, что и недостойные могут творить чудеса, ибо дар чудотворения и пророчества давался некоторым (напр., фараону, Валааму, Навуходоносору, Иуде-предателю) для достижения целей Промысла Божия, но не служит ручательством или показателем их спасения. «Вся эта благодать, пишет св. Отец, была ничто иное, как дар Подавшего ее, а те ничего от себя не принесли, почему справедливо и наказываются» (стр. 277). Именование само по себе, по свидетельству Св. Писания, не только не может произвести чуда, но и не может сделать людей достойными того имени, которое они носят или произносят (Мф. 7,21; Лук. 6, 34; Рим. 2, 14; Иак. 1, 22; Апок. 3, 1). Пастырь Ерма упоминает о тех, которые носят имя (Христово), а веры чужды (подобие 9, 19, 2). О таких христианах говорят и Поликарп Смирнский (6, 3) и Игнатий Богоносец (1 Еф. 7, 1). Умножать подобные свидетельства нет нужды, так как в наше время труднее найти факт противоположного характера.

Является ли учение имяславцев ересью? Если иметь в виду лишь те формулы, в которых излагают они свое учение, и если притом понимают употребленные здесь термины в таком смысле, в каком они обычно понимаются в богословских трудах, то придется дать ответ утвердительный. Но если иметь в виду и историю происхождения этого учения, и незнакомство с точной богословской терминологией его защитников, то придется сказать, что оно лишь может стать ересью, а пока не имеет резко выраженных ее черт. Мы видели, что исходной точкой учения было не желание оправдать какой-либо недостаток веры или любви, а вполне извинительное и даже похвальное, хотя в дан-

ном случае и необоснованное, опасение за оскорбление достоинства своего драгоценнейшего достояния — молитвы Иисусовой. Сознавая, что молиться нельзя, не относя имени Господа к Самому Господу и не умея правильно объяснить психологического факта, имяславцы пришли к ложной мысли, что такое отождествление покоится на объективном отношении имени к Господу, и создали сначала грубую языческую теорию о божественности самых звуков и букв имени Божия. Дельные возражения против этой теории в «Русском Иноке» побудили их, не отказываясь совершенно от этой теории, постановить ее на второй план и значительно смягчить ее, а на первый — при помощи русских богословов — выдвинуть свою связь с паламитами, приспособив учение паламитов об энергии Божией к своему учению о том, что имя Божие, понимаемое теперь уже как идея, мысль о Боге, — есть Бог. Но и эта попытка обречена была на неудачу, так как паламиты учили не о том, что наше именование Бога или наша идея о Боге есть Бог, а лишь о том, что всякая проявленная в мире энергия Божия, в том числе и откровение, божественна, а не тварна. Поэтому сторонники этой тонкой теории, когда излагают учение паламитов, говорят лишь то, чему учит и вся православная Церковь; но когда излагают свою теорию, впадают в явный пантеизм; а когда, наконец, хотят установить связь между своим учением и учением паламитов, то и сознательно, и бессознательно допускают целый ряд натяжек и искажений учения паламитов, в конце концов, превращающих это учение в осужденное Церковью учение их противников варлаамитов. Поэтому в изданиях имяславцев нет ни одного положения, которое не опроверглось бы другим, высказанным ими же. То они учат, что имя есть существо Божие; то говорят, что существо Божие неименуемо; 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. Таким образом, можно сказать, что учение имяславцев еще не выяснилось окончательно и решительный приговор о нем можно произнести лишь тогда, когда они ясно будут представлять как истинное учение паламитов, так и невозможность связать с учением паламитов свое учение о том, что имя Божие есть Сам Бог. В таком случае им придется сделать выбор лишь между учением паламитов, признанным Церковью православным и своим собственным новоизмышленным учением, которое тогда и станет ересью. Для большей ясности приводим параллель между тезисами относительно имени Божия, устанавливаемыми в заключении «Апологии» и, как можно надеяться, являющимися наиболее точным выражением мнения их автора, и православным учением о сем, выраженным

отчасти у паламитов, но предварительно считаем нужным сделать два замечания:

1. Слова «имя Божие» понимаются в Священном Писании различно, а именно:

а) всего чаще под именем Божиим разумеется наше именование Бога, произнесение одного из имен Божиих, наш психо-физический акт, состоящий из произнесения звуков и букв имени Божия вместе с мыслию о Том, символом Кого эти звук и буквы служат;

б) иногда и очень редко под именем Божиим понимается откровение Божие разумной твари, и имя Божие является, таким образом, как бы кратким выражением всего того, что открыл Бог о Себе человеку.

2. То и другое значение этого выражения нужно весьма резко разграничивать и никак не смешивать, так как в противном случае придется приписывать Богу то, что свойственно лишь ограниченному и тварному бытию*.

Апология

1. Исповедую, что Имя⁵⁹ Божие и Имя Иисус Божественно и Свято Само по себе⁶⁰, то-есть Сам Бог. Но не ограничивается и не выражается и не именуется Бог всецело в имени Своем, но лишь постольку, поскольку Он Сам благоволил открыть существа Свои словесной твари.

Поэтому хотя мы именуем имя Божие Богом, ибо имени Божию, как действию Божию, принадлежит Божественное достоинство по существу, а не по благодати⁶², но вместе с тем мы и различаем Имя Божие от самого существа Божия и не сливаем понятия существо Божие и Имя Божие. Истина выражается именем Божиим, по которой мы именуем Бога, есть Истина Богооткровенная, т.е. словесное дей-

Православное учение

1. Имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия и притом по его объективной стороне, т.е. в смысле открывания истин человеку⁶¹, есть вечная, неотделимая от Бога энергия Божия, воспринимая людьми лишь настолько, насколько допускает это их тварность, ограниченность и нравственное достоинство.

К употребляемому в таком смысле слову "имя" приложимо наименование Божество (Θεοτης), но не Бог, поскольку «Бог есть действующий», а не действие и поскольку «Бог есть выше Божества»⁶⁵. Имя, как энергию Божию, можно называть Богом лишь в несобственном смысле, в смысле противоположности твари, но называть

* И одного нельзя разделить. (Прим. о. П. Флоренского).

* Смешивает ενεργεια и ενεργημα (Прим. о. Павла Флоренского).

ствие Божества и церковный догмат⁶³. Имя сей истине есть Бог, как то выражено⁶⁴ Церковью в пятом определении против еретика Варлаама.

Примечание. Условных звуков и букв, коими выражается Божественная истина и идея о Боге, мы не обожаем, ибо сии звуки и буквы не суть Божественное действие Божества, а действие человеческого тела, но тем не менее мы веруем, что и этим звукам и буквам присуща благодать Божия ради Божественного Имени, ими произносимого.

2. Исповедую, что имя Иисус есть Богоипостасное, т.е. относящееся и к Божеству, и к человечеству Христову.

3. Исповедую, что имя «Иисус», равно как и всякое именование Божие, есть сила Божественная, коей неотделимо присущ Святой Дух, творящий чудеса во Имени сем, и отнюдь не соизволяю на то, чтобы дерзать отмечать присушность имени

Имя Самим Богом нельзя ни в коем случае, ибо в слове «Сам» непременно мыслится существо Божие.

Примечание. Благодать не присуща не только звукам и буквам, выражающим идею о Боге, но и соединенной с этими звуками нашей мысли о Боге, но может быть подаваема Богом при произнесении их, если эти звуки произносятся благоговейно, с верою и любовию к Господу.

2. Имя Иисус, как и другие имена Господа нашего Иисуса Христа, относятся к Его Ипостаси, Ипостаси Божеской, в коей объединены божеское и человеческое естество Христа, но так как всякое имя Божие, относясь к одному и тому же Богу, в то же время указывает на одну какую-либо сторону отношения Божия к нам, то и имя Иисус, в отличие от других имен Божиих, указывает, главным образом, на спасение Богом людей, совершенное принявшим естество человеческое Сыном Божиим, и в этом смысле можно сказать, что имя Иисус относится к воплотившемуся Сыну Божию.

3. Имя Иисус, понимаемое в смысле откровения Божия о спасении человечества, но не в смысле нашего именованья Бога, (т.е. произнесения имени Божия вместе с мыслию о Боге), есть сила Божественная или действие Божие, действие Св. Духа, неот-

Божиему и Божественной силы делимое от Него, так же как и называть Имя Божие — творение чудес, но имя Иисус, в «силою посредствующею». смысле нашего акта произнесения имени Божия, не есть сила Божественная, а может быть условием проявления этой силы, если произнесение этого имени служит выражением веры и любви к ее Носителю. Но и в том, и в другом смысле имя Божие может быть названо «силою посредствующею». Имя, как откровение Божие, есть действие Божие, ибо, как говорит Св. Григорий Палама, «только посредством действия Божия, неотделимого от существа Его, существо Его сообщается людям». Посредством же произнесения имени Божия мы призываем Бога и удостоиваемся дарования благодати Божией.

4. Исповедую, что поелику всеми Именами Божиими именуются Один и Тот же Бог, то между Именами Божиими нет различия в степени силы и святости, но что все Имена Божии суть равночестны, и имя Иисус есть хотя и равносильное, и равночестное прочим, но наиболее употребительное для нашего спасения и наилюбезнейшее для каждого христианина.

5. Исповедую, что основание всякого молитвенного делания есть призывание Имени Божия и исповедание Его духом и истиною и что Бог, живущий в сердцах наших от Крещения нашего, видится духом и обретается сердцем во Именах и в словах Своих, и в словах Боже-

4. Все имена Божии, произносимые нами, суть равночестны, но ни одно из них само по себе не имеет силы, ибо сила Божия, благодать Божия присуща только Самому Господу, Который и дарует ее нам при молитвенном произнесении Имен Божиих, если мы произносим их с верою и любовью к их Носителю.

5. Призывание Имени Божия есть наиболее обычный, но не единственно возможный вид молитвы, ибо на высших ступенях ее произнесение слов и имени является излишним. И высшая ступень молитвы есть молитва без слов, но, конечно, также разумно-сознательная.

ственного богослужения, и достоверно ощущается имущими сие духовное чувство, ибо словесное действие Божие есть «Свет Христов», просвещающий сердца.

Призвание, произнесение Имени Божия в молитве необходимо лишь постольку, поскольку оно . помогает сосредоточению ума и сердца нашего на мысли о Боге, каковое сосредоточение необходимо для того, чтобы сделать дух наш способным к восприятию благодати Божией, а вовсе не потому, что «словесное действие Божие есть свет Христов, просвещающий сердца», ибо под словесным действием (ἐνεργεία λόγιχη) Божиим разумеются не слова и имена молитвы или Священного Писания, а действие Божие, направленное на разумные существа. При призывании имен Божиих необходимо всегда относить их к Самому Господу, так что при молитве имя Господа отождествляется с Самим Господом, но нельзя смешивать такого отождествления в нашем духе с тождеством имени с Господом, и поступать так, это значит нашу ограниченность приписывать и Самому Богу и тем самым безмерно оскорблять величие Божие, сливая Бога с действием тварного и ограниченного существа.

Таким образом, внутренняя история смуты сводится в общих чертах к следующему. Сначала имяславцы лишь описывают молитву Иисусову как отождествление имени Господа с Самим Господом, но обвинение в ереси побуждает их от описания перейти к объяснению и оправданию, от практики, от «умного делания» к теории; и здесь, вследствие полной своей неподготовленности и в то же время нежелания сознаться в ней, они впадают или в грубое обожествление самого имени, или с помощью российских мнимопросвещенных богословов развивают двусмысленные и потому имеющие только вид истинности тео-

рии. Заблуждение имяславцев началось, таким образом, вовсе не тогда, когда они усердно практиковали молитву Иисусову и учили ей других, а тогда, когда они, оставив свое прямое дело — непрестанную молитву Иисусову, уклонились в рассуждения и стали защищать свое самолюбие и невежество, думая, что защищают молитву Иисусову. Самый прямой и единственно доступный для них путь к ее защите и вместе с тем к умиротворению возникшей распри — это последовать мудрому совету покойного патриарха и прежде всего заботиться о спасении своей души путем усердного и непрестанного делания молитвы Иисусовой, которое оставили пожелавшие мудрствовать паче еже подобает мудрствовать, ибо рассуждения о молитве Иисусовой не есть молитва Иисусова и прерывают ее не только те, которые утверждают, что имя «Иисус» не есть Бог, но и те, которые утверждают, что имя Иисусово есть Бог, а «разрешение каких бы то ни было недоумений своих, — повторим мудрые слова патриарха, — они должны искать в преданном учении Церкви, сверх которого и помимо которого никому не дозволено новые выражения употреблять». «Бегай о еже угодматствовати, яко же от лъва безчинна», — заповедует необразованным подвижникам глубокий психолог преподобный Исаак Сирин⁶⁶.

С. Троицкий*

Примечания [С. Троицкого]

1. *Иоанн Сергиев (Кронштадтский): «Моя жизнь во Христе», т. 4, изд. 2, исправленное автором, Спб., 1893, стр. 30.*

2. Статьи эти: *Т.И. (Иеромонах Тихон, помощник редактора журнала) «Особому вниманию иноков». Р. И. № 4, стр. 69-71.*

Инок Хрисанф. «Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона, называемое: «На горах Кавказа». № 4, стр. 71-75; № 5, стр. 57-59; № 6, стр. 50-60.

Антоний, архиеп. Волынский. Еще о книге схимонаха Илариона «На горах Кавказа». № 10, стр. 62-63.

Его же. Письмо в редакцию «Русского Инока». № 15, стр. 60-62.

Денасий святогорец. Письмо автора «На горах Кавказа» схимонаха Илариона на Афон к духовнику иеромонаху о. N. Ответ на письмо о. Илариона. Заключение и последствия, № 15, стр. 62-63.

Хрисанф иннок. Отзыв о статье Святогорца: «О почитании имени Божия», № 17, стр. 54-61.

* Редко при боголепной или добродетельной фамилии люди бывают порядочными. *Lucus o non lucendo.* (Прим. о. Павла Флоренского).

Из письма с Кавказа к некоему русскому монаху на Афоне, № 19, стр. 57-59, и др.

3. Послание помещено на русском языке в «Русском Иноке». 1912, № 20, стр. 78-79. Вот его текст: «Тем из монахов, которые бессмысленно богословствуют и ошибочную теорию о божественности имени «Иисус» выдумали и распространяют — советуем и повелеваем отечески точно же и строго отстать от душевредного заблуждения и перестать спорить и толковать о вещах, которых не знают.

Им надобно прежде всего заботиться о спасении души своей, а разрешение каких бы то ни было недоумений своих они должны искать и находить в переданном учении Церкви, сверх которого и помимо которого никому не дозволено новшествовать и новые выражения употреблять. — Иначе, против распространяющих это бессмысленное, богохульное учение и смущающих св. Гору приняты будут со стороны Церкви строжайшие меры, какие указываются священными канонами против нечестивых и непокорных и каких требуют спокойствие и порядок вашего священного места.

А так как начало и причина соблазна есть невнимательно и неосновательно во многих местах составленная книга монаха Илариона: «На горах Кавказа», то мы, порицая и осуждая неправильные и опасные выражения в ней об имени «Иисус», — запрещаем чтение этой книги всем на св. Горе, как книги, содержащей много ошибочного и ведущей к заблуждению и ереси, — «Бог же всякой благодати, призвавший нас в вечную славу Свою во Христе Иисусе, Сам да совершит вас, да укрепит, да соделает непоколебимыми. Ему слава и держава во веки веков. Аминь.» (I-е Пос. Ап. Петр. Гл. 5, стр. 10-11).

1912 года, сентября 12 дня.

№ 8522.

Константинопольский Патриарх Иоким, во Христе молитвенник.

С подлинным верно:

Директор Патриаршей Канцелярии

Христо-Папаиоаннус.

4. Бывший ротмистр лейб-гвардии Гусарского Его Величества полка, путешественник по центральной Африке, автор книги: «С войсками Менелика II» (СПб., 1910 г.), издавший также: «Посмертные вещания преподобного Нила Мироточивого Афонского». Перев. с греч. рукописи. 1912. О нем см.: Н-ский, «От Абиссинии до Афона». «Моск. Церк. Вед.» 1913, апрель 5, № 79.

5. Решение Кинота напечатано в «Колоколе» № 2058 от 27 февраля.

6. См., напр. И. Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. Стр. XIV+189. Издание «Религиозно-философской Библиотеки». Москва, 1913. Ц. 1р.25к.: Истина о истине к предотвращению имеборства. Издание иноков святой Афонской горы, исповедников имени Иисус (ни года, ни места издания не указано). «Величит душа моя Господа» — листок, изданный Афонской обителью Благовещения в Одессе; Его же. «К обличению имеборцев. Разбор статьи: «Письмо с Кавказа», помещенной в № 19 «Русского Инока» (литография). Ответ на открытое письмо архимандрита Иеронима (литография; ноябрь 1912 г); Его же: Ἡ δοξα τοῦ θεοῦ εἶναι δι' ἡμεῶν θεοσολογία. 1913; О молитве Иисусовой. Составил Афонский инок, под редакц. архим. Александра, Спб. 1912; Копия со статьи Архиеп. Антония «Еще о книге на «Горах Кавказа», с подстрочными примечаниями перепесника (литография). Его же. Сущность Афонского спора. «Новое время» 19 мая, 1913. Святогорец. «О почитании имени Божия». (Статья в

Афонском журнале: «Наставление и утешение святой веры христианской» 1912 г. апрель) и др.

7. См., напр.: *Свящ. Х. Григорович*. «По поводу современных афонских споров». «Миссионерское обозрение», 1913, февраль, стр. 203-214; март, стр. 369-388; «По поводу письма о иеросхимонаха Антония и иеросхимонах Антониий (Булатович)». «По поводу именуемой «грамоты» патриарха Иоакима.» Письмо к издателю. «Московские Ведомости», 1913, № 57 (9 марта); *С. Иволгин*, Об афонском волнении и догматических спорах. «Новое время», № 13320, 1913 г. 11 апреля. *Ник. Энгельгардт*, Грозящий признак, «Нов. Вр.» 22 апр. 1913 г.; *Афонец*, Печальная летопись современного Афона, «Колокол» № 2047. 10 февр. 1913 г.; *Его же*. Продолжение скорбной летописи на Афоне. «Колокол», № 2053, 17 февр. 1913 г. и 1 мая 1913 г. И «Иоанниты тут», «Слепой Вождь», 1 мая 1913 г.; «Осуждение «Имесловцев» патриархом Германом». «Колокол», 2 мая 1913 г.; *А. Панкратов*, Разногласие в Русской Церкви. «Русское Слово», 1913, 25 апреля и др.

8. Изложив учение имяславцев, что «вообще откровенное божественное имя не только есть проявление (ἐκφάνειν) свойства и действия Божия, но и действие и само оно — «Бог», богословы продолжают: «Изишше указывать, что хотя такое заключение и согласно с теми идеями о божественных именах как действиях, которые они формулировали, но самое это мнение, что имена суть действия Божии — новоявленное и суесловное (καὶνοφανὲς καὶ καινοφάνους), а аргументация их, что всякое слово Божие, как и действия Его, есть не только (ἁπορρόν) податель жизни и духа, но и само оно — жизнь, само оно — Бог, имя Иисус есть Бог, слова на Фаворе, слышанные апостолами, суть Сам Бог, слова на Синае, слышанные израильянами, есть Сам Бог и всякое божественное слово в Евангелии есть Сам Бог (письмо иером. Антония Булатовича патриарху 27 авг. 1912 г.), применяемая широко, приводит к заключениям, напоминающим пантеизм. Наконец, собрание богословов-наставников обратило внимание и на то, что и противная партия, в целях ли примирения или каким другим путем, пришла к такому пониманию изречения Писания: «О нем же подобает нам спастися» (Деян. 4,12), что будто бы хотя они и веровали, что спасутся именем Иисуса, как именем, однако, не подобает поклоняться имени (προσκυνεῖν δὲ τῷ ὀνόματι), но Самому Иисусу. Таким образом, они сами дали повод к основательному возражению».

9. № 206. Копия с греческого. *Герман, милостию Божию, архиепископ Константинополя, Нового Рима, Вселенский патриарх*.

«Преподобнейшие епископы и антипросопы Кинота (собрания) Св. Горы, возлюбленные о Господе чада нашей мерности, да будет с вашим преподобием благодать и мир от Бога.

Из разных грамот, полученных из вашего святого места, так и из особенно важного доклада вашего преподобия с прискорбием узнала Церковь о всем касающемся некогда явившегося и распространившегося там — собственно между русскими монахами — новшества и суесловного учения об имени «Иисус», как бы о самом Сущем Иисусе и Боге и нераздельно и, так сказать, ипостасно отождествляемом с Ним.

А так как происшедшее от заблуждения и превратного невежественного толкования новоявленное и неосновательное это учение составляет хульное злословие и ересь, как отождествляющее и сливающее несметное и тем самым ведущее к пантеизму (всебожию); то мерность наша со священнейшими и честнейшими митрополитами, возлюбленными нашими во св. Духе братьями и сослужителями, весьма возмущившись не только появлением, но и настойчивым доселе распространением нечестивого и душевредного этого учения в честном вашем месте,

признали законным и неотложным делом обратить тщательное внимание и снова рассмотреть это после бывшего уже осуждения приснопамятным предшественником нашим святейшим патриархом кир-Иоакимом совместно со Святейшим Синодом. И для более полного знакомства с подробностями этого заблуждения, возложивши изучение и исследование происхождения и основания его на наставников нашей богословской в Халки школы, по представлении ими основательного подробного изложения (копия которого прилагается здесь), — приступили к синодальному рассмотрению, на котором единодушно осудили сказанное новоявленное учение об имени «Иисус», как действительно Сущем Самом Иисусе и Боге, существенно содержащемся в Его имени, и объявляем во святом Духе (сие учение) как хульное и еретическое.

Посему, сообщая синодальный суд и осуждение этого заблуждения, настоящим нашим патриаршим посланием вашему преподобию повелеваем, чтобы вы объявили это церковное решение священному монастырю св. Пантелеимона и священному Ватопедскому скиту св. Андрея и всем, где бы то ни было там, заблуждающимся монахам; потребуйте же от имени нас и Церкви, чтобы все, совершенно отвергнув хульное заблуждение, уклонялись бы отсель тщательно от разных чуждых учений и пребывали верно только в преданных догматах и в преподаваемом учении Церкви, сверх которого и помимо которого никто не должен новшествовать. «Аще бо кто вам благовестит паче, неже приясте, анафема да будет». Извещая же о том, что, если и после этого второго церковного внушения найдется кто-либо остающимся в злославнейшем мнении и самовольно продолжающим держаться этого неосновательного учения об имени «Иисус», как Сущем Самом Боге, относительно таковых, как еретиков и нарушителей церковного повиновения, приняты будут определенные церковными канонами меры, и что отнюдь невозможно, чтобы оставались таковые и пятном своим порочили честное ваше место, — молимся, да просветит Господь Бог всех на пути благочестия и добродетели, Его же благодать и неисчетная милость да будет с вашим преподобием».

(Апрель 5-го, 1913 года.)

Патриарх Константинопольский, теплейший к Богу, о вас молявник.

10. Целью разобрать всю книгу мы на задаемся.

11. Последнее сознает, по-видимому, и сам о. Иларий, почему он не раз прибавляет слово «как бы» (Имя «Иисус» есть «как бы Бог»), а если добавлено слово «как бы», то, значит, автор не считает свои выражения точными и вполне соответствующими мыслям. Затем автор сам заявляет, что «все сие наше произведение всецело одностороннее» (стр. XVII, изд. 2). Если бы он вместо того, чтобы в жару полемики браться за непосильные для него теоретические вопросы, ограничился заявлением, что эта односторонность состоит в том, что он рассматривает вопрос о молитве Иисусовой лишь практически, а выяснение теоретической стороны предоставляет другим, то афонской смуты и не возникло бы. Это следовало бы ему сделать и теперь. В самом его труде есть немало мест, которые должны бы натолкнуть его на это. Например, он говорит о высшей степени молитвы, производимой без слов (стр. 21), а следовательно, и без произнесения имени Иисусова, говорит о соединении с Сыном Божиим (но не с именем Его), о молитве к Нему (а не к имени Его) (стр. 118) и т.п.

12. То же нужно сказать и о призывании (εἰκλήσις, *nomination*) имени (но не о самом имени) Божия при совершении таинств и обрядов, при совершении чудес апостолами и др. святыми, ибо призывание это есть также молитва. См. напр. Мр. 9, 38, 39. Лк. 9, 49; 10, 19. Мф. 7, 22. Деян. 3, 6, 16; 4, 7, 10, 12, 30; 16, 18; 19, 13; 22, 16 и др. Иак. 5, 14. 1 Кор. 6, 11 и др. Ср. Тертуллиан, *Апол.* с. 23; св. Ири-

ней Лионский, Против ересей II, 49, св. Иустин мученик, Разговор с Трифоном 35, 39 и др.

13. Ср. Инок Хрисанф: «Когда кто во время сей молитвы получит сердечное умиление, то при этом ему представляется, что это происходит от действия постоянно произносимого им имени Иисус, и поэтому оное ему кажется неразрывно слитым с самим существом Божиим» «Р. Инок», 1912, № 17, стр. 58.

14. Впрочем, и до рецензии о. Иларион всякий раз, как становится на догматическую почву, богословствует весьма неудачно. Напр., он пишет: «Мы веруем и сознаем, что Господь весь и всецело пребывает на всяком месте владычества Своего; нет мгновения во времени и нет малейшей линии в пространстве, где бы Его не было. Но если все земное и небесное наполнено Его присутствием, то также точно нужно несомненно веровать, разуместь и чувствовать, что и в имени Своем святом Господь Иисус Христос неизменно пребывает всеми Своими Божественными свойствами» (стр. 118). Но если из факта всеприсутствия Божия о. Иларион делает вывод, что имя Божие есть Бог, то тот же вывод можно сделать и по отношению ко всему находящемуся в пространстве и времени, а это — чистый пантеизм. Еще в 1908 году в письме к духовнику он писал: «положение догмата, сделанное нами, важное, необычное, чрезвычайное и в таком виде, как мы его поставили, не встречается нигде» («Р. Ин.» 1912, № 15), но из письма же видно, что тогда он сам сомневался в справедливости своей теории и спрашивал совета. Жаль только, что мудрый совет одного архипастыря искать разрешения своим вопросам по догматической стороне у еп. Феофана показался ему почему-то укоризненным и оставлен втуне.

15. А разве после воскресения она перестала быть видимой и осязаемой? Ведь это докетизм. И что означают слова «как бы то ни было»?

16. «На горах Кавказа», изд. 2-е, стр. 424-428.

17. См. Антоний, «Апология веры», стр. 189.

18. Такое сопоставление мы встречаем в бумаге на имя Обер-Прокурора Св. Синода, подписанной от имени «правоверующих» иноком писарем Пантелеионовского скита Сергием и датированной 10 марта 1913 года и во всех других более поздних трудах имяславцев.

19. А благодать разве не есть действие Божие?

20. «Апология», стр. 187-188.

21. Магия запрещалась уже евреям в Ветхом Завете (Исх. 22, 17; Лев. 20, 27; Второз. 18, 10), хотя и находила среди них немало приверженцев, особенно в последнее время (см. 4 Царств., 27, 6; Исаии, 57, 3; Иеремии 8, 17; Михея 5, 11; Сираха 12, 13). С самого своего основания Церковь отвергала веру в действительность имен Божиих самих по себе, как виде магии. Уже в Деяниях Апостольских осуждается Симон волхв как ложный пророк (8, 9), а затем и волхв Елима, как исполненный всякого коварства и всякого злодейства, сын дьявола, враг всякой правды, совращающий с прямых путей Господних (13, 10). В числе имен, коими пользовались подобные заклинатели, было и имя Иисуса, причем заклинатели говорили именно об Иисусе, Которого Павел проповедует, и тем не менее человек, в котором был злой дух, бросился на них и избил их (19, 13-17). Одним из следствий этого происшествия было добровольное сожжение многими магами своих книг (Деян. 19, 18-19), по мнению Климента Александрийского (Строматы, V, 8), содержащих учение о действии имен Божиих самих по себе, образцы коих сохранились и до нашего времени. Осуждается магия и у ап. Павла (1 Тим. 1, 4) и в Апокалипсисе (9, 21). Осуждается магия и в древнейших памятниках христианской письменности. «Учение двенадцати апостолов» (5, 1 ср. 22; 3, 4) и послание

Варнавы (20, 1) предостерегают от магии, сопоставляя ее с идолопоклонством и детоубийством. То же видим мы в Пастыре Ермы (заповедь XI), у Климента Александрийского (Adgent. 2), Ириния Лионского (1, 16), Иустина (Разговор с Трифоном, 69), Оригена (Против Цельса, 1, 1, 6. ср. VI, 32), Тертуллиана (De praescr. haer. 43; Apol., 21), Ипполита Римского (Philos. IX, 3, 14). Они считают веру в действенность божеских и ангельских имен достоянием лишь еретиков, иудействующих и гностиков, в частности, симониан, карпократян, еклезиантов, сифитов и др. И действительно, дошедшие до нас памятники еретической литературы свидетельствуют о такого рода именопоклонстве (напр., «Пистис-София» гностиков, римские таблицы сифитов). В широком употреблении среди гностиков в качестве овода мажиков было и имя Иисус. Гностицизм потому и казался особенно опасным для Церкви, что учение о магическом действии имен Божиих, находившее себе сочувствие в суеверной народной массе, составляло чуть не главное его содержание. В четвертом веке это верование находит себе поддержку со стороны неоплатонической философии имен и связывается Юлианом с попыткой восстановления язычества. Но христианские императоры, начиная с Константина Великого, Валентина и Феодосия I (Codex Theod. IX, 16, 4. 8. 12), борются с ними. Решительно осуждают его и отцы и учителя Церкви, напр., Ефрем Сирин (De magis в изд. Lamy, S. Ephraemi hymni et sermones II, 393), Исаак Антиохийский (Serm. XXXIV, ed. Bickell, 531 сл.), Августин (De civ. Dei. 10, 9), Иоанн Златоуст (Ном. 3 на 1 посл. к Колоссянам и VIII на 2 посл. к Тимофею), Григорий Великий (Ep. XI, 53) и мн. др. В самой же Апологии приводятся слова св. Василия Великого: «имя же Божие называется святым, конечно, не потому, что в самых слогах (т.е. буквах) имеет некую освящающую силу, но потому, что свято и чисто всякое свойство Божие (толков. на Псалтырь 32, 31). Наконец, формально осудила Церковь магию на многих западных и восточных соборах (Анк. 24, Лаод. 35, 36, 6 Вселенск. 61, 65; Василия Великого пр. 7, 65, 72, 81, 83; Григория Нисского 3 и др.; на западе — Эльвирск. пр. 6, собора в Браге 563 г. пр. 8 и др.). Содержится запрещение верования в имена Божия и в канонических сборниках восточной Церкви (напр., в Номоканоне Фотия XIII, 20. Перев. Нарбекова, стр. 559, Синтагма Властара, I, перев. Ильинского, стр. 278-285, VI, 356-362, Номоканон при большом требнике, статьи 16, 19, 24, 183, 196). Вера в действенность имен Божиих и святых самих по себе является лишь одним из видов суеверия, к которому так склонны необразованные люди. Лаодикийский собор запрещает именование и призывание имен ангельских (остаток гностицизма), как идолопоклонство (пр. 35). К магам причисляются и те, которые почитают исключительно имена Божии. Такого рода маги в каноническом праве носят особое название: «обаятели»; о них Вальсамон пишет в толковании на 61 трульское правило: «Обаятели говорят, некоторые божественные песнопения упоминают и мученические имена или даже и саму Пресвятую Богородицу. Всего сего избегать определяют богоносные отцы и учителя Церкви и более прочих божественный Златоуст. В беседах о статутах он говорит именно следующее: «Не только предохранительные привески употребляют, но и заклинания их и на увещания не делать этого, в виде зашищения себя, говорят: «ведь эта женщина христианка; в своих заклинаниях она не произносит ничего, кроме имени Божия». Потому-то я особенно и ненавижу ее, возражает св. отец, что употребляет имя Божие я, называясь христианкою, совершает что свойственно злым». И демоны произносили имя Божие, но были демонами. Они говорили Христу: вемы тя, кто еси святыи Божий, и однако же, заградил им уста и угрожал (Прав. с толков. М., 1877, стр. 479; Σ. Π.; 4445, ср. IV, 233). Почти то же говорит в данном месте и Зонара: «Ибо божественные отцы и учителя Церкви говорят, и более других божественный Златоуст, что, хотя бы имя Св. Троицы призываемо было при этом, хотя бы были призывания святых, хотя бы делаемо было знамение божественного креста, должно избегать сего и отвращаться

(Прав. с толк. 476; П, 443). Магией усердно занимались и некоторые монахи в эпоху варлаамитского спора (см.: *Mclosich et Müller. Acta patr. Const. I*, № 86. стр. 188-190; № 153, стр. 342-344) и с ним боролись именно паламиты, напр., ученик св. Григория Синаита патр. Конст. Каллист. (*Mclosich*, I р. 317-318, ср. П.А. Сырку. *Житие Григория Синаита*, Спб., 1909, стр. 2); *Le Blant, Recherches sur l'accusation de magie contre les premiers cretiens, Memoires de la Soeite imperiale de antiquaires de France*, IV Sees. 1, 1, 1869, p. 1 сл. Hilgenfeld, *Die clementinisch. Recogn. und Homil.*, 67, Anm. 3.

22. См. «Апология», стр. 99, «Истина об истине».

23. См. проф. И. Троицкий. «Каббала», статья в «Прав. Богословской Энциклопедии».

24. В «соборном рассуждении» когда говорится, что «имя Божие есть сам Бог», то под словами «сам Бог» разумеется именно существо Божие (см. пункты 1 и 7: «Самого Бога или Его существо»). Но если так, то: 1) учение «соборного рассуждения» не имеет ничего общего с учением «Апологии», и таким образом, «своя своих не познаша», ибо первые учат, что имя Божие есть существо Божие, а вторые — что оно есть энергия Божия; а кто полагает, что нет различия между энергией и существом, тот подлежит 2 анафеме против варлаамитов, а 2) «соборное рассуждение» стоит не на точке зрения св. Григория Паламы, а на точке зрения еретика Варлаама, и к нему относятся определения соборов, провозгласивших анафему «тем, кто принимает воссиявший от Господа свет за самое существо Божие», а равно и «тем кто принимает, что существо Божие может быть приобретаемо (людям)». Впрочем, под это осуждение собора подпадает и сама Апология, так как она, впадая в противоречие сама с собою, говорит, что имя Божие и есть духовное существо Божие (стр. 39, 101, 111). Ссылка же на святителя Тихона Задонского есть лишь искажение его слов. Святитель Тихон не говорит, что «имя Божие есть духовное существо», а лишь что «Великое имя Божие заключает в Себе Божественные Его свойства», в числе коих он упоминает и «духовное существо», т.е. св. Тихон хочет сказать лишь, что в объеме понятия о Боге, выражаемого в Его имени, включаются все Его Божественные свойства, в том числе и духовность. Так читается этот текст именно в печатной постной Триоди (изд. 1722 г. в Венеции), на которую ссылается Апология. Так читается он и в древних афонских рукописях. См. *еп. Порфирий. История Афона*, ч. III, отдел. 2-е, № 45, стр. 782, где приводится определение собора 1351 (6860) года по Афонокутлумушской рукописи, написанной на пергаменте в начале XV века. Ср. *Ф.И. Успенский. Синодик в неделю православия*. Одесса, 1893; Его же. *Очерки по истории византийской образованности*, Спб., 1892, стр. 334 сл.; *Г. Негетовский, Варлаамитская ересь. «Труды Киевской Духовной Академии, 1872, февраль».*

25. Вот текст постановления: "Ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς φρονῶσι καὶ λέγουσι ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας μόνῃς, τὸ τῆς θεότητος ὄνομα λέγεσθαι, μὴ ὁμολογῶσι δὲ κατὰ τὰς τῶν ἁγίων θεοπνευστοῦς ἀποφάσεις καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας εὐσεβὲς φρόνημα καὶ ἐπὶ τῆς θείας ἐνέργειας οὐχ ἥτιον αὐτὸ τίθεσθαι καὶ οὕτω κάλιν μίαν θεότητα πᾶσι τρόποις πρεσβεοῦσι Πατὴρ, Υἱὸς καὶ ἅγιος Πνεῦμας εἶτε τὴν οὐσίαν αὐτῶν, εἶτε τὴν ἐνέργειαν θεότητα εἰποὶ τίς ὡς οἱ θεοὶ μυσταγωγοί, καὶ τοῦτο ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσιν, ἀνάθεμα γ."

26. «Еще с ними мудрствующим и глаголющим в божественном существе самом имени Божества глаголетися, не исповедующем же по богодухновенным богословиям святых и благочестивому мудрованию церковному и в божественном действии не меньше сие полагати; и тако паки едино Божество всеми образы почитающим Отца, Сына и Святого Духа, аще же существо их, аще же действо

Божество речет кто, яко же божественнии тайноводцы и сему нас учащим, анафема 3. См. на Варлаама и Акиндина главизны. Рукопись Моск. Синодальной библиотеки № 93, л. 551. Ср. Ф. Успенский. Синодик в неделю православия, Одесса, 1893, стр. 33-34. Так переводит 5 постановление собора и пр. Порфирий Успенский: «Этим же самый мудрствующим и говорящим, что название божество (курс. еп. Порфирия) причисляет только одному божескому существу, но не исповедующим согласно с богодухновенным богословствованием святых и с православным учением Церкви, что сие название прилагается и к Божеской энергии, и противоречащим, когда кто божеством называл не одно существо Отца, Сына и Св. Духа, а и энергию их, как и этому научают нас божественные тайноводцы, анафема 3». «Ист. Афона», ч. III, отд. 2, стр. 262. Вторая половина перевода еп. Порфирия (со слов «и противоречащим») основывается на произвольном предположении (см. Ф. Успенский, Синодик, пр. 33, примеч.) о неисправности оригинала. Славянский же перевод этого места правилен и по-русски его можно передать так: «и таким образом, наоборот, всячески настаивающим на единой божественности Отца, Сына и Св. Духа, хотя бы кто, как напр., божественные тайноводцы, называл божеством их энергию или существо, и сему нас учащим, анафема трижды». Другими словами, собор осуждает учение варлаамитов, что божественные тайноводцы, говоря о божественности существа и о божественности энергии, говорили лишь об одной и той же божественности. Перевод же этого правила в Апологии: «Так же тем, кои думают и говорят, вопреки Божественным словам Святых и образу мыслей Церкви, что только об одном существе Божиим говорится имя Бог, и не исповедуют того, что отнюдь не меньшим почитается Божественное действие, как тому научают нас божественные тайноводцы, почитающие во всех отношениях одинаковым, как существо Отца, и Сына, и Святого Духа, так и действие Их» в местах, напечатанных курсивом, не только не верен, но и не имеет никакого сходства с оригиналом.

27. Особого слова «божественность» в греческом языке нет, и θεότης означает и Божество, и божественность.

28. Например, в деяниях собора 1341 года против варлаамитов, сохранившихся в Афонолаврской рукописи Маврокордата 1708 г., приведены слова Андрея Критского, что во время Преображения Спаситель показал ученикам «светлость божества своего», св. Григория Богослова, что здесь «божество превозмогло плоть» («Ист. Афона», III, 2, 243; MG. 151, 679-691). В древнем сказании о том, как негодуют последователи Варлаама и Акиндина, приводятся слова св. Григория Богослова: «Свет, явленный ученикам на горе, есть божество», «божество преодолело плоть», Дамаскина: «Мойсей возопил, увидев на Фаворе Твое божество», «божество увидевшее», «божества сияние», «лучи божества», Симеона Метафраста: «божество снова открывшееся», Василия Великого: «Красота Сущего, всесильного, есть божество Его умосозерцаемое», Иоанна Златоустого: «божество явило лучи Свои» и т.д. И везде здесь стоит θεότης, но нигде θεός». (См. Ист. Афона, III, 2, № 49, стр. 821-828, срав. русский перевод, стр. 266-274).

29. А под θεότης в узком смысле разумелась лишь энергия. «Под божеством богословы понимают божественную энергию», пишет сам Григорий Палама (Ист. Афона, III, 2, 237), (803, 105). «θεοῦ τοις τῆς θείας ἐνέργειας εἶναι τῷ αὐτῷ τὴν θεότητα φασίν». «Мы верим, пишет он же, что Бог выше божественности» (Ibid. 228-229). Ср. второго собора 1341 г. пост. 1: «Бог есть действующий, Божеству принадлежат действие, ни одно из трех лиц не есть действие». И. Модесть, стр. 123. (Ibid. 684). Правда, в V книге против Акиндина Палама допускает, что и действия Божии могут быть названы Богом, но здесь же он объясняет, что энергию Божию можно назвать Богом только тогда, если, следуя св. Григорию Нисскому, не упускать из виду, что природа Божия пребывает выше всякого значения слов, а

потому не имеет имени для своего означения. Другими словами, если исходить из того положения, что ни одного имени к существу Божию отнести нельзя, то отсюда следует, что все имена, в том числе и Бог, нужно относить к Его действию. Этим-то и объясняет св. Григорий различное значение слова Бог у св. отцов: у одних оно условно означает сущность Божества, у других Его действия. Но именно ввиду неустойчивости значения слова «Бог» в соборных определениях, требующих величайшей точности, и употреблено слово θεότης, а не θεός.

Трудно придумать более резкую противоположность, чем та, какая существует между учением имяславцев и учением Паламы. Палама утверждает, что ни одно имя нельзя даже отнести к самой природе Божией, а имяславцы говорят, что имя и есть Сам Бог! Ср. игумен Модест, Святый Палама, митрополит Солунский, Киев, 1860, стр. 64-65, Παλαμῖχαπλ., 75-78.

30. Собора 1352 года анафема 4. Ист. Аф. III, 2, 260.

31. Ист. Афона III, 2, 260-261.

32. См. напр. «Апологию»: «Имя Божие исповедуется быть Самим Богом» (стр. 3), «Свет истины есть действие словесное Бога и есть Сам Бог» (5) «Всякое слово Божие есть словесное действие Божества и есть сам Бог», «Имя Божие и есть духовное существо Божие» (стр. 39, 101, 211).

33. И говорят неправильно. Имя Божие, как и все имена и слова Откровения, не есть самое Откровение, не есть самая вечная энергия Божия, не есть божественность, а есть проявление этой энергии в твари, есть лишь результат ее действия на тварь, сообразующийся со свойствами твари. В частности, в именах Божиих это проявление энергии Божией сообразуется с ограниченностью человеческого духа, т.е. с узостью его сознания, — с потребностью его во внешних символах для выражения своей мысли и т.д. Говорить, что имя Божие, как часть Откровения, есть Бог, это значит говорить, что дом есть архитектор.

34. И паламиты учили не о том, что ощущение Фаворского света апостолами было Божеством, а о том, что Божеством, а не тварью был самый свет Фаворский и дарование способности его видеть, ибо, по словам Паламы, «хотя он был видим телесными очами апостолов, однако, преобразованными силою Св. Духа» (Против Акиндина, кн. VI, Игумен Модест, op. cit., стр. 63). Между тем их мнимые продолжатели постоянно смешивают то и другое. Напр. в брошюре: «Истина об истине» мы читаем: «Огненные языки на Апостолах в день сошествия Святого Духа есть Сам Бог... Также всякое благодатное мирное и чистое чувство в оправданной Богом душе, которое Апостол Павел называет "плоды Духа" — суть Сам Бог» (стр. 45). «Также» прибавлено здесь совершенно напрасно, ибо в первом случае говорится о факте объективном, во втором — о субъективном. Называть «Богом» какие бы то ни было состояния человека, это значит пантеистически равнять его с Божеством. Об учении паламитов о Фаворском свете см. Γρηγόριος Παλαμῖχαπλ., «Ὁ αἰγιος Γρηγόριος Παλάμιος», 1911, Πηροκόλις — Αλεξανδρεῖα, σ. 86 след. ср. Mg. 151, 679; 154, 693; I Bois. Le Synode Hesychaste de 1341, в «Echos d'Orient» № 33, (1903) p. 58-60.

35. Перевод его помещен в «Воскресном Чтении», 1871 г. № 3, стр. 17-21.

36. Игумен Модест, стр. 68.

37. О молитве Иисусовой, стр. 14.

38. Мнение Ф.И. Успенского, что Варлаам был последователем Платона, тогда как Церковь отстаивала Аристотеля, справедливо отвергается в книге о. Григория Паламихаила.

39. Ср. Παλαμῖχαπλ., σ. 80-81; Mg. 150, 297, 1224 Ф. Успенский, Синодик, 30-34.

40. Ф. Успенский, Очерки, стр. 266, 268.

41. 7 книга против Акиндина. Игумен Модест, стр. 70.

42. Статья 8: τὰς Πλατωνικάς ἰδέας καὶ τοὺς Ἑλλήνους μίθους ἐκείνους ἐπιστὰς ἐκτελεῖσαντες αὐτοὺς κακῶς τῇ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ (Ист. Аф. III, 2, 783).

43. Правда, «один из наиболее уважаемых и заслуженных богословов» в простоте душевной и Паламу считает продолжателем Платона, но это, очевидно, объясняется степенью его осведомленности об учении паламитов.

44. «Именованное Господа Иисуса Христа Духом и Истиною есть сам Бог» (Апология, стр. 5), «Исповедуемое и призываемое Имя Его, которое — сый Сам Он, имеет силу очищать сердце и сообщать душе божественную благодать» (стр. 9).

45. См.: Изложение учения паламитов, сделанное самим Паламой в 1341 году, где говорится: «Единение с Богом производит благодать: Посредством ея (ἐν αὐτῇ) Бог весь приобщается ко всем достойным» (Ист. Аф. III, 2, 230, стр. 685). «Тварь имеет общение с Божественным существом не непосредственно, — писал Палама в VI книге против Акиндина, — и посредством благодати, через благодать».

46. См. напр. Деян. 4, 30; 10, 43; Ерма, Пастырь, вид. 4, 2, 4; подобие 9, 12, 5 и др.

47. Как раз о силлогизмах имяславцев говорит постановление Халкинской школы.

48. «Ист. Афона», III, 2, 242.

49. См. Ἡ δοξα τοῦ θεοῦ, σ. 32.

50. В «соборном рассуждении» читаем: «с этим изречением (Феофилакта) единодушно и единогласно согласились и все остальные иеромонахи и монахи, бывшие до сего времени в смущении. Удивительно сие для всех братий, что с принятием сего изречения все как будто переродились, стали веселые и радостные».

51. Если в брошюре «Истина об истине» и в Апологии (стр. 35) этот текст читается: «Имя Иисусу есть Бог», то это или досадная опечатка, или нечто похуже.

52. Здесь о. Антоний по обычаю вставляет свои слова: «т.е. пророчески имя Иисус», хотя сие имя ни у одного пророка не встречается.

53. Апол. 97, Творен 5, 926.

54. Хотя и здесь они слишком свободно обращаются с текстом, выпуская все неудобное для них, а иногда допуская и нечто худшее. Например, о. Иоанн пишет: «А как Сам Податель, Само это бесконечное Существо может быть некоторым образом обнито одною нашею мыслию, одним словом, то верь, что одно слово твое, одно прошение твое об исполнении чего-либо тотчас по манию Господа может стать вещию и делом». Из этих слов Апология печатает лишь слова, напечатанные курсивом (стр. 40). На стр. 80 Апология так цитирует о. Иоанна: «Знаю я свою духовную нищету... (точками заменены слова: «свое ничтожество без веры»). Именем Христовым только живу и успокаиваюсь, а без него (в оригинале с большой буквы — «без Него», т.е. без Христа, а не без имени) мертв» (далее пропущены слова: «Христос меня держит в жизни»). На стр. 81 пропущены слова, показывающие, что о. Иоанн и не думал отождествлять имена с их носителями: «Ангелы и святые также в своих именах близки к нам, как близки имена их и вера в них к сердцу нашему». См. также слова его, взятые эпиграфом настоящей статьи.

55. Напр., возглас «Слава, Святыи и Единосущный...» он переименовывает в «прославление имени Святой и Единосущный...». К каким натяжкам прибегает он, чтобы показать значение имен Божиих, можно видеть из того, что он утверждает, будто «с момента образования исповедания над Агнцем Имени Иисусова во время проскомидии Агнец и вино в чаше есть святейшая Святыня, освященная исповеданием имени Иисусова, есть Сам Иисус по благодати, но еще не по существу» (стр. 174). И далее сам приводит слова св. Кирилла Иерусалимского, что «Хлеб и вино Евхаристии до святого призывания достойной Троицы (на литургии верных) были простым хлебом и простым вином» (стр. 184). Доказывая, что сила знамения Креста не равна силе Имени Божия, он говорит, что крестное именованное знамение заимствует свою силу не от чего иного, но от имени «Иисус Христос», забывая, что есть крестное знамение и не именованное (см. стр. 45). Доказывает он, что присутствие Божие в имени нельзя сопоставлять с присутствием его в иконах, так как в иконах он присутствует по благодати, а в имени по существу. Но св. отцы (напр., Василий Великий в *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δις οὐσίους Εὐνόμιου* (MG 29, 497 сл), Григорий Нисский в «Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικὰ λόγῳ» (MG. 45), св. Григорий Палама в 6 кв. против Акиндина) доказывают, что ни одно имя Божие даже не относится к Его Существо, а лишь к Его свойствам и действиям, и потому св. Григорий Палама никакого различия между присутствием Божиим в иконах, храмах, св. местах и присутствием его в Слове Божием, в Священном Писании не усматривает. И там и здесь обитает Сам Бог, но не по существу своему, а по благодати (Испов. Прав. веры. «Воскр. Чт.». 1841 г. № 3). Если автор Аполлогии из слов «Сам Бог обитает в имени» делает вывод, что «имя и есть Сам Бог», то с тем же правом можно отождествить с автором Аполлогии и том дом, где он в данное время живет.

56. О библейском употреблении слова «имя» следует сказать следующее. Греческое *ὄνομα* и еврейское *שם* (шем) означают знак, признак, символ (Исаия 55, 13, Быт. 11, 4). Имя есть знак того, кто его носит; оно представляет характерные черты носителя (Быт. 2, 20, ср. 3, 20; 5, 2 29; 16, 11; 17, 19; 27, 36 и др., ср. Мф. 1, 21, Мк. 3, 16, 5, 19). С изменением свойства лица изменяется и имя (Быт. 15, 5, 15, Руфь 1, 20. Апок. 3, 12; 22, 4 и др.); иногда имя может и не соответствовать носителю (Апок. 3, 1). Часто словом «имя» обозначается и сам его носитель (Филипп. 4, 3; Лк. 10, 20; Деян. 1, 15; 19, 13; 26, 9; Еф. 1, 21). В этом смысле употребляется выражение и «крестить во имя кого-либо» (Мф. 28, 19; Деян. 19, 5; 1 Кор. 1, 13, 14, 15, 10, 2; Рим. 6, 2). Но между выражениями «во имя кого» и «в кого» существует то различие, что имя есть выражение не того, кто есть известное лицо, а что оно есть (ср. Мф. 10, 41, 42; Мр. 9, 41, 1 Пет. 4, 16). Крестить во имя кого — это значит крестить в то, чем является известное лицо для крестящего, и имя здесь означает не описание лишь личности, а ее полное выражение, в особенности, когда речь идет об имени Божием или имени Христа. Имя Божие означает все то, чем является Бог для человека, для человека оно есть выражение того, что есть Бог, заключая в себе все, что мы знаем о Боге. Другими словами, оно есть концентрированное выражение нашего протекающего от Самого Бога знания о Боге, источник и средство нашего общения с Богом («призывать имя Господа, во имя Господа» Быт. 26, 25; 21, 33, Пс. 79, 6; 80, 19; 99, 6; 105, 1; 115, 4; Ис. 64, 7; Иоиль 3, 5 и др.). В Своем имени Бог обращается к людям (Быт. 16; 13; Исх. 3, 15; 6, 3; 20, 24): «на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я прииду к тебе и благословлю тебя». Таким образом, имя Божие есть выражение того, что Бог есть как Бог откровения, и не только выражение, но и сообщение его, предназначенное для познания и усвоения людей (Ис. 26, 8; Ио. 17, 6 и др.). Различие между именем и славой Божией состоит в том, что слава Божия есть лишь явление для нас того, что Бог есть, а в имени вместе с тем определяется и наше достоуважаемое отношение к Нему, почему мы должны призывать и святить имя Его; оно, таким образом, служит для взаимо-

общения одной личности с другой. Слава Божия означает отношение Бога к нам, имя Божие — наше отношение к Богу. Точно так же и имя Христа означает то, чем является Христос для нас (Мк. 6, 14; Евр. 1, 4; Деян. 3, 16, 4, 12; 9, 15; Апок. 2, 3). Отсюда — выражение «веровать во имя Сына Божия» (1 Ио. 3, 23, ср. 1, 12; 2, 23; 3, 18; Деян. 3, 16), и потому верующие в Самого Христа и молящиеся Ему называются: «призывающими имя Господа нашему Иисуса Христа». Призывание имени служит выражением веры и молитвы и потому является обязательным для христиан (2 Тим. 2, 19, Ио. 20, 31; Рим. 1, 5; Мф. 19, 29; 24, 9; Мр. 13, 13; Лк. 21, 12, 17; Ио. 15, 21; Деян. 5, 41; 9, 16; 15, 26; 21, 13). Иногда выражение «во имя» в библейском языке равносильно — «во» и имеет таким образом значение простого предлога «в», «через», «в силу», но употребляемого в речи «высокого стиля», и, следовательно, выражение «во имя кого» равносильно выражению «через кого», «посредством кого», «в силу кого» (Пс. 11, 53, 3; 117, 10-12 ср. Мф. 9, 34; 2 Парал. 18, 15; 1 Царств. 17, 45). Призывающий имя является представителем того, чье имя он призывает (3 Царств. 21, 8; Есфирь 8, 8 ср. 10; 1 Царств. 15, 5; 2 Царств 6, 18 и др.), и носителем его власти и силы. В частности, призывающий имя Господа действует Его силой (Лук. 9, 17 48, 24, 47 и мн. др.), но само по себе призывание имени не является показателем общения между призывающими и призываемым. «Пророки пророчествуют ложное именем Моим; а Я не посылаю их, и не давал им повеления и не говорил им... Они пророчествуют именем Моим, а Я не посылаю их» (Иерем. 14, 14). «Многие придут во имя Мое (ἐν τῷ ὀνόματι μου), и будут говорить: «я Христос и многих прельстят» (Мф. 24, 5 ср. 18,5). «Стали употреблять над имеющим злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаям вас Иисусом, Которого Павел проповедует. Но злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?» (Деян. 19, 13-16). Это потому, что под призыванием разумеется в библейском языке не простое произношение имени, а молитвенное, соединенное с верою в самого Носителя имени. Иное видим мы в магии, где действительность приписывалась именно произносимым буквам. Поэтому сказать «имя Его укрепило» равносильно «вера даровала ему исцеление» (Деян. 3, 16). Об употреблении слова «имя» в папирусах древне-христианской эпохи см. Deissmann, Bible Studies, Edinburg, 1907, p. 146-148; 196-198; 281 сл.

57. «Многие скажут мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? и не твоим ли именем бесов изгоняли? И тогда объявлю им: «никогда не знал вас, отойдите от Меня, делающие беззаконие».

58. «При сем Иоанн сказал: «Наставник! Мы видели человека, именем Твоим изгоняющего бесов, и запретили ему, потому что он не ходил с нами. Иисус сказал ему: не запрещайте; ибо кто не против вас, тот за вас».

59. Следовало бы пояснить, в каком смысле здесь употребляется слово «имя», в смысле ли откровения Божия, или наименования нами Бога.

60. Словами «имя Божие» свято само по себе (или само в себе) означает лишь то, что оно свято по природе, безотносительно к тому, святится ли оно людьми или нет, но вовсе не то, что оно свято безотносительно к Богу, к существу Божию.

61. Нужно однако сказать, что в смысле откровения Божия выражение «имя Божие» употребляется лишь в библейском языке и притом в редких случаях, но и в этих случаях слово «имя» означает не объективную, как «до́да» сторону откровения, не действие, не «открывание» Богом истины человеку, а субъективную, самые эти истины, как они усваиваются человеком. Поэтому настаивать без всяких оговорок на правильности выражения «имя Божие есть Божественность или Божество», выражения, не встречающегося ни в Св. Писании, ни в

святоотеческой письменности, это — хотя и не значит впадать в ересь, но, во всяком случае, значит употреблять слова не в том значении, в каком они всеми употребляются, и через это вводить в соблазн людей, не знакомых с такой своеобразной и, по существу, неправильной терминологией, и посеять небезосновательное подозрение, что с пониманием слова «имя» в смысле откровения имяславцы соглашались лишь для виду, а на самом деле, говоря о том, что «имя Божие есть Бог», под именем разумеют и произнесение имени Божия.

62. Так как имя, как энергия Божия, отлично от существа Божия и не есть само существо, а лишь действие существа Божия, то нельзя говорить, что оно божественно по существу, ибо нельзя говорить «по существу» о том, что само по себе не имеет существа. Но нельзя говорить и того, что оно божественно по благодати, ибо откровение Божие есть такая же энергия Божия, как и благодать. Другими словами, определения «по существу» и «по благодати» здесь не применимы, ибо откровение Божие не есть ни существо Божие и ни объект действия существа Божия, а само действие Божие.

63. Понятия «Истина богооткровенная» и «церковный догмат» не могут быть признаны равнозначимыми, ибо под догматом разумеется богооткровенная истина, выраженная в неадекватной ей форме слов человеческих. Поэтому догматы являются лишь символом богооткровенной истины, в которую мы веруем, «Символом веры». Поэтому добавление «и церковный догмат» здесь недопустимо.

64. Ничего такого здесь не выражено.

65. Оба эти выражения принадлежат св. Григорию Паламе.

66. «Слова», изд. Оптиной пустыни, стр. 52, цит. по «Мисс. Об.», 1913, февр. 308.

КОПИЯ С МОИХ ПИСЕМ ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ ПО ПОВОДУ АФОНСКОГО ДЕЛА*

Первое письмо от 25 марта 1914 г.

Ваше Императорское Величество, державный и благочестивый Государь. Всемиловито простите меня, Ваше Величество, за то, что я осмеливаюсь обратиться к Вам с настоящим письмом, но *крайняя важность грядущих на Россию событий* вынуждает меня злоупотребить Вашим вниманием. Я говорю о предстоящем в Москве суде над 25 имябожниками. Дело в том, что суд над нами обставлен так, что он не в силах вынести какого-либо справедливого решения по главному догматическому вопросу о том, есть ли Имя Божие по природе — Бог, или — тварь? Есть ли Имя Божие — Божественная сила, или нечто не существующее реально? Есть ли Имя Божие — освящающая в таинствах Святыня или ничто? Синодальная Контора не имеет права войти в расследование этого догматического вопроса, но согласно той инструкции, которую дал ей Св. Синод, должна нас только судить — «за измышление нового учения об Имени Божиим». — Но кто же исследовал это учение и доказал, что оно «новое», и кто его осудил как «ложное»? Кто утвердил догмат, что Имя Божие не Бог? В послании Св. Синода к инокам от 18 мая 1913 г., которым он осудил мою книгу и книгу о. Илариона, Св. Синод высказал такие мнения об Имени Божиим, которые сами суть явная ересь. Так, во-первых, Св. Синод признал, что Имя Божие есть лишь — «Свято» — наравне со Св. Иконами, но такое определение противоречит православному катехизису, в котором Имя Божие признается — «*Святым самом в себе*», т. е. — «Святым по существу» и Богом по природе. Во-вторых, Св. Синод в послании своем говорит, что Имя Божие не действительно в таинствах; однако у Св. Отцев мы встречаем непреложное свидетельство в пользу того, что таинства освящаются Именем Божиим. Также и архиепископ Никон несколько лет тому назад

* © Публикуется впервые по машинописному экземпляру из Архива священника Павла Флоренского

признавал это в своих сочинениях и писал: «Имя Божие всегда Свято. Им совершаются наши спасительные таинства; им запечатлевается верность наших клятв и обещаний. Им поражаем врагов видимых и невидимых. *Имя Божие есть то же, что непостижимое существо Божие, открывающее себя людям*» (Троицкие листки Т. 5, 137 изд. 1899).

В-третьих, в Синодальном послании высказывается еще следующая еретическая мысль, будто евангельские слова суть лишь слова Апостолов о Боге, а не живые слова Божии, но этому противоречат слова Самого Спасителя, который сказал о глаголах Своих, возвещенных людям, следующее: «Глаголы, яже Аз глаголах вам, Дух суть и живот суть» (Ин. 6, 63). Не надо быть богословом, чтобы ясно увидеть, сколь высказанные Св. Синодом мнения противоречат исконному учению православной Церкви. Но вот теперь Московская Синодальная Контора призывается судить исповедников Божества Имени Божия как еретиков, измысливших какое-то новое учение об имени Божием, причем на этом суде Синодальная Контора должна будет руководствоваться в суждениях своих вышеприведенными, заведомо неправославными мнениями Синодального Послания. Но к чему же это неминуемо приведет Церковь? — К неизбежному расколу. Мы не в силах будем с Синодом согласиться и должны будем от него отделиться. И возможно ли будет поступить иначе? Войдите в наше положение и скажите: если бы от Вас потребовали признать за догмат то, что явно противоречит Святым Отцам, и православному катехизису, и словам Спасителя нашего Иисуса Христа ради покорности Синоду и патриарху, то согласились ли бы Вы это сделать? Конечно нет. Так и мы, как и масса русских православных духовных чад о. Иоанна Кронштадтского, будучи убеждены и ясно видя, сколь несогласно со Святыми Отцами мудрствует Св. Синод и патриарх об Имени Божием, мы отнюдь не можем покориться их мнениям и вынуждены к тому, чтобы разорвать связь с иерархией, которая отстает от Православия. Поэтому на предстоящем суде мы будем вынуждены торжественно заявить, что, ввиду неправомерия Св. Синода об Имени Божием, мы отлучаем себя от всякого духовного общения с российской иерархией и их духовной власти и духовного суда над собой не признаем. Повторяю, что к этому решительному шагу мы вынуждены не нашей заносчивостью, или горячностью, или самолюбием, но нашей духовной совестью, хотя со скорбью видим, что этот шаг будет началом раскола в российской Церкви. Мы не хотим раскола, скорбим о том бедствии, которое ныне постигло нашу Церковь, желали бы, чтобы в Церкви снова наступил мир и всякие догматические споры — прекратились, но отступить от

исповедания Божества Имени Божия мы не считаем себя вправе, и покориться неправославному мнению Св. Синода считаем за вероотступничество. Поэтому я прошу и коленопреклонно молю Ваше Императорское Величество обратить Ваше личное внимание на то, чтобы дать возникшему догматическому спору об Имени Божиим правильное разрешение и не довести нас до крайней необходимости формально разрывать с Церковию Российской. Повелите лично известным Вам и пользующимся Вашим доверием лицам, духовным и светским, собраться в особую комиссию и разобрать основания как учения имяславцев, так и учения имяборцев. Пусть каждая сторона приведет в защиту своих мнений слова Св. Отцев и слова Св. Писания, и пусть комиссия вынесет заключение, которая из сторон мудрствует согласно с учением Св. Отцев. Это с успехом могут сделать не только духовные лица, но и миряне, ибо каждый здравомыслящий человек легко может отличить, какие ссылки на слова Св. Отцев справедливы, а какие нет; то ли говорят Св. Отцы в приведенных текстах, что и те, которые на них ссылаются, или не то. Та сторона, которая окажется согласной в своем учении с учением Св. Отцев и со словами Писания, та и должна быть признана правой. В комиссии необходимо присутствие не только одних духовных, но и светских лиц. Если же, Ваше Императорское Величество, Вы не найдете возможным во исполнение нашей просьбы назначить подобную комиссию, то просим, по крайней мере, повелеть, дабы Синодальная Контора при обсуждении православности нашего учения руководствовалась бы не Синодальным посланием от 18 мая, но руководствовалась бы лишь православным катехизисом, Св. Писанием и словами Св. Отцев. Повелите г. Прокурору Московской Синодальной Конторы иметь личный доклад Вашему Величеству по сему делу.

Еще прошу как величайшей милости, дабы Ваше Императорское Величество дали себе труд прочесть прилагаемое при сем прошение, поданное мною в Синод 5 сего февраля, а также разбор Синодальной грамоты, сделанный одним Московским богословом. Это я прошу ради того, чтобы Вы могли еще более убедиться в том, в какие грубые ошибки впал Св. Синод в своем Синодальном послании и до какой степени невозможно православному человеку согласиться с этими мнениями.

Ваше Императорское Величество, ныне еще есть время удержать *Россию от тех бедствий, на которые наталкивают ее последние действия Св. Синода*. Ныне еще есть возможность бесстрастно разрешить вопрос об Имени Божиим, но если эти дни будут упущены, если суд Московской Синодальной Конторы состоится в таком виде, в каком он предположен Св. Синодом, то

это неминуемо доведет догматический спор до такого обострения, в котором невозможно уже будет примирить мнения, но возможно будет лишь разделение, а к каким дальнейшим бедствиям это приведет Россию, это ведает один лишь Бог; одно лишь нам известно, что ОТСТУПЛЕНИЕ ОТ ИСТИННЫХ ДОГМАТОВ НАВЛЕКАЛО НА СТРАНУ И НА НАРОД ВЕЛИКИЙ ГНЕВ БОЖИЙ И ТЯЖКИЕ КАРЫ, от коих да избавит Царствие Господь. Сего ради я дерзнул написать сии строки и ныне УМЫВАЮ РУКИ И СЧИТАЮ СЕБЯ НЕПОВИННЫМ В ТЕХ БЕДСТВИЯХ, которые могут произойти от непризнания Божества Имени Божия, ибо я все сделал, что мог, чтобы осветить вопрос и Правительству Вашего Величества, и Иерархии Церкви, и ныне предаю судьбу свою в волю Господню и в руки Ваши.

Еще раз прошу Ваше Императорское Величество, попекитесь об этом деле и защитите Имя Господне от посягательства на его Божественное достоинство от некоторых иерархов церковных, за что получите от Господа великую и неизмеримую награду на земле и на небеси.

Верный Вашему Императорскому
Величеству слуга и Божий раб

Иеросхимонах Антоний.

Второе письмо от 7 октября 1916 г.

Христос посреде нас.

Ваше Императорское Величество, Державный Государь!

Господь говорит: «ищите и обрящете, толщете и отверзется вам» — и потому я снова дерзаю напомнить Вашему Величеству о Имени Господнем, которое доселе официально похулено, и о бедствующих иноках Афонских, которые доселе гонимы, лишаются в епархиях Святого Причастия, и даже понуждаются к отречению, и, невзирая на монашеский сан, (некоторые) забираются на войну, причем есть такие, которые уже и души свои в бою положили (монах Исидор, Иордан и др.). Но Ваше Величество, такая вопиющая несправедливость оскорбляет Бога, прогневляет Его, в особенности же греховно уничтожать Имя Господне и отнимать от него то Божественное достоинство, в которое искони веровала наша Церковь и которое ныне официально отвергнуто Синодом — по какому-то вражьему наваждению. Но

— «се ныне время благоприятное, се ныне день спасения». Не настал ли и ныне час исправить глубокую и вопиющую на небо ошибку в Афонском деле? Вспомните, Ваше Величество, как щедро наградил Вас Господь, когда Вы сломили упорство Синода в нежелании его прославлять Св. Иоанна Тобольского: в тот самый миг, как Синод соизволил, Господь предал в руки Ваши совершенно неожиданно с малыми потерями неприступный Эрзерум, а весной, когда Св. Синод обнародовал чин прославления, начались наши неожиданнонеобычайные успехи на Воляни и к югу. Вспомните и противоположные совпадения: поражение третьей армии совпало с тем моментом, когда Вы изволили удостоить особо милостивой грамотой архиепископа Антония Харьковского, и затем, дивное дело, противник остановился тогда, когда взял Почаевскую Лавру, ту самую Лавру, из которой раздались первые хулы архиепископа Антония Харьковского на Имя Господне, ибо там впервые были напечатаны в журнале «Русский Инок» мерзкие о Имени Господнем слова, будто «верить во Имя Господне только на руку хлыстам», которые назовут какого-нибудь «чувственного мужика — Иисусом, а бабу — Богородицею, и потом будут сваливаться в свальном грехе»... Неужели же столь облагодатствованное место могло было быть Богом предано на осквернение врагу, если бы на нем не был особый гнев Божий? Ужели враг не мог быть остановлен, с помощью благодати Божией, хотя в нескольких верстах от Почаева? Но враг только взял Почаев и там остановился!.. Припомните еще гибель лодки Донца: она первая погибла в Одесском рейде, потопленная турецким миноносцем, не успев сделать и выстрела!.. Нынешние люди не верят в эти знамения, но Ваша жизнь так полна этими чудесными предзнаменованиями, что Вы, Державный Государь, не можете не верить им. Смертельная рана, которую хотел Вам нанести сын дьявола в Японии, не предрекавала ли Японскую войну и ужасный 1905 год? Но благодать Божия чудесно сохранила и Вас, и Россию. Кровопролитное празднество в день коронации не предрекавало ли кровопролитность Вашего царствования? Не предрекавало ли и на эту страшную войну, которая должна утвердить Ваше воцарение над всем православным Востоком? Ваше рождение в день праведного Иова не предзнаменовало ли это тот крест терпения, который Вам готовила судьба, и славный конец, которым вы будете награждены за Ваше терпение? Теперь промысел Божий ЖДЕТ ТОГО, ЧТОБЫ предать Вам Царьград, но УДОВЛЕТВОРИТЕ ЖЕ ПРАВОСУДИЕ БОЖИЕ И ВОССТАНОВИТЕ ЖЕ ПОРУГАННУЮ ЧЕСТЬ ИМЕНИ ГОСПОДНЯ! *Предстоит еще упорнейшая, упорнейшая борьба, и*

не только с немцами, но и по взятии Царьграда — с союзниками. Потщитесь стяжать помощь Божию и благодать.

Я подаю Обер-Прокурору прилагаемые при сем две докладные записки и прошу его о пересмотре этого дела по богословской хотя только стороне. Это единственный выход из создавшегося ныне положения. Но выход и простой и легкий. Необходимо было бы назначить комиссию из нескольких достойных иерархов и ученых, которые разобрали бы напш исповедания и Синодальное послание от 18 мая 1913 г. Нет сомнения в том, что они не нашли бы в нас никакой ереси, и противные мнения были бы приведены к православному единомыслию, и дело приняло бы естественное течение, и по окончанию войны иноки имели бы возможность быть возвращены на Святую Гору.

Без прямого изъявления воли Вашего Императорского Величества о том, чтобы такая комиссия была назначена, она, конечно, не состоится, и поэтому я снова припадаю к стопам Вашего Величества и не ради себя, и не ради бедствующих иноков, но ради православия России и БЛАГА ВАШЕГО И РОССИИ, молю, приклоните ухо Ваше к молению моему и обратите Ваше царственное внимание на мою смиренную и благую просьбу.

Многогрешный раб Божий,
но усерднейший и искреннейший
молитвенник за державу, здоровье
и спасение Вашего Величества

Иеросхимонах Антоний.

Не внял Государь благому духовному совету и духовному предупреждению. Не возымел мужества пойти в этом деле в разрез с верховными синодалами, не настоял на том, чтобы спорный вопрос об Имени Божиим получил беспристрастное, авторитетное и независимое от лицепрятия рассмотрение; и ограничившись лишь несколькими слабыми полумерами, и добившись лишь некоторого послабления в церковном гонении против — «имябожников», — оставил в официальном похулении державное и зиждительное Имя Господне... Я не выдаю себя ни за пророка, ни за прозорливца, однако, иногда и «Саул бывает во пророках», а в данном случае и мои слова оказались пророческими, ибо — «не удовлетворено было правосудие Божие», — «не восстановлена поруганная честь Имени Господня», и «отступление от истинных догматов навлекло на страну и на народ великий гнев Божий и тяжкие кары», о которых я с такой

болью в сердце предупреждал Государя, предчувствуя неизбежность их, ибо разве могло остаться безнаказанным посягательство Пастырей Христовых на Святыню Имени Его! Особенно знаменательно то, что переворот совершился именно в неделю Св. Григория Паламы, боровшегося против Варлаама, которого мнения повторяют ныне имяборцы и пресловутое Синодальное Послание. Знаменательно также, что и имя — «Волынъ», от первопастыря которой изошли первые хулы на Имя Господне, — и это имя оказалось первенствующим в перевороте, ибо весь этот стихийный переворот начат и произведен был — «Волинским» полком... Имей уши да слышит и о той страшной каре, которой подвергся митропол. Владимир, больше всех ответственный за все Афонское дело, как первопастырь, санкционировавший все преступнейшие действия арх. Никона на Афоне, согласившийся с совершенно неправославными мнениями арх. Антония, и упорно до самого последнего времени противившийся тому, чтобы Афонское дело было авторитетно пересмотрено и разобрано... И вот, подобно Иерусалиму, распявшему Иисуса, и в России, распявшей Имя Его, — камня на камне ныне не остается. Закрыты клеветавшие против нас и хулившие Имя Господне издания, и даже типографии их отняты!.. Но и еще «рука Его простерта»!.. — еще не потщатся иерархи воздать должную честь и исповедание державному и зиждительному, и достойному боголепного почитания Имени Господню... И тогда в силах Господь паки пробавить милость любящим Его, и паки возградить разрушенный оплот Православия, и Царьград в руки православных предать, и крест на Св. Софии водрузить! Буди — аминь.

Иеросхимонах Антоний.

Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа»*

В Афонской истории, разыгравшейся на наших глазах, совершенно как-то в тени осталась личность главного виновника ее — известного автора книги «На горах Кавказа», из-за которой и весь сыр-бор загорелся. Я послал письмо к этому интересному лицу, предлагая ему через ответы на поставленные мною вопро-

* Печатается по изданию: «Ревнитель». (ежемесячный народно-миссионерский журнал). Март 1915. Воронеж, 1916, с. 23—38.

сы изложить свое упование и оправдаться. В ответ на свое письмо я получил недавно следующее:

«Боголюбивейший и усерднейший делатель
на ниве Христовой Лев Захарьевич!

Вознесем имя Его вкупе (Пс. 33, 4).

Имея счастье получить от Вас Ваше писание, я усмотрел в этом особый Промысел Божий, с Божией помощью, с любовью о Христе Иисусе и по силе своего разумения отвечаю на Ваши, предложенные мне вопросы:

1-й: считаю ли я, что имя Божие есть четвертое Божество?

Отвечаю — отнюдь нет! Никогда это богохульное учение не только теперь, но и во всю мою жизнь, не находило места в моем внутреннем мире, даже и на одно мгновение! Я весьма удивлен и крайне обижен, как неожиданностью сего, так и еще более неограниченную наглостью возведенного на меня ужасного богохульства, о котором я и помыслить не могу, без содрогания всего моего существа!

Называя Имя Божие Богом, я не ввожу многобожия — на том основании, что не отделяю имени Божия от существа Божия, а считаю то и другое нераздельно-единым лицом. Всякое имя Божие включает в себе те же самые качества и свойства, кои находятся и в существе Божиим. В этом смысле мы и говорим всегда, что имя Божие есть Бог; повторяем, собственно, по неотделимости одного от другого — имени «Иисус» от лица Его. Где тут место четвертому лицу в Пресвятой Троице, когда имя Его и есть Он сам — именно никто другой — а Он Сам единое лицо. Сущность Божия одна и она не именуема и превышает понятия всех тварных существ, а слово Божество берется широко: во-первых — к сущности Божией, во-вторых, к лицам Пресвятыя Троицы — коих я исповедую три: Отца и Сына и Св. Духа, а четвертую Ипостась не только не признаю в Боге (я оболган), но даже и при одной мысли о сем, как и выше сказано, страшусь и трепещу всем своим существом.

Если под выражением «Бог» разумеет только сущность Божию или Лица Пресвятыя Троицы, то тогда, по разуму и выводам наших противников, и человек должен быть единосущен и равночестен Богу, чего да не будет, ибо и он называется богом, да еще так за ним сей титул утвержден, что, по слову Самого Господа, и писание не может разориться (Иоан. 10, 34—35), — но это уже богохульство! Значит, хотя слово «Бог» употребляется и к сущности Божией, однако, оно употребляется и к другим предметам и лицам. И мы, составляя свою книгу, старались прежде

всего о том, чтобы иметь на все основание в слове и примере св. отец, дабы с ними *сохранить дух единства*. А вместе с тем книга писалась с добрым намерением напомнить своим собратиям о существенно необходимом делании Иисусовой молитвы, которая, как известно, занимает во всем нашем духовном служении Богу самое первое место; освящает и пронизывает своею Божественною силою все наши подвиги, труды и занятия, и подает нам силу и крепость на их совершение, и служит основанием всякому церковному Богослужению, по слову св. Апостола: *«основания иного никто не может положить паче лежащего, еже есть Иисус Христос»* (1 Кор. 3, 11).

Наши противники во всей своей литературе, направленной к унижению имени Иисуса Сына Божия, проводят мысль, что будто бы я называю имя Божие сущностию Божиею! Неограниченная сила этой ужасающей клеветы превосходит всякую меру. Пусть они укажут строку на странице моей книги, где написано сие? Удивляет нас их бесстрашие и их озлобленность противу нас, чтобы приписать мне хулу, от которой я, милостию Божиею, чист всеконечно. Но да простит их всеблагий Господь Бог, ради своего неизреченного милосердия к человеческому роду!

Вопрос 2-й: «обожаю ли я звуки и буквы имени Божия и что я разумею под Именем Божиим»? — Выражаясь «имя Божие Сам Бог», я разумел не звуки и буквы, а *идею Божию, свойства и действия Божии, качества природы Божией, или вообще ее принадлежность*, ибо свв. отцы под именами Божиими разумели не сущность Божию, которая не именуема, а именно: свойства или действия. При том следует сказать еще и то, что, выражаясь: «имя Божие есть Сам Бог», мы этим как бы так говорим: «имя Божие есть никто другой, но именно Он Сам». И это понятие для молитвенника весьма важно, именно: призывая имя Божие, чтобы он не думал, что призывает кого другого или бьет словами напрасно по воздуху, но именно призывает Его Самого; для этого у нас и сказано, что имя Его есть Он Сам; повторяю, *ни кто другой, но Он, — Он Сам*, по неотделимости Его имени от Него Самого (хотя мы различаем имя Божие от Сущности Божией, но повторяю, не отделяем). А звуками мы только произносим, называем или призываем имя Божие, которое находится в Боге, как Его принадлежность; буквами же начертываем Его, т. е. изображаем, пишем; но это есть только внешняя сторона имени Божия, а внутренняя — свойства или действия, которые мы облекли в сию нашу форму произношения или письма. Но и пред этой формой, т. е. — внешней стороной имени Божия, истинные последователи Христа Иисуса всегда благоговели и почитали ее наравне с св. иконами и св. крестом, так, например, читаем в

простр. катехизисе: «что имя Иисуса Христа распятого, с верою произнесенное движением уст: то же самое есть и знамение креста с верою сделанное движением руки, или другим каким-нибудь образом предоставленное» (стр. 53, Москва 1899 г.).

Но наши противники имени Божия не хотят наравне почитать с иконами, о чем см. (жур. «Рус. Инок» за 1913 г. № 7-й и газета «Колокол» 1913 г. 10 февраля). Но так как имя Божие, с верою произнесенное устами или написанное буквами, как выражающими внешнюю сторону имени Божия, наравне почитается с св. иконами, то отчего же нельзя и здесь «обожать» его, ибо иконы обожаются, т. е. называются «Божественными», да ведь и люди называются «божественными», а поэтому мы без сомнения называем и имя, написанное или с верою произнесенное, «Божественным» и думаем, что в этом мы согласно мудствуем с святыми и блаженными нашими отцами.

Третий Ваш вопрос: «считаю ли я, что имя Божие спасительно даже для неверующих или для верующих, но произносящих его без внимания и благоговения»?

Во-первых, скажу о самом имени Божиим, что оно само по себе всегда свято, славно и спасительно; для нас же производит свое действие, смотря по нашему отношению к нему; и вот, если верующий произносит имя Божие без внимания и благоговения, но делает сие отнюдь не по небрежению к великому и страшному Имени Божию, а единственно по слабости и немощи ума своего; хотелось бы ему достодолжно — в чувствах благоговения, смирения, покаяния и в чистом помысле возносить молитву ко Господу Богу всесвятейшим Именем Его, но нет сил, по причине прирожденной нам греховности и еще более ради необученности его к этому великому делу: то можно ли подумать, — что призывание Имени Божия и в таком случае будет для него не спасительно, когда оно для того и открыто нам Самим Богом, чтобы мы исцелялись всемогущею силою, Ему присущей, от всех своих болезней — душевных и телесных и от своего греховного растления!

Другое дело, когда человек, произвольно имея презрительное отношение к Имени Божию, произносит его не благоговейно, кощунственно, насмешливо, тогда Имя Божие бывает для него огнем поядоющим (Евр. 12, 29).

В истории христианства мы видим много случаев действия спасительности имени Божия, не только когда язычники его (имя Божие) призывали, но даже только называли, так например: «св. мученицы Епиктет и Астион биены бяху глаголаху: «Господи Иисусе Учителю наш, Твоя воля в нас да совершается». И еще: «Христиане есмы, буди воля Бога нашего в нас». Един же от

мучащих слуг, именем Виплантий, услышав та святых словеса, яже в страдании непрестанно глаголаша, и мнѣ быти в тех некую волшебную силу, болезнь телу в муках отъемлющую, нача оная непрестанно в уме своем имети, во дни же и в нощи та размышляти. И по триех днѣх нача в народе немолчно взывати глаголя: христианин есмь, буди в нас воля Бога нашего. Тек же в темницу к святым, научися от них святей вере, и по малых днѣх крещения святаго со всем своим домом сподобися» (Ч. М. 7-го июля). Подобных сему случаев находится не мало в Четьи-Минеях, переведенных с греческого языка св. Димитрием Ростовским.

Чудное дело! Человек не имел ни веры в Господа Иисуса, ни познания о Нем и призывал (или лучше называл) эти имена не в молитвенном духе, а только с целию корыстною, чтобы получить волшебную силу. И произнося бессознательно эти священные Божественные имена, облагоухался ими и был истинный христианин.

О том, насколько трудно обучиться человеку тому, чтобы достойно величия и святости призывать великое и достопоклоняемое имя Божие, настает нужда поговорить подробно, потому что это дело не так просто, как кажется по виду — но многотрудное, требующее, пожалуй, в большинстве случаев, работы над собою во всю жизнь человека на земли.

Известно, что следствия грехопадения праотца нашего Адама отразились у нас всего более в умственной части. И ничего нет труднее, как очистить ум от суетных помыслов и привести его в состояние чистоты, дающей возможность зреть Бога и достойно призывать Его всесвятейшее и великое Имя. Достижение сего есть цель всего духовного подвижничества, к сему направлено все святоотеческое Писание, для сего существуют и все молитвенныя последования, которые у свв. отцев называются внешним молением, а делание Иисусовой молитвы внутренним.

И вот смотрите — насколько не основательно и не согласно с порядком вещей приписывать неспасительность призывания всесвятейшего Имени Божия человеку, быть может, только что вступившему в подвиг своего внутреннего самообразования и духовного приближения к Богу Отцу духов. Поэтому призывание Имени Божия, хотя бы было совершенно несоответствующим своему беспредельному величию, отнюдь не может быть погрешительным и отнюдь нельзя говорить о нем как о бесполезном, и тем отвращать ревнителей от благого намерения.

Ведь было бы чудом, — не обучившись какому-либо делу, быть сразу в нем искусным мастером. Сего не бывает и в обыкновенных житейских делах, тем более невозможно быть сему в

таком возвышеннейшем сокровенном деле, каково приближение к Богу, в чистой к Нему молитве.

Достижение нерассеянности при молитве, или что то же внимательность с благоговением есть дар Божий; это есть возвращение ума из вражьего плена, оно стоит весьма высоко у свв. отцев, так, преп. Нил Синайский говорит: «нерассеянная молитва есть высшее умение ума (еп. Феофан добавляет: «верх разумной деятельности ума» (гл. 35).

И еще пр. Нил о себе говорит: «Иногда, лишь станешь на молитву, тотчас начнешь молиться хорошо; а иногда, и много потрудившись, не получишь этого — желаемого» (гл. 29 и еще смтр. его же главы 30, 32, 44-49 и далее).

Святой Симеон архиеп. Солунский говорит: «всегда да нудят себя творить сию молитву и призывать Господа непрестанно, хотя с расхищением мыслей и пленением ума, и по причине сего расхищения да не позволяют себе нерадеть о ней (т. е. молитве Иисусовой), но всячески да стараются опять возвращаться к ней и радоваться сему возвращению» (Добротол. Русское т. 5-й, гл. 4).

Таким образом, имя Божие по духу свв. отцев и нашему разумению будет спасительно и для произносящих без внимания и благоговения, только бы было произносимо во смирении, покаянном чувстве, в сознании своей духовной нищеты и слабости ума, пораженного рассеянием, неудержанием мыслей. Здесь Имя Божие действительно есть небесное врачество.

Напротив, видим, что пренебрежительное и неуважительное отношение ко всякой вообще Святыне Божией наказывалось смертью, как это было во времена Ветхого Завета, когда иудейский священник Оза хотел поддержать падающий с колесницы Ковчег Завета и мгновенно был поражен смертью за неосторожное прикосновение (2 Цар. 6, 6-7). Вспоминая сие событие, св. Андрей Критский учит в Великом каноне, что читается Великим постом: «почитай Божественная честне».

То же самое можно применять и к произношению Имени Божия — Имени Иисус, по присутствию в Нем Самого Бога, оно страшно, как о сем сказано в писании. Поэтому надо строго различать цель и намерение, с какими призывается Имя Божие, чтобы видеть, когда оно бывает для нас спасительно и когда нет. Говорит о сем и древняя заповедь: *не приемли Имени Господа Бога твоего всуе*. Потому что это грешно и навлекает на нас гнев Божий.

Далее спрашиваете — был ли я денщиком у о. Антония Булатовича, как Вы слышали от некоторых? — Конечно, в этом нет позора, если бы и был, но лучше о сем судите сами; знающие его лично дают ему 40 или от силы 45 лет, а мне 70 лет, я его лично

не знаю, а поэтому и не могу судить, гождусь ли я ему в денщики или нет, но я знаю его из его Апологии и сужу о нем, как о человеке честном и понимающем дело лучше своих противников и далеко превосходящем меня — своими качествами — духовными и нравственными. Да поможет ему Господь и Всепречистая Богоматерь во благих его намерениях, и да помогут ему достигнуть их исполнения во славу Божию, во спасение себя и ближних своих!

Приближаясь к пределу своей жизни на земли, я чувствую нужду объявить пред всевидящим Оком всем о Христе собратиям своим — высшим по положению в своей жизни и низшим — так или иначе — причастным ко книге нашей «На горах Кавказа» — как она составлялась, по каким побуждениям, цели и намерению. Как бы стоя на суде Божием, пред миром Ангельским и человеческим — во всеуслышание всего разумного создания Божия объявляю прежде всего, что книга «На горах Кавказа» написана именно волею Божиею и Его помощию. Сие можно видеть в дальнейшем объяснении.

1-е. Во все время составления книги я чувствовал ощущение Божией силы, дававшее мне возможность выражать свои мысли о многотрудном делании Иисусовой молитвы особенно по ея внутренней стороне, возможной в ея правильном объяснении от своего личного опыта, но всего более от наития высшей силы.

2-е. Можно ли представить те неудобства вообще для литературных занятий, кои неизбежно находятся в нашей пустынной жизни. Нет у нас — вообще у всех пустынников — удобного помещения; но какая-нибудь убогая хата, сплетенная из древесных ветвей, обмазанная глиной, с темными окнами, едва дающими возможность заниматься писанием; часто бывает нет приличных ни стола для писания, ни стула для сидения, ни света для освещения ночью, словом — жилище наше совсем не соответствует литературным занятиям и крайне неудобно для сего во всех своих частях.

Большею частию, особенно в летнее время, приходилось писать в лесе, как-нибудь пристроясь на упавшее от ветра дерево или на пне, или же просто лежа грудью на земли я писал мысли карандашом.

Где возьмем мы в безлюдной пустыне нужных книг для писания? — Их нет всецело. Где советник, могущий разрешить недоумение в часы душевного омрачения? Где товарищ и друг, могущий понять мое стремление и подкрепить словом разумного совета или, по крайней мере, влить своим дружеским сочувствием охоту к продолжению дела? Напротив, во всем видим противодействие; близкие мне, будучи чуждыми научного обра-

зования, хотя и не смотрят враждебно на мои занятия, но и помощи никакой дать положительно не могут. Я совершенно одиноким должен обдумывать и решать все недоуменные вопросы, входящие в мое сочинение. И — что удивительного, если при таких неудобствах к писанию и пришлось выразить что-нибудь неправильно? Чего же ради последовало на меня такое немилостивое восстание укоризны и, что всего хуже, (намеренное ли непонимание или просто) злобное нападение на мою книгу?

Бог видит. Конечно, мне скажут: «ну так не пиши, коли так трудно писать!.. Кто заставляет?» Но, братие, не буду ли я виновен пред Богом, насильно подавивши в себе данное мне Им же благое побуждение именно писать о молитве — царице добродетелей и источнике духовной жизни!

Нас без меры удивляет — почему же начальники и высшие духовные, обязанные к этому своим положением и имея к этому все удобства, решительно ничего о молитве не пишут. Но что ужасно — потребляют и другими написанное, являя сим свое полное отчуждение от жизни Божией.

3-е. Живя, по требованию своего внутреннего устройства, в горах, лесах и земных пропастях, мы отнюдь не имеем знакомства и общения с высокими лицами мира сего, без содействия коих не было возможности отпечатать свою книгу; как могли мы из глубины лесов найти цензора, расположить его и получить разрешение — печатать свою книгу?..

4-е. Не менее достойно удивления и относительно денежных средств: положительно не имея их при себе, мы могли отпечатать два издания своей книги и только 3-е передали Киевской лавре.

5-е. Имея во внимании преклонность своих лет и еще более изнемогшее и болезненное состояние всего своего существа — по телу и по душе, я признаю, что книга составлена отнюдь не моею силою, ни моим произволением, а хотением Божиим и Его помощью, осязательно слышанною при ее составлении — во все время, как она писалась.

6-е. Хотя, быть может, сие неважно и недоказательно и может служить мне укоризною, но упомянуть считаю не лишним. Всем литераторам известно, что при умственном занятии требуется для тела и подходящая пища — легкая, питательная и удобоваримая. Хотя в этом я бы и не мог жаловаться на свое положение, но все-таки в пустыне нельзя найти нужного для умственной работы телесного питания.

7-е. При первом появлении в свете моей книги, она произвела необычайно великое впечатление — преимущественно, на внутренних молитвенников, доказательством чего служит то, что, говоря истину, — без числа последовали ко мне благодарные

письма — искренние, сердечные, задушевные, кои я, по обычаю своему, не сохранил. Признаюсь, было радостно мне видеть, как во многих ревнителях духовной жизни стала подниматься внутренняя по Богу жизнь, и молитва Иисусова стала проявлять свою небесную красоту и Божественное величие; в монастырях последовало движение, у молитвенников внутрь их сердец, а оттуда к Богу. Как будто бы на горизонте монашеского мира начала показываться новая благодатная жизнь.

Не утерпел сатана — источник лжи и ненависти ко истине — враг и супостат. В журнале «Колокол» от 12 февраля 1912 года в первый раз с ужасом и совершенно неожиданно прочитали православные христиане богохульную статью на Имя Иисуса — Сына Божия, где, главным образом, отрицалась Его Божественность, порицалась книга «На горах Кавказа» и ее автор, с какою-то напряженною ненавистью. Вслед за тем последовательно открылся ряд богохульных кощунственных статей в журнале «Русский Инок», который взял на себя печальную обязанность — во что бы то ни стало отнять прежде всего Божественное достоинство от всесвятейшего Имени Иисуса — Сына Божия — Спасителя мира, а чтобы отнять доверие к книге, посрамляется автор ее, принимая на себя ругательные названия — пианицы, женолюбца, впавший в прелесть еретик, выскочка, вводитель многобожия, нового догмата; а чтобы ослабить и подорвать усердие к занятию Иисусовой молитвою, объявляется, что ученики автора книги приняли несчастные последствия: один удушился (совершенная ложь), другой, бывший иеросхимонахом, оженился, прижил детей и пошел в баптистство, где и сделался будто бы архиереем! Удивительно! да ваше ли дело являть миру дела людские? Есть Судия праведный и неумытный!..

Но и это не все. Всех ревнителей по Богу и благочестию до крайности удивляет и приводит в недоумение то, зачем все чада русской Церкви молчат противу ужасных еретических положений, помещенных на страницах «Рус. Инока», ведь все они явно еретического содержания и возмущают истинных христиан. Приводить их здесь нет нужды, потому что журнал «Русский Инок» читают все люди в России.

Книга «На горах Кавказа» запрещается как еретическая и выходит приказание от высшей власти ее сжигать. Сие печальное дело произвело и последствия печальные: в монастырях остановилось стремление к возвышеннейшему коренному занятию, самому главному в духовной жизни — деланию Иисусовою молитвою: монахи уstraшились, ревнители молитвы остановились, самые Игумена пришли в недоумение, и уныние покрыло все монашество, как темная грозная туча; сие беспримерное в

истории Церкви восстание на всеспасительное Имя Иисуса - Сына Божия стало служить соблазном для всех христиан.

Я должен сказать и то, что я сильно обижен действиями в отношении меня духовной власти. Почему же она, когда разби-рала мою книгу и осудила ее, не отнеслась ко мне ни единым словом или вопросом о всех тех местах в моей книге, кои были причиною возникшего недоумения. Не так поступали свв. отцы с инако-мыслящими. Хотя лично быть там я не мог, по причине своей крайней слабости, но можно бы было сие сделать пись-менно.

Цель, какую я имел при составлении своей книги, как зрит и всевидящее Око, была единственно — искреннее желание в воз-можно полном разъяснении показать ревнителям о своем спасе-нии делание Иисусовой молитвы, расположить их к этому, заохотить, возбудить в них охоту к сему, потому что занятие Иисусо-вой молитвою, в нынешния печальные времена, по причине крайнего оскудения наставников, пришло в забвение. А оно (сие занятие) велико, беспредельно в своем значении, радостно для сердца, и причастным делает своего делателя вечного живота.

2. Побуждением к составлению своей книги имел любовь к Богу и ближним. Не желая уносить в могилу своего малсго мо-литвенного опыта, я старался не красною и ученою речью, а простою, показать все существенно для нея нужное.

Еще припомнилось мне злейшее злохуление: «будто бы я учу, что только читай Иисусову молитву, а сам живи в полном разгаре беззакония, и спасен будешь! Но дорогие наши братие, ведь надо подумать о смерти и о страшном суде Божиим. Надо побояться Бога и постыдиться добрых людей. К чему такая смер-тельная клевета и горькая обида? Когда я этому учил, и где это написано у меня в книге? Какую Вы имеете цель так неми-лостиво и безвинно оскорблять брата своего; убийтесь своего, без меры злого дела, оно вредно не столько для меня, сколько для молитвенников, коих до крайности оскорбило несправедное приказание сжигать книгу «На горах Кавказа», причиною ему могли быть частию и сии злохуления, в книге находится подроб-ное объяснительное разъяснение Иисусовой молитвы.

Считаю нужным дать объяснение и на выражение, сделан-ное в моей книге:

«Имя Божие (Сына Божия Иисуса) как бы воплощается». Хотя сие и не требует объяснения, потому что ясно как свет для молитвенников в своем сердечном опыте, но непосвященным в сие духовное таинство требуется объяснение и вот оно.

Во-первых, сказано — как бы: слово сие показывает примене-ние к предмету, по крайней невозможности найти подходящее

слово, могущее вполне выразить сие свойство. Оно есть слово, воплощаясь не более, как только подобие, коими вообще изображаются неизобразимые духовные предметы. О сем есть прекрасное объяснение у св. Исаака Сирского в его «слове». От личного же своего опыта на сие можно дать такое объяснение: при правильном производстве Иисусовой молитвы — в чувствах покаяния, смирения, благоговения, неизбежно привлекается в сердце человека Божия благодатная сила, которую он слышит неотделимо от Имени Иисуса Сына Божия, им призываемого. Но как имя Иисус неотделимо от лица Иисуса — Сына Божия, а мыслится и чувствуется в одном ощущении — *Он Сам и имя Его Иисус, то и сказано как бы «воплощается»* собственнo по живому, ясному вполне определенному сознанию и ощущению присутствия Иисуса Сына Божия; именно Его Самого, неотлучного от своего всесвятейшего имени. Чего тут непонятного — оно ясно как Божий день... Но выразить это состояние, в его собственном положении, невозможно по неимению на то слов и по бедности нашего языка. Ничего нет хуже — когда в духовную область вторгаются люди с мирским разумением. Ведь духовные предметы правильно познаются в опыте, при свете благодатного озарения. Еп. Феофан говорит вполне справедливо, что для ученого мира духовная жизнь есть страна неведомая. И вот смотрите, когда люди непосвященные в тайны духовной жизни, имеющей свое основание во внутреннем опыте, берутся, конечно, надеясь на свою внешнюю ученость, обсуждать духовное состояние и явления, то какую жалкую картину они показывают собою?.. Назвать их именем, приличным им, в этом их отношении не решаюсь, чтоб не оскорбить их до крайности. Лучше бы было им не браться не за свое дело!

Мы так мыслим, что, хотя книга наша «На горах Кавказа» запрещена, яко еретическая, и предается сожжению: но есть другой суд — суд Божественный — беспристрастный, праведный, и истинно признаюсь Вам, допосточтеннейший Л. З-ч, радостная надежда веселит сердце, что там книга моя, как написанная Божиею силою, именно по добрым целям, получит праведный суд. Всевидящее Око Неумытного Судии, как зрящее все тайны движения наших сердец, зрит и побуждения, по каким кто действует; там клевета и зависть места не имеют, и примет каждый по намерению своего сердца!

Быть не может и тому верить нельзя, чтобы ложь и злонамерение всегда торжествовали над Божиею правдою. Если им и попускается сие, то лишь на малое время, и снова покрытые клеветою и бесславием истинные труженики Христовы просвещаются еще более умноженным светом Божией благодати. Слава их бу-

дет вечно, жительство их со святыми, часть их в Боге, потому что труды их досточестны, намерения святы, дела Боголюбезны. Нет ничего тайного, что бы не было явно. Наг ад пред Ним (Богом нашим) и нет покрывала пагубе.

Злобные нападки на мою книгу, с целию ея уничтожения, конечно, выставляются с доброю целию, но ведь побуждений сокрыть нельзя — не только пред Богом, но даже и пред людьми. Жалко, что подавленные властью, не к чести своей молчат все благонамеренные чада св. Церкви противу вопиющего богохульства на соблазн всего христианского мира. Но можно ли думать, чтоб были согласны с еретическим мнением истинные христиане, озаренные в сердцах своих благодатию св. Духа?.. Вот бы им и следовало выступить на славную брань, в преобладающем множестве, и небоязненно исповедать Божеств. величие достойного Имени Иисуса Сына Божия — Спасителя мира.

Но страх Власти вяжет их решимость, боятся быть под ея опалою, лишиться своего житейского положения. Увы, страшные и многозначительные времена нас постигли, полные великих бед, грядущих на вселенную! Между тем враг свирепствует, соблазн в народе распространяется; царство Христово умалется, царство супостата-врага расширяется, правители св. Церкви спят, сложивши оружия свои, и ни один из них не выступает с ревностью о Бозе заградить хульные уста на Бога святого.

Боже! Боже! до какой степени упало в России духовное житие и ослабела вера святая в Бога.

Но доколе, Господи, забудеши нас до конца, доколе отвращаеши лице Свое от нас, доколе враг наш будет возноситься над нами?.. Призри с высоты святая Своя, и низложи сильныя со престол, вознеси смиренныя, алчущия исполни благ и богатыя отпусти тщи!.. Дажь славу Имени Твоему святому, и да посрамятся вси являющие злая рабом Твоим, крепость их да сокрушится от всякия силы и да познают яко Имя Тебе Господь Иисус Христос и Ты еси Царь велий по всей земли!

Мнится нам, достопочтеннейший Л. З-ч, что эта ужасная «прия» с Богом, по преимуществу высших членов России Иерархов, есть верное предзнаменование близости времен, в кои имеет притти последний враг истины, всепагубный антихрист. Сатана, провидя скоро имеющий быть конец своего темного царства, поспешил выступить на борьбу предварительно со всесвятейшим именем державного Победителя своего — Христа Сына Божия, дабы потом вскорости вступить и в последнюю брань с царством Христовым.

Здесь нужно заметить, что всезлобный и треокайный супостат-диавол приступает к таковому же действию, какое уже употребил он во дни земной жизни Христа Спасителя, тогда, как

и теперь, он прежде всего восставил и вооружил на Спасителя духовных властей высшей Иудейской Иерархии. Тогдашний первосвященник Каиафа первый произнес на Христа Иисуса смертный приговор, которому покорно последовали все члены синедриона. Смотрите совпадение страшных событий: и ныне первенствующий член Российского синедриона, облеченный неограниченною властью, первый произнес на спасительное Имя Иисуса Христа Сына Божия нестерпимое злоухление. Веру во Имя Иисуса Христа назвал хлыстовщиной; Имя Его уравнил с именами смертных людей; мало того — восстал противу Самого Христа, сказавши: разве они (Иисус Навин, Сирах и сын Иоседека) боги? то стало быть вытекает умолчанный необходимый вывод — не Бог и Христос Сын Божий!

Нет возможности приводить здесь все прочие бесчисленные ужасные хулы на всесвятейшее Имя Иисуса Христа — Сына Божия, коими преисполнены страницы несчастного журнала «Русский Инок» за последние два года. И что же? Как тогда — во дни Христовых страданий, так и теперь — все молчат. Конечно, бояться Власти, которая, пользуясь сим еще более, силится во что бы ни стало лишить Имя Иисуса — Сына Божия Божественной чести.

Но можно сказать утвердительно, что все истинные христиане глубоко оскорблены в своем религиозном чувстве, терпят неисповедимую обиду, ради поругания всесвятейшего имени. И вот здесь мы бы смиренно пригласили всех последователей Христовых — и делом, и словом, и писанием стать напротив неправильных определений духовной Власти и попросить — пусть она в доказательство своих богоборных мнений выставит хотя бы одного святого отца: что имя Божие не Бог? тогда как на нашей стороне приведена их целая сотня.

Всего более для меня обидно то, что остановили стремление людей к занятию Иисусовою молитвою, которая являет собою цвет христианской жизни, ея величие и красоту. Свв. отцы, как видим в Богомудрых писаниях, истощали все усилия и всю жизнь свою полагали на то, чтобы подробно уяснить путь нашего внутреннего приближения к Богу, к чему всего более способствует занятие Иисусовою молитвою. И вот последовало запрещение книги «На горах Кавказа», подробно разъясняющей это великое и трудное дело. Удивительно! Сами ничего не пишут о Иисусовой молитве и потребляют написанное другими.

Всего более возмущает религиозное сознание истинных христиан, невольно слышимый во всей богоборной литературе наших противников, дух ненависти ко спасительному имени Иисуса Сына Божия. Ужасно видеть — какие напряженные усилия они употребляют для того, чтобы во что бы ни стало унижить,

низвести с Божественной чести достопоклоняемое Имя, о Нем же едином подобает спастися нам (Деян. 4, 12 ст.).

Много удивляет нас — чего хотят достигнуть хулители Имени Божия достижением своей пагубной цели, поколебавши у многих людей веру во всесвятейшее Имя Божие? Ведь не славы и похвалы нужно ожидать за сие, а сильнейшего гнева и наказания от праведного Бога! Какое бесстрашие, какое злобное восстание на имя Бога святого!..

Сего нельзя ничем другим объяснить, как только тем, что все хулители совершенно чужды священнолепного богокрасного занятия Иисусовою молитвою. Если бы они имели ее, то в лоне ее увидели бы ясно, что Имя Иисус неотделимо от Его Самого, и не было бы нужды созидать страшные батареи на разорение того, что каждому слышно по естественному чувству, и всего уверительнее в делании Иисусовой молитвы.

Смиренно прошу Вас, вседражайший Л. З-ч, продлить ко мне убогому свое благодетельное участие в сию тяжкую годину искушений, постигшую меня, определением судеб Божиих, на склоне лет моих. Благоволите дать место на страницах журнала своего всему, что я буду писать, Божию помощию, в защиту книги своей и во обличение злохуления Имени Божия.

Нет сомнения, что сие Ваше без меры доброе дело, направленное во славу Божию, сохранится в летописях народных до кончины веков. Но что всего дороже, — будем питать несомненное упование, что и в вечном Царстве Христа Бога нашего на небеси часть Ваша будет со святыми исповедниками, положившими души свои за имя Христово! Ей! да будет сие с нами, по ходатайству — всех скорбящих радости Всепречистая Богоматери — Присно Девы Марии.

И еще осмеливаюсь всемирнейше просить Вас Л. З-ч, — не будет ли Вашей милости взять на себя труд — неправое в сем нашем произведении исправить, недостающее восполнить, ошибочное поизменить, излишнее выбросить, словом — отдаем свое сочинение в полную власть Вашего распоряжения. Это сделает Вас законным участником всего нашего дела, и если бы от него последовала какая-либо польза людям, то Вы по своему праву будете ее соучастником.

Если найдете возможным, то сие письмо можете отпечатать.

Глубоко сознавая всю важность беспримерного Вашего самопожертвования в деле нашем и в то же время ясно чувствуя свою полную невозможность хотя малейшим чем воздать Вам, я действительно нахожу себя как бы связанным по рукам и ногам Вашим добродетелью — не только мне одному, но и множеству

людей. Имею быть Вашим покорным слугою — пустынножитель Кавказских гор, старец схимонах Иларион.

Ответ редактора

Я также с Божией помощью, с любовью о Христе Иисусе и по силе своего разумения отвечаю достопочтенному старцу. У меня остались некоторые недоумения, которые и прошу его разрешить.

Начну со второго вопроса: что разумеется под именем Божиим? Старец Иларион отвечает: идея Божия, свойства и действия Божии. Я бы сказал так: мы привыкли всякое имя разуметь как простую кличку, часто бессмысленную. Нет! имя имеет в себе две стороны: внешнюю и внутреннюю. Внешняя сторона — это звуки и буквы, а внутренняя есть мысль, которая выражается словом. Сущность всякого имени есть мысль, именем или названием выражаемая. В имени запечатлеваются самые характерные свойства предмета. Что касается имени: Бог и вообще имен Его: Любовь, Свет, Слово Божие, Иисус, Отец, Сын и Св. Дух и других имен Божиих, то надо сказать, что это не простые слова, но имена, с которыми мы связываем представление о свойствах Божиих. В имени Божиим Бог присутствует не только по своему вездесущию, но и благодатно, как чрез слово Божие. Я бы назвал имя: Бог и другие имена — орудиями или средствами Божественного действия. Но действия, а также свойства Божии и Его мысли (идеи) не суть имена Его. Между именем и, положим, действием ни в каком случае нельзя поставить знак равенства. Правда, посредством имени узнается действие, но действие есть то, что находится вне нас и вне наших представлений и имен. Поэтому я не согласен с Вами, о. Иларион, когда вы под именем разумеете свойства, действия, качества и т. д. Да, чрез имя узнается свойство или качество предмета, потому что оно как бы запечатлелось в имени, но имя не есть ни свойство, ни качество, ни действие (энергия), а средство или орудие, чрез которое познаются вещи и Бог.

Вы ссылаетесь на то, что для молитвенника весьма важно думать, что, призывая имя Божие, он не напрасно бьет словами воздух, но призывает Самого Бога, ибо свойства Божии неотделимы от Самого Бога или Сущности Его. Да, свойства неотделимы (хотя в понятии отделимы), но имя отделимо от свойств, ибо свойство не нуждается в имени. Конечно, призывание имени Божия не есть биение воздуха, но общение с Богом и, призывая имя Божие, мы призываем Самого Бога, но отсюда вовсе не следует, что имя Божие есть свойство Божие, а тем менее — Сам Бог.

Вы пишете: «имя Божие находится в Боге, как Его принадлежность; буквами же начертываем Его, т. е. изображаем, пишем». На это я скажу: но принадлежность неотделима от Бога; следовательно, пиша принадлежность буквами, мы пишем Бога! Нет, это нелепость. Бога нельзя написать, ни нарисовать. Но явления Божии можно изобразить. Бог отличается от явлений Его, также Он отличается от действий, а тем более от Имени. Имя Его может быть Божественного происхождения (имя Иисус, Мф. 1, 21), но отсюда не следует, что оно принадлежность Бога. Пример: человек сотворен Богом, но человек не есть принадлежность Бога, и Бога можно мыслить без человека. Также Бога можно мыслить без имени, и, наоборот, начертание имени не есть начертание Бога, но имени Его. Пример: икона (образ) не есть изображение Бога, но изображение Образа Его. Между Образом Божиим и Самим Богом есть разница, также есть разница между образом Образа Божия (иконой Христа) и Образом Божиим. Икона и человек называются богами, но в переносном смысле слова, подобно тому, как христианин называется храмом Божиим, светом мира, солью земли. Что касается имен Божиих, то вопрос о том, можно ли их назвать Богом, является игрою слов: если Бог называется Богом, значит имя Его есть Бог. Пример: как имя Илариона? Иларион. Но имя Иларион не есть принадлежность Илариона (ибо это имя принадлежит Св. Илариону, а не старцу Илариону*), но, правда, по имени Илариона мы узнаем нашего Илариона. И наоборот: само имя Иларион не есть старец Иларион, а Иларион называется Иларионом, как и Бог Богом, Иисус Иисусом. Итак, вопрос о том, можно ли назвать имя Божие Богом — есть игра с перестановкой подлежащего и сказуемого в предложении. Имя Божие можно и должно назвать Богом, но оно не есть Бог.

Переходим теперь к первому вопросу. О. Иларион не отделяет имени Божия от существа Божия. Это странно. Ведь уже сказано, что имя Божие относится не к существу Божию, которое неизменно, неописуемо и непостижимо, а к свойствам Его. Следовательно, оно отделяется от существа Божия. Мало того, имя Божие не есть свойство Божие, но обозначение свойства. Правда, в представлении, когда мы молимся, то мы не отделяем призывания имени Божия от беседы с Самим Богом и имя: Бог не отделяем в нашем представлении от Самого Бога, так что в этом смысле *для нас* имя Божие есть Сам Бог — и это слишком просто, чтобы этого не понимать. Но рассуждая объективно или по существу, говорить, что имя Божие есть Сам Бог, значит говорить ереси. Примеры: когда мы поклоняемся иконе Бога, то мы

* Который мог бы быть назван и другим именем, но от этого не был бы он другим лицом. Значит, имя и лицо по существу различаются.

поклоняемся Самому Богу, и также присутствие иконы Божией Матери есть для нас присутствие Самой Божией Матери, почему мы даже говорим: такая-то (Сицилийская, Казанская и под.) Божия Матерь вместо того, чтобы сказать: такая-то икона Божией Матери. То же относительно креста: в представлении крест Господень неотделим от Христа Распятого и Христос Распятый от креста, но объективно или по существу рассуждая, крест отделен от Христа, как и икона от Бога и Божией Матери. То же надо сказать и об имени. Имя Божие не есть ни Бог, ни тем менее Сам Бог, но слово о Боге или посредство (орудие), чрез которое люди беседуют с Богом (молятся), так что для молящегося, особенно мистика, имя Иисус неотделимо от Господа Иисуса и, произнося имя, он призывает Самого Господа Иисуса Христа. В частности, имя Иисус, относимое к Господу Христу, имеет происхождение божественное и, относясь к человечеству Его, относится и к Божеству. Спаситель был рожден от века и свойство спасения — от вечности принадлежало Ему, но явилось в мир это спасение во времени, и потому имя Иисус есть имя по вочеловечению Его, а по божеству Он есть Христос, Деян. 2, 36. Имя: Господь относится ко второму Лицу Пресвятой Троицы, Которое и есть Христос Иисус — Богочеловек.

Вот, достопочтенный старец, мое мнение. Убедительно прошу у вас снисхождения к моему невежеству, также прошу снисхождения и у всех знатоков этого дела. Я — не специалист по данному вопросу и мало знаю, мало читал. Если я в чем ошибся, прошу «любовию поправить»: страницы моего журнала не закрыты ни для какого гласа, и читатели видят здесь писания и малограмотных и образованных, и сектантов и православных, и светских и духовных, и знаменитых и незнатных, поскольку позволяют страницы издания.

Мне кажется, что настоящее письмо автора книги: «На горах Кавказа» и наша переписка могут быть полезны для всех, а прежде всего для 70-летнего старца пустынника, который, мы видим, писал свою книгу и письмо к нам с добрым расположением. Книга его мне понравилась, хотя я не имел возможности всю ее прочитать. Нельзя не обратить внимания на ужасную трагедию его жизни и книги. Поэтому я счел своим долгом дать ему возможность оправдаться и примириться при отходе в вечность. По примеру Великого Государя нашего Императора Николая II-го и епископа Модеста, примирение это возможно чрез взаимное объяснение и уступки ради мира с той и другой стороны.

Что касается журнала «Русский Инок», то я должен сказать, что я его не читал. Я не советовал бы о. Илариону и его

почитателям преувеличивать значение этого органа, тем более, что не на всякую полемику следует отвечать. Многое пишется, но многое от времени забывается. «Мудрые наследуют славу, а глупые — бесславие», Притч. 3, 35. Что касается Архиепископа Антония Харьковского и других, то мне кажется совершенно невероятным, чтобы они хулили имя Божие. Тут есть какое-то недоразумение. Выражение Архиепископа Антония, разве Иисус Навин, Сирах и др. боги? я понимаю так: разве Иисус Навин, Сирах и др. Боги в собственном смысле слова? Примерно сказать: хотя Ковчег Завета называется Богом, но разве он был Богом? т. е. Сам Бог, а не ковчег Его?!

Итак, не найдете ли вы возможным согласиться с высказанными мною мыслями об имени Божием, и если нет, — то по каким основаниям. А если — да, то также напишите об этом, и вознесем имя Его вкупе (пс. 33, 4). Прошу ваших святых молитв о мне грешном.

Л. К.

**Переписка П. А. Флоренского,
И. П. Щербова, Антония (Булатовича),
М. А. Новоселова***

К маю 1913 г. накал страстей в Афонском деле достигает своего апогея. Св. Синод готовит свое осуждение «имябожников». Так называли своих противников сторонники «православного учения» об Имени Божием (самоназвание), которых «имябожники», в свою очередь, называли «имяборцами», а себя «имеславцами» (или «имяславцами»). О. Антоний (Булатович) находился в это время в Санкт-Петербурге и хлопотал об Афонском деле в Св. Синоде. Он был дружен с преподавателем Санкт-Петербургского Духовного Училища И. П. Щербовым¹, у которого часто и останавливался. 11 мая 1913 г. И. П. Щербов пишет о. Павлу Флоренскому следующее письмо:

И. П. Щербов — о. Павлу Флоренскому

11 мая 1913 г., Санкт-Петербург.

Дорогой отец Павел,

*Посылаю Вам антитезисы** на основные положения Аполонии²; они принадлежат отцу, изучавшему вопрос, и могут иметь значение при выработке общего определения по делу о. Антония в С. Син. Кажется, это определение или послание будет составлять архиеп. Сергей³ на основании докладов Никона, Антония и Троицк. Если имеете возразить на них, пожалуйста, напишите — только поразборчивее и поскорее — и пришлите мне. Почти все эти антитезисы были читаны о. Антонию, и он с ними согласился, отстаивая, впрочем, и формулировку: «Имя Божие есть Бог» в смысле выражений о. Иоанна⁴. Что именно осудили Никон⁵ и Антоний⁶, узнать до сих пор не мог. Вообще желательно, если есть возможность, мирно уладить спор***. Не знаю только, захочет ли Синод стать на эту точку зрения. О. Антоний все еще в больнице, ему немного лучше — говорил, что выйдет недели через 1—1/2. Было бы интересно разъяснение и Вашей формулы: «То υνοα...»⁷*

* Архив свящ. Павла Флоренского. Публикация о. Андроника (Трубачева) и С.М. Половинкина. Примечания к письмам написаны С.М. Половинкиным.

** Они обведены красным карандашом.

*** Ознакомившись со статьями Антония, никакой ереси не нашел.

Что вы разумеете под ним, под ο θεος...⁸ Листочки можете оставить пока у себя — или лучше перешлите М. Алекс.⁹ для сведения и обсуждения. Другого экземпляра достать не мог. Кстати: 5 тезис в Апологии, особенно во 2 ч. приведен не точно. Поклон Анне Михайловне.

Будьте здоровы и не сердитесь на меня.

Сердечно Ваш И. Щ.

И.П. Щербов вложил в конверт весьма несовершенную корректуру итоговой части статьи С. В. Троицкого «Афонская смута», сопровождавшей вместе со статьями архиеп. Антония (Храповицкого) и архиеп. Никона (Рождественского) осуждающее «имябожие» определение Св. Синода. С. В. Троицкий был главным богословским авторитетом «имяборцев». К И.П. Щербову корректура «антитезисов» С. В. Троицкого, по всей видимости, попала от самого Троицкого, с которым Щербов в то время вместе преподавал в Санкт-Петербургском Духовном Училище. Итоговая часть статьи Троицкого представляет из себя надвое разделенный текст. В левом столбце, озаглавленном «Апология», помещены 5 итоговых положений книги о. Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (М., 1913, с. 187—188), изданной «Религиозно-философской Библиотекой» М. А. Новоселова с анонимным «От редакции» о. Павла Флоренского. В правом столбце помещены 5 ответных положений С. В. Троицкого, озаглавленные «Православное учение». (См. эти тезисы и антитезисы полностью в наст. изд.)

О. Павел Флоренский не замедлил с ответом и 13 мая 1913 г. написал ответное письмо:

Флоренский — Ивану Павловичу Щербову

13 мая 1913 г., Сергиев Посад.

«Дорогой Иван Павлович!

Сердечно благодарю Вас за присылку антитезисов. Я так устал и от дел, и от дряг из-за Имени, что, кажется, готов согласиться на что угодно, лишь бы оставили меня в покое, — т.е. согласиться внешне, что, вероятно, только и требуется. Но по существу об этих антитезисах могу сказать, что они к Антониевским (Храп.) антитезисам относятся так же, как полуарианские антитезисы Афанасия Вел. — к вульгарным арианским. В присланных антитезисах чувствуется примирительность то-

на, отсутствие личных счетов и знакомство с, вопросом, — ничего такого я не сказал бы про Храповицкого, по крайней мере, в его прежн. 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 вины имеславцев, и даже М. А-ча. Когда летом он вознамерился вступить в этот спор, я ему решительно сказал, что при современном позитивизме и это дело будет заведомо проигранным. Мне невыносимо больно, что Имеславие, — гревняя 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 вяжутся жемчужины всех догматов — это значит лишить ее жизни; и хорошо еще, если ошколят ее лишь умерщвлением, а не растерзанием Ваши, — простите, собратья. Виноваты все, кто поднял это дело, виноват и о. Иларион¹⁰ и б. м. о. Иоанн Кр. Но если о. Иоанн и о. Иларион говорили духовное и по-духовному, то о. Антоний, желая оправдать себя и учение перед теми, пред коими надлежало бы хранить молчание, уже начал рационализацию, уже лишил Иларионовскую мысль, гревнюю 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, б. м., доведут свое дело до конца, т. е. попросту извлекут из гревней тайны несколько «здравых» мыслей вроде того, что надо верить в Имя, когда его призываешь и т. п. И слава Богу, Укрывающему Тайну Свою, вырванную из тайников души, — укрывающему ворохом ненужных слов. Христианство есть и должно быть мистериальным. А что для внешних — то пусть будут протестанствовать. И путь «чем хуже — тем лучше».

Если бы ранее и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: «Господа, все это пустяки. Займемся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам» — и постарался бы направить интересы и внимание куда-нибудь в сторону.

Ночью Вы, положим, испытали мистич. проникновение в таинственность природы. Но приходит NN и сообщает: помилуйте, Ваш сад в 1/4 десятины, а ничуть не бесконечность».

Из этого письма видно, что после о. Антония (Булатовича) с «антитезисами» С.В. Троицкого, хотя и «внешне», «икономически», согласился и о. Павел Флоренский.

15 мая 1913 г. о. Антоний (Булатович) пишет письмо М.А. Новоселову, в котором, хотя и полемизирует с С.В. Троицким, однако, «особенно возражать против этих поправок не намерен».

Иеросхимонах Антоний (Булатович) – М. А. Новоселову*

15 мая 1913 г., Санкт-Петербург.

«Христос Воскресе!»

Дорогой Михаил Александрович. Присылаю Вам те исправления и замечания моих тезисов, которые сделал докладчик Троицкий, т. к. главная цель достигнута и, несмотря на все предубеждение против меня, докладчик, а с ним и Синод согласились, что имя Божие объективно, как Божественное откровение есть Божество и что в молитве имя Божие отождествляется с самим Богом, то я особенно возражать против этих поправок не намерен. Однако, во-первых, должен заметить, что в одном неизданном отрывке Григория Паламы**, который мне читал Соколов¹¹, есть место, где прямо сказано, что имя Бог применяется во-первых – к самому существу Божию, во-вторых – к каждой ипостаси и в-третьих – к действию Божию, а следовательно, и к Божественному откровению и к Имени.

2) В анафеме против Варлаама¹² действительно употреблен термин Феотис, т. е. Божество по отношению как к сущности, так и к действию.

3) Не согласен с Троицким, который мысль человеческую называет действием человеческим. Мысль человеческая не есть продукт ума человеческого постольку же, поскольку то, что видит око человеческое, не есть продукт его зрения. Ум человеческий есть некое мысленное око, как его называет Христос. Это око рассматривает сокровищницы памяти своей, разбирается в ощущениях своих и, водимый или духом истины, или духом заблуждения, зрит или истину, или ложь. Итак, понуждение ума своего мыслить о Боге есть действие человеческое, но какая-либо истинная мысль о Боге есть уже зрение Бога в каком-либо богооткровенном свойстве Его и есть Сам Бог. «Без мене не

* Письмо без конверта. Вложено в письмо Щербова к Флоренскому от 11 мая 1913 г.

** Св. Григорий Палама, митрополит Солунский (XIV в.) — византийский богослов.

можете творите ничесоже». «Дух истины наставит Вас на всякую истину», говорит Господь Иисус Христос и еще: «Дьявол есть ложь и отец лжи» и «сперва дьявол согрешает», т. е. внушает уму мыслить ложь. Сообщите мне Ваши замечания на тезисы Троицкого. Все это нам на руку для второго издания. Глаза мои ухудшились, и в Москву приехать едва ли придется. Пишите. Как Ваше здоровье? Да умилось Царица Небесная и да исцелит Вас. Поклон Вашей матушке.

Грешный Антоний».

Вроде бы главные богословские силы спорящих сторон, пусть и с оговорками (обнародовать их они не собирались), сошлись на «православном учении» С. В. Троицкого. Однако 18 мая 1913 г. в «Церковных Ведомостях» (№ 20) появилось осуждающее «имябожие» как «богохульное и еретическое» Определение Св. Синода «Божиею милостью, Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братиям, во иночестве подвижающимся». Богословскую его часть см. с. ... наст. изд.

В результате, примирения не получилось. Раздор «имяславцев» и «имяборцев» после этого небывало ожесточился. Друг против друга издавались многочисленные книги и брошюры. Огромное количество газет и журналов, в большинстве своем чуждых Церкви, вкривь и вкось толковали события, раздувая церковную распрю. Затем последовало выдворение с Афона монахов-имяславцев при помощи военной команды, затем запрос в Думе и т. д., и т. п. Все это шло отнюдь не на пользу Церкви. А ведь примирение было так близко, уже ведь, в принципе, и достигнуто.

Примечания

1. Щербов Иван Павлович (1875–31.3.1925) – сын сельского священника, кандидат богословия Спб. Д.А. Преподавал нравственное богословие в Спб. Александро-Невском Духовном Училище. В. В. Розанов писал о нем.: «Наш Иван Павлович – врожденный священник, но не посвящается. Много заботы. И пока остается учителем семинарии». (В. В. Розанов. О себе и жизни своей. – М., 1990, с. 182). Участник Спб. религиозно-философских собраний (1902–1903). Был близок Кругу ищущих христианского просвещения. У него в Спб. останавливался о. Антоний (Булатович). После закрытия в Спб. всех духовных школ, 1 октября 1918 г. в Лавре было открыто Богословско-пастырское училище, заведующим которого стал Щ. Он принимал также участие в организации и работе Петроградского богословского института, разрешенного 4 декабря 1919 г. и открытого в 1920 г. В 1921 г. в Богословский институт был приглашен о. Павел Флоренский. В записной книжке о. Павла Флоренского за 1925 г. сохранилась запись: «В понедельник на Страстной неделе 1925 г. † Иван Павлович Щербов. Заболел в пятницу на 6-ой неделе Поста. Вас. Ив. Лисев видел его в среду на 6-ой неделе. † от гастрической болезни [2 сл. неразб.]. Похороны в Александро-Невской Лавре. Народу было очень много. Хоронили 2 апреля». После кончины Щ. близкий ему о. Федор Андреев посвятил другу стихи:

Мудры, как голуби, как голуби просты,
Не сокрушат и надломленной трости,
И на распутьи не слышен их глас.
Но это — соль и светильники мира,
Гости почтенные брачного пира,
Мудрые девы в полуночный час.

(Цит. по неопубликованной рукописи воспоминаний жены о. Федора Наталии Николаевны Андреевой, любезно предоставленной их дочерьми Анной и Марией).

2. «Антитезисы» принадлежат Сергею Викторовичу Троицкому (1878—1972), который в то время преподавал вместе с И.П. Щербовым в СПб. Александровском Духовном Училище. См.: Архимандрит Ириней. Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права. — «Богословские труды», сб. 12. — М., 1974.

3. Архиепископ Финляндский и Выборгский Сергей (Страгородский) (1867—1944) — впоследствии Патриарх.

4. Праведный Иоанн Кронштадтский (1829—1908/1909).

5. Епископ Вологодский и Тотемский Никон (Рождественский) (1851—1918) — в то время член Св. Синода.

6. Архиепископ Антоний (Храповицкий) (1863—1936) — в то время член Св. Синода.

7. Имя (греч.)

8. Бог (греч.)

9. Михаил Александрович Новоселов (1864—1939) — редактор-издатель «Религиозно-философской Библиотеки», один из руководителей Кружка ищущих христианского просвещения, приверженец «имяславия».

10. Схимонах Иларион (†1916) — автор книги «На горах Кавказа» (3 изд. 1907, 1910, 1912), содержащей утверждение «Имя Божие есть Бог», вызвавшее споры «имяславцев» и «имяборцев».

11. Сведений о Соколове нет.

12. Анафема неправо мудрствующим и учащим о Имени Божием, сиречь имяборцам. Составлена в 1351 г. по определению церковного собора в Константинополе: «Всем, иже мудрствуют и глаголют, яко Имя Божие знаменует токмо Существо Божественное, и не исповедают Богодухновенного Церковного Учения Святых, яко Имя Божие назнаменует равне и Божественные действия, и всем их нечестивым словесем и писанием: АНАФЕМА».

ИЗ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА ОБ ИМЯСЛАВИИ (Публикация проф. А.А. Тахо-Годи)

А. Ф. Лосев

Философия имени у Платона*

Доклад 1 ноября 1922 г.

I

1. Под философией я понимаю ОСОЗНАНИЕ ОПЫТА в понятиях. Следовательно, надо вскрыть сначала самый опыт.

2. Лучше обращаться не к философам, но к живому опыту богослужения и священных книг какой-нибудь религии.

Что же такое ИМЯ в православном богослужении и в священном Описании.

3. Первое значение: Имя как Идея, выражающая существо Божее. Имя Божее = слава Божия = жизнь вечная.

На Тайной вечери, после слов: «мужайтесь: Я победил мир» — Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: «Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую я имел у Тебя прежде бытия мира. Я открыл Имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть» (Иоан. 17, 1—17).

Уже тут ясно отождествление Славы и Имени. Однако в этой же главе подчеркивается и онтологический смысл познания Славы и Имени. Именно познание имени есть любовь и соединение всех в единстве любви. Ст. 20—26. «Я открыл им Имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня в них будет, и

* Впервые опубликовано: Символ. — Париж, 1993. № 29.

Я в них». (Иоан. III, 23: «И еще есть заповедь Его, да веруем во Имя Сына Его И.Х. и любим друг друга»).

Итак, Имя = Слава = Познание = единение в любви = жизнь вечная.

Назовем это познавательно-мистическое значение Имени эйдетическим <Карандашная пометка – Слава=свет.>*

В Доброт. IV, 107: «Всех желаний край есть Божественное с душой и паче ума соединение: и Божественного ради соединения нужно есть еже умом действовать, сиречь зрети. Таково и Божественное есть отчего и Имя Бог к сему определился. Но убо ежи зрети, абие на мысль Бога восходит. Когда бо и во всех аки некие лучи влагает Бог в зретен ум, и ум зретен прямоположно имать Бога».

Св. Тихон Задонский: Имя Божие ... «равно всегда славно, свято и страшно пребывает и лучи славы Своея создает <?> в созданиях...» (Т. III, кн. 2, 64 стр.) <Карандашная пометка – Иоан. 14, 26>.

О. Давид: Имя есть свет.

Таково первое основное значение Имени. Имя есть свет (эйдетическое).

4. Второе значение – энергическое (Имя есть сила Божия). Здесь мы находим целую скалу значений, смотря по глубине и могуществу проявляемой силы.

а) Первая степень

Именем Господним благослови, Отче.

б) деятельная помощь и защита Псал. 19: «Услышит Тя Господь в день печали, защитит Тя Имя Бога Иаковля»... «Возрадуемся о спасении Твоем и во Имя Господа Бога нашего возвеличимся...».

В понед. 5 седми. на утренней стиховне: «Иисусе, спасительное Имя, помилуй мя» (Пс. 117).

с) Творение чудес. Уже в прощальной беседе: «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Иоан. 14, 13–14). «Именем Его бесу изжedenут». В Деян. 3, 6 апостолы исцеляют хромого, говоря: «Встань и ходи во имя Иисуса Христа Назорея». В Каноне на 30 июня песнь 1 и 3: «Апостолы, исцеления творяще, Владыко, Твоим Именем. Наги и просты во языки послал еси Твоя ученики: вместо оружия Твое Имя носяще святое».

(Псал. 117, 10–12): «Все языцы обыдоша мя, и Именем Господним противляхся им: обышедши обыдоша мя, и Именем Гос-

* Здесь и далее в угловых скобках примечания А.А. Тахо-Годи.

подним противляхся им. Обыдоша мя яко пчелы сот, ... и Именем Господним противляхся им».

д) Наконец, Имя есть универсальная энергия Божия, превосходящая все чудеса и силы. На Великом Повечерии в молитве царя Монассии: «Господи Вседержителю, ... заключивый бездну и запечатствовавший Страпным и Славным Именем Твоим».

е) Отсюда и магическое значение Имени: призывание Имени, заклинание Именем <Ап. Ерм. Бог держит мир своими Именем — каранда. пом.>.

5. Третье значение — телеологическое (Имя есть то светлое и божественное бытие, к которому движется всякое иное бытие и которое как бы издали руководит миром и привлекает его к себе).

Тут тоже градация разных степеней притяжения к себе этой бесконечной цели:

а) Предельная и бесконечная Цель, ведущая к себе и освящающая все, что идет к ней.

«Во имя Отца и Сына и св. Духа»

и прежде всего «шедше научите вся языцы, крестяще их во имя О...» βαπτίζοντες εἰς ὄνομα, т. е. направляя их в Имя, локализируя их в Имени. «Боже, во Имя Твое спаси мя и в силе Твоей суди мя (Прокимен)». «Елицы же прияша его, даде им область чадом божиим быти, верующим во имя его». Сюда же несчетное число раз выражение Имени ради 1) Пресвятая Троица, помилуй нас имени твоего ради.

2) <Пропуск>

б) Момент активного отношения к цели

Боязнь

1 свещильничная молитва на вечерне: «Возвеселим сердца наша во еже бояться Имени Твоего Святого».

3 мол.: чтобы Бог помянул <?> «внегда призываети нас Святое Твое Имя».

4 мол.: «Исполни уста наша хваления Твоего, еже подати величество Имени Твоему Святому».

7 молитва <Пропуск>

<Вставка> В день памяти ап. Иакова 9 окт. на стиховне, на вечерне: «Приял еси, апостоле, над демоны исповедимую власть и силу о Имени Христове».

<Вставка> Иоан. 17, 26: «И Я открыл им Имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них».

с) Служение Имени и молитва к нему.

Буди Имя Господне благословенно от ныне и до века.

И даждь нам едиными усты и единым сердцем славить и воспевати всецелное и великолепное Имя Твое.

в 1 мол. на сон гряд. — «Да благоугожду Пресвятому Имени Твоему».

в 3 мол. — да «поклонюсь и воспою и прославлю Пречестное Имя Твое со Отцем и Единородным Его Сыном».

тут же: «Прости... аще Именем Твоим кляхся, или похулих Е в помышлении моем».

Псал. 33, 4: «Возвеличити Господа со мною и вознесем Имя Его вкупе. И хвальню и прославляю Имя Твое во веки веков».

в 1 утр. молитве: «пети Тя во исповедании сердечном и воспевати всесвятое Имя Твое, Отца и Сына и Св. Духа».

во 2 мол. «Да неосужденно отверзу уста мои недостойная и восхваляю Имя Твое Святое».

«Да святится Имя Твое».

Фил. 2, 10: «о имени Иисусове всякое колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос во славу Бога Отца».

Канон преславному Имени Иисуса.

6. Итак: эйдетическое понимание — (имя = свет),

энергическое — (имя = свет),

телеологическое — (имя = прославляемая святыня).

7. Однако войдем в некоторый анализ религиозного сознания вообще.

а) Я думаю, что со мной все согласятся, что религия не есть что-нибудь частичное или составляющее лишь элемент чего-то, напр., мировоззрения, науки, творчества. Это есть устройство жизни целиком (не может быть нерелигиозной науки, любви, ненависти, даже пищи, питья и т. д.).

б) Религия никогда не есть что-нибудь законченное, завершенное. Она всегда творится, усиливается или умирает. Она всегда живущий и стремящийся организм. Под каждым догматом — океан мистики. Система мистических энергий.

в) Религия не есть известное построение ума и продукт логических операций, морали. Можно также сказать, что она — продукт животной и физиологической жизни. Но на самом деле — 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.

8. Итак:

1) Религия есть известное устройство всей жизни, а не только мировоззрение, хотя и самое полновесное.

2) Религия всегда энергична и органична; она — система мистических энергий, не только нечто неподвижное (хотя бы и догмат).

3) Она есть просветление инстинкта и плоти, а не просто моральное улучшение жизни.

9. Такова религиозная жизнь.

1. В ней не может быть отъединенного созерцания субъектом объекта, как в знании, мировоззрении; но объект, Божество, должно реально присутствовать в субъекте и действовать там. Религиозная жизнь есть излучение энергии Божией на душу. Таковы молитва, таинства и пр.

2. Религиозное сознание фиксирует эти энергии, зная о том, что источник, всегда тот же, неизмеримо выше и могущественнее. Есть какая-то субстанция и ее энергия.

3. Но религиозное сознание, кроме того, знает эти энергии, отличает их от не-божественных энергий, именует их.

Разве иного не знаем, и Имя Твое именуем.

10. Подыскивая в богослужении религиозный термин для этой энергии Божией, я не нахожу иного термина, кроме Имени.

Тут именно средоточие 1) знания, силы и жизни в Боге;

2) эйдетического, энергического, телеологического.

11. Попробуем отрицать имя как энергию сущности Божией (объективно-мистический смысл).

а) Как понимать тогда: Именем Господним благослови, Отче, буквами? позитивным значением слова?

Я открою им Имя Твое, да любовь в них будет. Именем Его бесы изжжены. Канон пресладкому имени Иисуса — канон не Иисусу сладчайшему, а нашей субъективно психологической мысли.

Явно, что отрицание Имени как энергии сущности ведет к феноменализму и субъективизму, психологизму. Только «я».

б) Что такое тогда молитва, если в ней не действует энергия Божия, не действует Имя, если Имя — только знак субъективных переживаний. Молитва тогда самообожествление и идолопоклонство самому себе.

Чудеса и таинства? Только субъективное явление нашего духа.

с) Итак, отрицание за именем объективно-мистической значимости — ведет к феноменализму, английскому субъективизму и сенсуализму, т. е. к скептицизму, в крайнем и в лучшем случае, к кантианству и протестантизму.

д) Имя = свет, явление. Оторвите свет Бога от Бога — кантианство.

12. Где же искать философское обоснование имяславия? Под философским обоснованием я понимаю выделение из цельного

опыта его разумных форм, логической структуры, скелета, на котором держится цельный организм опыта.

13. Такое философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме.

II

1. Религия есть просветление ума и сердца, она — интуиция света. Как раз платонизм есть философия света.

2. Бесчисленны места о свете у Плотина, есть они и у Платона.

3. Что такое свет?

а) Невесомое, хотя и видимое,

б) распространение без границ, хотя и недвижимо никакой реальной силой,

с) неразложим и неделим на части, хотя и распространяется в пространстве. Разве это не значит, что свет — нечто нематериальное? Эта световая, невесомая и пр. точка, элемент бытия и есть идея (лик предмета).

4. Итак, идея у Платона есть

1) лик бытия,

2) помимо которого нет ничего в бытии,

3) этот лик, эйдос а) не факт, не сила, но свет и знание.

б) цельная и простая общность.

5. Но пойдем дальше.

1) Если есть одно что-нибудь, то должно быть и «иное», которое не просто другое одно, но некое действительно «иное» — αλειρον — бесформенное множество и растекание.

2) Следовательно, всякая вещь есть εἶδος на фоне μὴ ὄν'α.

3) Но попробуем реально соединить идею (эйдос) и бесплотную, невесомую, неделимую световую точку бытия, лик бытия с абсолютным распылением, пределом растекающегося бытия, этой бесформенной и бесконечно-растянутой плат.-плот. материей, абсолютным мраком.

У нас получится уже не просто бесплотная световая энергия, но реальная, живая и тяжелая мощь бытия, борьба бытия, большее или меньшее разделение и распыление эйдоса, живая и одушевленная энергия целого. (Иное + то же = Душа).

Эйдетическая сущность станет энергией.

6. Итак, мы нашли разумное основание божественной и мировой энергии и жизни.

а) Разделение эйдос + меон есть диалектическая картина этой живой энергии сущего, и иначе мы не можем и мыслить.

б) И значит, в живой Монаде бытия

1. Вечный и неизменный лик

2. сочетается с вечным изменением его, создавая

3. жизнь и энергию целого.

7. Пойдем однако еще дальше.

а) Каждый предмет и каждый из нас = идея + материя.

б) Цель = достижение такого состояния, чтобы не было $\mu\eta\ \omicron\nu'a$, мрака, расстройства, временной текучести;

Это и есть Спасение.

с) Но уничтожение меона = усиление идеи (она уже менее расслаблена) = увеличение энергии.

д) Конечная цель, по «Тимею», «возвращение всех заимствованных стихий в космос» (42 е), где нет разрушения, а вечный круг тождества, вечное крутообращение, вечное «теперь». 38а.

е) Меон остается уже как интеллигибельная материя, которая есть сущность, а не просто бескачественность.

8. Другими словами, общение с Богом есть усиление энергии его в нас, причем сама сущность Божия остается неизменной.

Это — тоже диалектика, т. е. иначе и мыслить нельзя (чистое бытие, чистый ум есть максимальная энергия идеи).

9. Итак: 1) Сущность бытия есть живая энергия идеи,

2) сущность восхождения есть усиление этой энергии.

10. Теперь, последнее — учение об имени как таковом.

а) Неопределенность «Кратила».

б) Метод извлечения определенного построения.

11.1. Утверждается какая-то особая «правильность» ($\sigma\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$) имен по природе». (Боги употребляют как раз те самые имена по природе). 391ab.

2. Ведь когда челнок делается, — независимо от дерева, железа и т. д., так и законодатель, смотря на эйдос предмета, создает из звуков и слов все имена. 382е.

3. В чем же сущность имени?

а) Имя есть заявление вещи ($\delta\eta\lambda\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (33d).

б) И потому «правильность имени» состоит в том, что оно показывает, какова самая вещь» 428 е.

с) Имя ни в коем случае не есть фонетическое (только) явление: «Прибавляется какая буква или отбрасывается — это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени сущность», $\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\gamma\kappa\rho\alpha\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \delta\eta\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota$ 393d.

394 с: «Может быть, нашли бы мы и множество и других имен, по слогам и буквам различных, а по силе выражающих одно и то же» ($\tau\eta\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \phi\theta\epsilon\gamma\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$).

438 с: «Приложение первых имен к вещам относится к какой-то высшей силе (δύναμις), нежели человеческая, дабы они были необходимо правильны».

С этим несовместимо полагание правильности в фонетическом явлении имени. Тогда было бы два «Кртила». «Ищи какой-нибудь иной правильности имени и не соглашайся, что имя вещи заявляется слогами и буквами, потому что, принимая оба эти положения, ты не можешь быть в согласии с самим собою» (433b). Значит:

д) Имя не есть и субъективная картина вещи, не так, как в живописи 432 а b

е) И вообще не состоит из элементов, подобно фонетической оболочке. Тут иное «подражание» 424 b — 425 b. Это — подражание сущности 424 b: μιμήσις τῆς οὐσίας.

ф) 388 с: «Имя есть орудие, учительное и назначенное для разделения сущности», — ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τὶ ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.

г) Грамматика и этимология имени поэтому не годится; лучше познавать самые вещи в их идеальности.

4. Итак: Имя — 1) явление сущности вещи.

2) явление идеальной сущности вещи.

5. Правильность имен у богов и в молитве.

III

Общее резюме

1. Для чего нужен платонизм?

а) Платонизм — учение об идее, как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности, т. е. мистический символизм (против всякого натурализма).

б) Платонизм — диалектика (имя — идеальный диалектический момент в Боге и потому сам Бог). Против метафизики.

с) Платонизм — учение о восхождении и об энергическом излучении Божества; это философия подвига и реального обожения вместо отъединенно-теоретического исследования предмета.

Резюме всего опыта имени необходимо видеть в практике умного делания и, главным образом, в молитве Иисусовой.

Св. Симеон Солунский: она — Иисуса Христа вселение, всем верующим надлежит исповедовать — «ради благодати от Имени сего, отпущения грехов, врачевания души, освещения и

просвещения, и прежде всего ради спасения» (Доброт. 5, 481 – 483).

Св. Симеон Новый Богослов: (после изложения учения о молитве): «и тогда бывает брань — с великим шумом восстают злые демоны и посредством страстей производят мятеж и бурю в сердце, но Именем Иисуса Христа все сие потребляется и разливается как воск в огне» (2, 190).

Доброт. (Булат., 63): «Монах должен — ест ли, пьет ли, сидит ли, служит ли, шествует ли путем или другое что делает — непрестанно взывать: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, да Имя Господа Иисуса, сходя в глубь сердца смирит держащего тамошних пажити змия, душу же спасет и оживотворит. ...памятуйте, пока Имя Господа схоронится внутрь сердца». Имя — заклинание (Златоуст, т. 6). Мироизлиянное Имя мое (Песнь песней, 1, 2).

А. Ф. Лосев

Эллинизм и христианство ***(историко-философское сравнение)***

Доклад 1 марта 1924 г.

1. Эта огромная тема требует ограничения.
 - a) я — только об онтологии;
 - b) да и в пределах онтологии буду давать не столько анализ отдельных явлений, сколько общие типы философских построений;
 - c) хотя под этим лежит кропотливое исследование каждого мелкого факта;
 - d) тут скорее конспект.
2. Я намечу главные типы языческой онтологии; потом сравню с ними патристику первых IV—V веков.
3. Греческая онтология выработала три главных типа:
 1. Натуралистический,
 2. диалектический,
 3. смешанный.
4. Натуралистический тип.
Из старинных — ионийцы
 - a) Учение о стихиях,
 - b) сгущение и разряжение Анаксимена,

с) осмысляющая сила мыслится вечно: логос Гераклита и ноззис Диогена Аполлинийского.

2. Гераклит.

а) Абсолютное есть огонь: «Огонь обменивается на все вещи и все вещи на огонь, как золото на товары и товары на золото».

б) Он есть сам для себя; он сам себя проявляет и различает (διαίρεων).

с) Разумная связь мирового целого; ритм мировой жизни (τοῦτο) τὸ πῦρ (πάντα διὰ παντός κυβερνᾷ).

Логос — (Λόγῃ), и если солнце отклонилось бы от своего пути, то справедливость и Эринии настигли бы его.

д) Путь от огня вниз к земле, и от земли вверх.

3. Стоицизм.

1. Истинно сущее — то, что действует и страдает.

а) Четыре элемента.

б) Все — тело.

2. Три стихии — страдательной природы, огонь же (вернее эфир, как его тончайший элемент) πῦρ τεχνικόν — творческой природы. Периодический ἐκπύρωσις. Душа — теплое дыхание.

3. Этот первоогонь есть божество (теология часть физики), судьба.

а) весь мир появляется благодаря напряжению первоогня (τόνος, у Сенеки intentio),

б) благодаря чему превращается в семенной, семенеобразный разум, λόγος σπερματικός

с) Марк Аврелий: «Ты исчезнешь в том, что тебя породило. Больше того, ты возвратишься после общего круговорота материи снова в свой сперматический разум».

д) Всеобщее единство всего во всем.

е) ἡγεμονικόν в человеке.

4. Общая характеристика натуралистического типа:

а) он оперирует с вещами, силами и массами, но не вскрывает понятия жизни самой по себе.

а₁) понятие — инструмент формальной логики и ионийской физики.

б) Смысл, понятие есть вещь, причинно зависящая от материи, материала, от бытийственной гущи фактов.

с) Поэтому, получается, что в одном месте больше смысла, в другом меньше.

д) Закон противоречия.

5. Тип диалектический.

1. Парменид, Платон, Плотин.

2. Не все вещественно.

3. Индуктивный путь.

а) Чувственная вещь = эйдос + меон.

1) Эйдос — явленный смысл (целое и часть).

2) Меон — принцип оформления самого эйдоса.

б) Но восходя выше, мы видим, что эйдос есть саомышление, и — еще далее синтез мыслимого и мыслящего — первоединое.

с) Сверху: 1. Первоединое.

2. Нус: α Мыслит себя.

β Вне его нет предметов мысли.

3. Душа: α Становление,

β она мыслит ум.

γ она степень нуса.

д) Значение диалектики

1. Все — эйдос,

2. факт — степень эйдоса,

3. закон различия в тождестве.

6. Тип смешанный.

а) Аристотель

Факт мыслится феноменологически эйдотически;

Смысл же — натур.,

т. е. формально-логич.

1. Берет диалектические схемы и понятие эйдоса.

2. Но отвергает диалектику.

3. Получается учение о форме, но против идей.

4. О нусе, но против единого.

5. Значит, Аристотель — лишенный диалектики платонизм, или формально-логическое учение об эйдосе. Бог — нус, по Аристотелю, только отличен от мира.

б) Но возможен и другой путь смешанной онтологической концепции. Возможен наделенный диалектическим смыслом натурализм, или натуралистическое учение об эйдосе.

1. У Аристотеля формальная логика + узрение эйдоса (без натурализации эйдоса). Тут: формальная логика + узрение эйдоса с натурализацией эйдоса.

Феноменология смысла, но натурализм факта.

2. Тут можно учить о вечном нусе, но происхождение вещей мыслится как вещное истечение этого нуса. А нус тоже вещно истекает из материи.

3. Ясно, что такая система всегда будет противоречива.

4. Таков стоический платонизм, и в частности, Филон Александрийский.

1. Бог — выше всего; всегда равен себе, неизменяемый; у него нет прошлого, настоящего и будущего; чужд войны и страха. Не имеющее никакого определенного признака бытие ($\psi\iota\lambda\eta\ \delta\iota\upsilon\epsilon\upsilon\ \chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho\omicron\varsigma\ \upsilon\pi\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma$). Только один предикат — $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\upsilon$ сущий.

2. Однако Бог и является; учение о посредниках.

а) $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\tau\eta\omicron\varsigma$ — то, что Бог мыслит, включая и логос, совокупность прототипов, прообразов мира. Идея каждого предмета и процесса, дня, ночи, од., несущая и т. д., и т. д. <?>

Логос — высшая идея, объемлющая все остальные.

б) Бог $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ и $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \lambda\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$

с) Идеи = $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ профорикос

д) Логос — 1) разум Божий и 2) сила Божия.

е) логос есть акциденция Бога, и потому не ипостась, не личность.

ф) Отсюда — он образ Божий, вторичное, ниже Бога стоящее его откровение и тьма.

— средняя природа (между Богом и миром) $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, $\mu\alpha\phi\omicron\rho\iota\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$

7. Патристика первых веков есть эпоха стоического пантеизма. Отсюда и характер патристического учения о Боге в первые века.

А.Ф. Лосев

Заметки об употреблении Имени Божия В Новом Завете

Новый Завет

I. Обыкновенное употребление — 55 раз.

а) Простое наименование — 41 раз.

в) Наименование с подчеркнутым этимологическим значением — 13 раз.

с) Имя заменяет человека, без особых отличий — 1 раз.

II. Эйдетическое — 20 раз.

III. Энергическое — 39 раз (из них о чудесах — 24).

IV. Телеологическое — 63 раза.

V. Составные значения — 177 раз.

а) все три — 13 раз.

в) энерг.-телеол. — 20 раз.

Немистическое — 55. Мистическое — 155 (168?). Всего — 210 раз.

1. Обыкновенное употребление.

А.

Мф. 27, 32 (ово́мат по имени Симон)

Марк. 3,16 и 17; 5,22

Луки 1,5 (2 раза)

1,13; 1,27; 1,59, 61, 63; 2,25; 5,27;

8,41; 10,38; 16,20; 19,1;

23,50; 24,18.

Ев. Иоан. 10,3

18,10 (имя рабу Малх)

Деяния. 5,1; 5,34; 9, 10, 11, 12,

33, 36, 8,9; 13,8; 16,1 и 14; 18,7;

18,24; 19,24; 20,9; 21,10; 27,1;

28,7.

Апок. 3,1 (единств. раз проти-
вопол. делу).

17,5

В.

Мф. 1,21 (и наречешь ему имя «Иисус», ибо он спасет)

1,23 (и нарекут ему имя «Эммануил», что значит «с нами Бог»)

1,25

Марк 5,9 (легион имя мне)

2 раза

Луки 1,31; 6,14 (2 раза)

2,21; 8,30.

Апок. 6,8; 8,11; 9,11

Всего 13.

С.

Иак. 2,7 (бесславят ваше доброе имя)

41.

А.Ф. Лосев

1. Вопросы, стоявшие перед ранней патристикой:

а) Христос — Бог

и Отец — Бог.

б) Бог — создал мир.

Мир = зло.

2. Апологеты

Ириней

Монархианство

Тертуллиан

Ориген

Савеллий

Арий

Афанасий В.

Каппадокийцы.

3. а) Алофатизм, но — катафатизм

б) Катафатизм, но — против рационализма.

с) *θεολογία συμβολική*. Видение умное.

«В разум истины».

4. Умное видение требует признания тождества во различии.

5. а) Сверх-сущая тайна

б) Единство

Свет, смысл, форма, идея <?>
Слово, Становление, действие.

с) И это — каждая вещь так.

6. Атеизм и рационализм.

Философия смерти.

1. О творении и твари.

а) Единодушное мнение св. отцов о различии Творца и твари.

б) Две бездны: 1. пантеизм

2. дуализм, деизм.

с) Мы признаем:

1. Бог превыше всякой твари, «во свете живет непрístup-
ным» [против пантеизма].

2. Бог наполняет собою тварь [против дуализма].

Всяческая и во всех Христос.

Вся тем быша, и без него ничуть же бысть, еже бысть.

Не весте ли, яко храм Божий есте и Дух Божий пребывает в вас.

3. Примириение — живая жизнь человека и твари, становление и движение.

Жизнь — антиномия как организм.

2. Нам надо укрепиться в этой антиномической позиции.

1. Единосущное и триипостасное.

2. Два естества во Христе

а) неслитно и неизменно,

б) нераздельно и неразлучно.

3. Грех а) появился через прегрешение Адама Рим. V, (12—21).

б) необходима присуща плоти. (1 Кор. XV, 50: плоть и кровь не наследуют Царств. Неб.).

4. Предопределение — Рим. IX, 15—18 (и вся глава)

Свободная воля — IX, 30 — X, 4.

5. Воздаяние а) всем по делам

Рим II, 5—11.

2 Кор. V, 10.

независимо от дел, а только по вере, милостью Божией.

Рим. IV, 2—8; XI, 2—6.

6. Благодать:

Рим. V, 10: а) «Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать»

— VI, 10.15: «Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак».

б) «Всякий, пребывающий в Нем (в Христе), не согрешает» (I Иоан. III, 6)

«Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя, и истины нет в нас» — 1,8

«Всякий, рожденный от Бога, не делает греха — и он не может грешить» — III, 9

7. Вера — свободна и зависит от доброй воли человека

Ев. Иоан. III, (16) — 18 — 21.

— дар Божий, — не находится во власти человека — VI, 44.

8. Пришествие Христово:

Ев. Иоан. IX, 39: «И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы».

XII, 47: «И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир».

А.Ф. Лосев

Дионисий Ареопагит о церковной и небесной иерархии. Заметки

I, 1. «Через нее-то (любовь) вступая в святое дело священнослужения, мы и сами становимся ближе к высшим нас сущностям через посильное уподобление их твердому и неизменному священному стоянию (в добре), и т. обр. воззрев к блаженному и богонаначальному свету Иисусову и, сколько возможно видеть, священо узрев и просветившись ведением тайн (τῶν θεαμάτων γινώσις), мы можем соделаться посвященными в таинственное

ведение и посвятителем, световидным и посвятителем, совершенным и совершителем».

с) Нахожу, и несомненное и при этом острейшее сознание антиномии неразделимой сущности и раздельных световых лучей.

1.2.3. Myst. theol.

6. Итак, у Дионисия — 1) апофатизм,
2) учение об умном свете,
3) мистическая диалектика света.

7. Всмотримся также и в некоторые детали этой мистически-диалектической конструкции.

1. Следует обратить внимание на точную терминологию Дионисия в вопросе о неявленности и явленности сущности.

II, 4. По Писанию, божественное единство суть нечто скрытое, более чем несказанное, более чем непостижимое, божественной раздельности (διάκρισις) — проявления, πρόδοι, ἐκφάνσις. Значит, энергии — всегда именно = проявления.

2. Еще точнее 11,7: «Все божественное и даже все, что нам явлено, узнается только по нашему причастию ему», «Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφανται ταῖς μετῴχαιρ γόνοις γινώσκειται». «Так, если мы именуем эту сверхсущую скрытость Богом, жизнью, сущностью, светом, словом, то под этим мыслим не что иное как потенции (δύναμεις), проистекающие из нее на нас, обожжающие (ἐκθεωτικός), субстанциально-творческие (οὐσιόποιους), жизне-творческие ζωογόνους или мудростеподательные (σοφοδόρους); с самой же ею сливаемся мы путем прекращения всяких разумных энергий (κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν), не различая уже никакого обожения (οὐσεμίαν ὁρῶντες θεῶσιν), никакой жизни, никакой сущности.

17. διάκρισις есть ἐκφάνσις

2. ἐκφάνσις — наше μετοχή

3. Дионисий Ареопагит точнеем образом формулирует неделимость Бога, несмотря на раздельность энергий.

II, 1. «Все божественные именованья воспеваются в Писании не в виде части (οὐ μερικῶς), но в отношении целостного, целокупно-совершенного, целокупно-единого и полного Божества (ἐπὶ τῆς ὅλης, καὶ παντελοῦς, καὶ ὁλόκληρον καί, πλήρους θεότητος), и все Писание относится вне всяких частей (ἀμερῶς), вне множественности (ἀπολυτῶς), абсолютно (ἀπαρατρητῶς), целостно (ὁλικῶς), ко всей целостности (ἀπᾶσιν τῇ ὁλότητι), целокупно-совершенного (τῆς ὁλοτέλους) и цельного Божества (καὶ πάσης θεότητος)».

II, 2: Скажут: мы сливаем и смешиваем все в Боге. Нет, это неправильно «καὶ οὕτε τὰ ἡνωμένα διαίρεῦν θεμιτόν, οὕτ᾽α διακεκρήμενα σύνχευιν».

II, 3 — прямо формулирует нашу основную антиномию: То, что относится к единству, есть τὸ ὑπεράταθον, τὸ ὑπερθεόν, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπερζών, τὸ ὑπερόψον и все, что относится к <Видимо, пропуск>

д) Наконец о низшей иерархии — о зле.

1. Зло — не от добра и не есть это — абсолютно доброе 14, 19.

2. Злое — имеет эйдосы добра, но эйдосы смешанные IV, 20.

3. Зла нет в вещах; невозможно признать два начала; зла нет ни в Боге, ни от Бога 21. Нет и в ангелах, поскольку они бестелесны 22. Демоны не злы по природе, но лишь недостаток ангельских совершенств 23. Зла нет и в одушевленной или неодушевленной твари 24—25, нет и в телах 26—27. Зло не есть и лишение в себе 29. Зло есть недостаток идей.

4. Но это не значит, что зло — призрачно в субъективном смысле; оно — призрачно; но это есть призрачность самого бытия, его затемненность. Таким образом, это строжайший монизм. Живой организм с более или менее важными частями.

5. Везде и во всем любовь, нисходящая и восходящая. «Живу не к тому аз, но живет во мне Христос». Действует Бог, а человек — συνεργός. Это и есть его спасение.

IV.

1. Дионисий не ставит вопрос об имени в нашем случае, но имяславие вытекает из основных предпосылок.

1) Энергия сущности не делима, т. е. сам Бог.

2) Но вот мы утверждаем, что в нашей молитвенной энергии мы осеняемся сиянием Божественных лучей, как говорит Дион.

3) Значит, имена суть сам Бог. Тут-то наше дерзание.

2. Замечу лишь то, что Дионисий разделяет συμβολικά и νοητά δυνάμια.

3. То есть имя не только не звук, но даже и не символ, а — умный свет.

4. Сам Дионисий употребляет такие выражения:

D. N. IX,1: θεωνυμικά ἁγάλματα богоименные изваяния, т. е. имена, как божественные изваяния.

1,8: νοητά θεωνυμία. Это — из Прокла.

In.Parm. V, 86: ἁγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά.

— IV, 69: σύμβολα τῆς οὐσίας

In Crat. p. 7. εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώτεϊς διεξῦδικους ὄντων ἀγάλματα τῶν ὄντων образы и субстанциально-видимые изъяснительные смыслы, подобие статуи для бытия.

— p. 51. ἀγάλματα τῶν θεῶν, ὡς ἱερὰ θεῶν τὰς δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας τῶν θεῶν ἀποτυπούμενα, священные изображения богов, <Рукопись обрывается>.

А.Ф. Лосев

Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию.

16 февраля 1923 г.

I.

1. Тема, подобная этой, требует яснейшего представления себе, что такое имяславие и какое его историко-догматическое и историко-философское значение и положение.

2. Но для понимания этого вопроса, необходимо также точно отдавать себе отчет о времени, в которое оно появилось.

3. Главное отличие теоретическое теперь и в древности (патристика) следующее.

а) Античность и патристика: сущее дано в явлении; проявление.

б) Ново-европейская мысль: сущее не дано в явлении.

Раскол знания и бытия. Эрос и развод, блуд и после развода. Абстрактный спиритуализм и материализм.

4. Поэтому там — разногласия в оценке различных сторон самого бытия. У нас еще спорят только о границах знания и часто не доходят до самого бытия.

5. Переходя к вопросу об имени, мы и тут видим ту же картину:

а) там никто не сомневается, что в познании и имени было само бытие. Арий все же признает и Божество, и реальность Христа, и его дело, признает даже, что он — Сын Божий и даже «прежде век». Его единственное утверждение о тварности ничуть не касается никаких гносеологических вопросов;

б) у нас же, когда свирепствует агностицизм или абстрактные формы спиритуализма и материализма, ставится прежде всего вопрос: объективно или субъективно на-

ше знание. Поэтому не вопрос, что обозначает имя в объективном бытии, но совсем иное: что такое имя само по себе как некий субъективный процесс?

6. И вот на такой ребром поставленный вопрос — два ответа. Имя, несмотря ни на какую субъективность, есть сам предмет. И имя есть только имя, звук и слово.

7.

а) Ясна позитивистическая подкладка ответа.

Плюнуть в кадило.

Свечу псаломщик с клироса.

Соборование с недочитанными евангелиями.

Все клонится к тому, что явление само по себе, а сущность — сама по себе. Отсюда и имяборство.

б) Наоборот, имяславие требует строгости обычаев и обрядов и есть по существу теоретическое выражение умного делания и Иисусовой молитвы.

8. Значит, а priori все спорящие в IV веке стоят на точке зрения мистического символизма об объективности Имени. Равно и о Благодати.

Катанский. Учение о благодати божией в творениях древних св. отцов и учителей церкви. СПб., 1902.

9. Следовательно, разница лишь в том: какие вилы бытия захватывает имя и какова конструкция бытия, захватываемого в имени.

II.

1. Арианство и официальная церковь. Евномий и каппадокийцы.

2. Внешняя сторона спора.

1. Апология Евномия 361 г. (30 том Миня).

2. Ответ Василия Великого 363—365 г. Опровержение Евномия.

3. Евномий. Апология апологии.

Реконструкция у М. ALBERTZ. Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg, 1908.

4. Ответ Григория Нисского: «Опровержение Евномия».

3. Первая Апология Евномия. Вас. Вел. 111, 63, 60.

1. Имя обозначает самую сущность вещи.

2. Правда, есть имена κατ'ἐξῆς.

3. Но вместе с звуками они и рассеиваются.

4. Имя отца — нерожденность; она исчерпывает всю его сущность.

5. Значит, если Сын — рожден, то он не Бог. Он не единосущ и не подобен.

6. Ясно, что это — полнейший объективизм.

7. Но ясно и то, что характер объективного бытия здесь подчинен законам мышления (тождества и противоречия).

8. Арианство — это аристотелизм на основе христианского опыта. Здесь — операция с отвлеченными понятиями, имеющими объективное значение и ухватывающими действительность, как она есть. Отсюда: имена обозначают сущность, ибо ничего и нет, кроме сущности.

4. На это отвечал Василий Великий.

Василий Великий

1. Тут иное воззрение на самое бытие. В арианстве и аристотелизме анализ отдельных сущностей и приведение их в отвлеченную логическую систему. У каппадокийцев

1) каждая сущность мыслится насыщенной внутр. и сокровенным бытием.

2) κοινόν общее в сущности

οὐσία сокровенное и истинное

ἰδίον конкретный лик предмета

ὑπόστασις явленное и познаваемое

3) То же и по отношению к Богу:

1) οὐσία —

2) Три ὑπόστασις в одной οὐσία платонизм.

В ὑπόστασις — «очертание какого-либо предмета по отличительному признаку» VI, 80. Павел, Силуан и Тимофей. Определение ипостаси VI, 81.

4) Неслитность и нераздельность VI, 85 (111, 42).

2. Другими словами:

1) Арианство оперирует понятиями аналитически и формально-логически, отсюда закон противоречия.

2) Каппадокийцы оперируют понятиями диалектически и отсюда выход из закона противоречия.

3) Следовательно, и Божество в арианстве рационализировано, у каппадокийцев символизировано в понятиях.

3. Утвердившись на такой точке зрения, Василий Великий и возражает Евномию.

1. Имя не обозначает самой сущности, потому что самую сущность мы вообще не охватываем. Имя обозначает лишь свойство предмета, ипостась III, 56 — 57.

2. С другой стороны Василий Великий защищает при мышление.

а) Здесь большой соблазн для позитивистически настроенного исследователя: защищается человеческая субъективность, значит, и имена — субъективны.

б) Но это ужасная грубость. Зададим себе непредубежденный вопрос: с какой стороны могла бы защищаться ἐπίνοια?

в) Единственно, что возможно: защита субъективного разума для более полного объективного его применения. 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.

д) Как раз мы это и находим у Василия Великого.

3.

1. Даже если примышление есть пустословие, то и тогда нельзя сказать, что ложь рассеивается. III, 20.

2. Примышление — абстрактное разложение простого и единичного предмета, но абстракция *cum fundamento in re*, III, 20 — 21, 21 — 22, 22 — 23 (об именах Иисуса Христа).

3. Значит, имена как примышления суть результат деятельности человеческого разума, которая открывает нам объективный мир Божества и различия в нем. 23 вн. (нераздельность наименования и исповедание действительно сущего). 22 вн. (Бог именуется себя по энергиям своим). «Имена и действия» — выражения неоднократно, напр., III, 151.

Имена — «употребляются людьми к познанию и различению сущностей» (III, 183: тут же и о символической полноте имен Божиих).

4. Другими словами, имена — живые идеи вещей, а по отношению к Богу — живые образы божественных действий.

4. Отсюда и критика Евномия:

1. Сын — рожден, но это — об ипостаси, сущность же одна.

2. Рождение — от деления, но это не отделение сущности.

3. Поэтому рождение не противоречит вечности; рождение только противоположно безначальности.

5. Таким образом, сущность спора об именах касается не самих имен и их объективности, но — способа узрения бытия через имя, способа употребления разума в имени.

III.

1. В 378 г. Евномий отвечает в «Апологии апологии» при помощи более разработанной теории имен.

2.

а) Бог, творя мир, выразил свою премудрость в наречении имен, из которых каждое точно выражает сущность предмета.

б) Движимый благостью к человеку, он сообщает человеку имена и через них сущность вещей.

с) Имена эти не суть изображение человека, ибо создание мира словом указывает на такие слова и имена, которые были еще до человека.

д) Имена эти неперменны, и Бог вкладывает их в душу человека в виде семян, из которых и развиваются потом слова о природе, а не по человеческому произволу.

<3>. Здесь мы видим соединение идей платонова Кратила с стоическим учением о λόγος σπερματικός.

IV.

1. Ответ Григория Нисского уже гораздо богаче, разделнее и глубже.

2. Здесь разработка по всем пунктам.

а) Исходный пункт и здесь: οὐσία общая, неименуемая сущность и явление ее в ὑποστάσις, в конкретной индивидуальности.

б) Разработка понятия οὐσία.

Почему она неименуема?

α) Простота.

β) Беспредельность.

γ) В отношении к беск. бессм.

Говорить о «больше», «меньше», «раньше» и т. д.

с) Разработка понятия ὑποστάσις.

1. Сущность присутствует во всех ипостасях целиком.

2. Общее единство требует раздельности.

3. Специально об особой тайне раздельности в тождестве.

а) Далее, разработано и учение о познании.

1. Сущность — неименуемая.

Сила и энергия:

1. Богоявление в человеческом виде; простр.-временное явление Бога.

2. В Божестве все силы — едино, а для человека — раздельны и множественны.

3. Убывающая полнота содержания и возрастающая сложность. Сила — часть сущности. Энергия — часть силы.
4. Отсюда и познание.
5. Итак, сила — то, что вообще охватывается мыслью. Энергия качественно и количественно определенное действие Бога в конечном деле, символ бесконечности в конечном деле.
2. Значит, Троица и все прочее видно только в энергиях.
3. И в проблеме имени Григорий Нисский гораздо шире и подробнее.
 - а) Основное воззрение Василия: Имя обозначает энергию сущности, они суть живые образы Божественных действий.
 - б) Отсюда два вывода, — в противовес Евномиию:
 1. Имя не обозначает самой сущности; она выше познания и, следовательно, именования. Само имя требует неизменности.
 2. Имя возможно только при участии свободного человеческого разума, т. е. при условии примышления. Это, я бы сказал, учение об имени как арене встречи двух энергий: человек именует, а действует Бог в своей энергии.
 3. И то, и другое — платонизм в противовес аристотелевской метафизике.
4. Укажем на эти пункты более подробно:
 - а) имя обозначает энергию сущности. IV, 118. VI, 386: «Очевидно, что Божество нарицается именами по различию энергий сообразно различным значениям (оных), чтобы мы разумели Его по сим именам»;
 - б) имя требует и человеческого примышления.
 1. Не нужно понимать примышление как простое имязвучие.
 2. Имена служат к разделению сущности на качества; имена — залог точности познания.
 3. Таким образом, энергия сущности и наше субъективное уразумение и примышление к ней, именование ее, т. е. примышление, необходимо связаны между собой.

Иначе:

 - 1) все звуки и слоги получают силу и природу предмета;
 - 2) вся премудрость Творца заключается в этой звуковой стороне имен предмета.

4. Нет, эта нерасчлененная звуковая стихия должна быть осмыслена для человека разумным вмешательством его свободного устремления к Богу.
5. И тогда мы найдем: объективно — энергия сущности и вложение ее человеком в свое познание, а чисто субъективно и случайно — внешняя звуковая сторона.
6. Примышление, таким образом, и есть условие истинной действительности имени. VI, 383 — 385.
5. Отсюда и критика Арианства.

V.

1. Значит, и Евномий и каппадокийцы:
 - 1) Одинаково сознают объективность имени.
 - 2) Разница в конструкциях этого самого бытия.
 - 3) Поэтому, неправославен в учении Евномия об именах лишь его аристотелизм, т. е. аналитика и аподейктика вместо диалектики, рационализм вместо диалектического символизма. И совершенно православно у Евномия:
 - 1) Бог посеял в душах людей семена имен.
 - И Григ<орий>: врожденная разумная сила души произв<одит> раздельность имени VI, 422.
 - 2) в именах проявляется известная нам премудрость Бога.
 - 4) Легко перевернуть Григория Нисского наизнанку (как делают кантианцы с Платоном) и примышление понять субъективно. Так и делает Троицкий. Тогда имяславцы — евномиане, а Григорий Нисский — ниспровержение имяславия.
 2. Мы же и православное у Евномия берем и платоновское осознание имени у каппадокийцев.
 3. Но там не говорили Имя есть сам Бог. Там говорили: Имя обозначает энергию сущности, которая есть сам Бог.
 4. Следовательно, там мы должны искать не этой формулы, но таких формул, которые, не напрягая этого гносеологического вопроса, все-таки говорили бы о понимании Имен и о невозможности без них конкретной религии.
 - a) Такие места мы и находим.
 - b) Но так как против этого не возражали никакие Арии и Евномии, то эти места немногочисленны.
 - c) Из 7 текстов, приводимых у имяславцев из Василия Великого, я бы оставил 1.11.111. = 3
- IV — слабее, хотя = IV — предполагает уже, что имя есть энергия.
- VI — то же.

д) Из 8 текстов Григория Нисского я бы оставил 4:
I. — ударение на арианское приравнение Сына твари +
II. — имя указывает энергию сущности. — III. О втором Лице + IV. Тайна благочестия в исповедании Имен Божиих. — V. О втором Лице + VI о Христе, но то же о тайне исповедания. — VII. Просто благочестие + VIII. Вера в Божии Имена.

5. Находить подтверждение тому, что Имя Божие есть Сам Бог надо в других пунктах этого учения:

а) Имяславие есть символизм (реальное явление бесконечного в конечном);

в) Имяславие — умозрение Божественного Света;

с) Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии.

6. Там веровали просто, и философия не коснулась этого пункта.

«И сия есть заповедь Его, да веруем во имя сына Его Иисуса Христа». — (Иоанн). 3, 23. «Не веруяй уже осужден есть, яко не верова во Имя Единородного Сына Божия» (Иоан. 3, 18). «Елицы же приша, даде им область чадом Божиим быти, верующим во Имя Его» (Иоан. 1, 12).

7. Так наивно веровали и мы. Но теперь нет возврата. Надо выбирать.

А.Ф. Лосев

Учение Григория Нисского о Боге **Доклад 13 декабря 1922 г.**

I. Три задачи: 1. Изложение учения.

2. Локализация его на фоне православного мировоззрения.

3. Выводы для имяславия.

II. Учение Григория Нисского о Боге:

1. О непостижимости Бога, или апофатическое богословие.

2. Учение о различии в Боге, или о св. Троице.

3. Познание Бога, или учение об энергиях.

III. Учение о непостижимости.

а) Простота.

1. Не допускает большего или меньшего [одно благо, другое нет] V, 97.

2. О простоте говорит и беспредельность. V, 98. V, 75. VI, 293.

3. В отношении к умной сущности нет смысла говорить больше или меньше, раньше или позже. V, 111.

4. Итак, сущность не имеет очертания и образа. V, 144 – 145. 257. и не может не делиться, не делаться иной VI, 280 сл.

б) Неименуемость Бога V, 257 (паче всякого имени), V, 415, 418, 426.

IV. Учение о различии в Боге.

а) Из предыдущего:

1. Все, какие есть различия, есть различия по сущности. VI, 462 – 483.

2. Так как в сущности нет различия, в частности различия между субстанцией и акциденцией, то в каждом моменте различия сущность должна присутствовать целиком VI, 469.

3. Так как сущность непостижима, то и различия, поскольку в них сущность, непостижимы; однако они требуются разумом. Простота не мешает различию Лиц (VI, 127 сл. 130 – 131).

а) Восхваление разума IV, 3 – 4, 37 – 39.

б) Начиная мыслить о Боге, мы видим прежде всего, что это Первое начало, выше которого нет, которое само выше этого. Отец. VI, 341. Однако самая нерожденность не есть сущность. V, 248.

с) Но тогда и – Сын. V, 244 (нерожденное предполагает рожденное), 117 – 118. V, 267, IV, 342.

д) Таким образом, раздельность в тождестве. V, 112 (диалектика) [IV, 248 одно и иное вместе]. V, 252 – 259:

1. Беспредельность и вечность.

2. Евномий: это сущность.

3. Но тогда это – разделение сущности, раз Сын не вечен.

4. Остается: рожденность и вечность одновременно. 259.

е) Особая тайна раздельности и тождества. IV, 11.

ф) Почему не три Бога, – специально к Авлалию.

а) неправильно говорить о трех человеках (сущности) IV, 114, 182.

б) естество неименуемо, 126, а θεός – «зрительная сила»

с) Кроме того, дается одна жизнь (опытный аргумент) IV, 121 – 124. 183.

д) Нет никакого пространственно-временного различия между лицами. 125.

г) οὐσία – κοινόν.

βλῶστας-ἰδίον. Каппадокийцы и до-никейское богословие, IV, 178. 187 – 189.

h) Рождение = сияние славе. IV, 308.

V. Учение о познании.

а) Разделение сущности сил и энергий.

1. Первое определение VI, 428, 449 – 450.

2. Между сущностью и энергией нет прямой пропорции: V, 130 – 131, 163 – 164, 166, 168. То же между энергиями и делами V, 151.

б) Энергии не отделимы от Бога. V, 87 – 89 [между сущностью и энергией нет расстояния].

с) Вот почему Сын не есть энергия Отца. V, 89, 109. 93, 101 – 103 (энергии не рознятся по лицам).

д) Имена и есть имена энергий. IV, 118 – 119, 120 вн., 122. а не сущность 180. VI, 449 (не противоречие имен сущности).

Локализация.

1. Диалектика.

а) Отец.

б) Сын – доб. выражение Отца, хотя и у него сияние славы IV, 136 разные виды рождения; рождение – сияние славы IV, 308.

с) Дух – жизнь и благодать.

<d) – отсутствует>

е) Имена – точность. VI, 436. Оно разделение сущности на качества. VI, 374 – 377.

ф) Имена не мешают апофатическому богословию. VI, 458 сл., 462.

г) Сам по себе Бог не нуждается в имени, мы же примышляем по мере вмещения энергии VI, 326. 378. 482. 420 – 422.

1. Слова при творении. 347 – 356. Мысль = действие 356, 358, 369.

2. Слово есть Бог. 360. Имена суть божественное 414.

2. Антисуборд<инационизм>. <Вписано на полях слева>.

3. Слова — откровение, богоявление, энергия I, 363—365, 366-7, 376, 381, 371—372, 373. Энергия ума у Бога — Слова. 419. Бог не говорит: да будет имя!

4. А мы именуем, примышляя. Примышление не унижает Бога 380. Таким образом, имена и богоявление, и примышление. VI, 383—385, 386.

5. Неправильный взгляд на примышление 425—426.

6. Для избранных именем становится само дело VI, 437. Число и имя для Бога 435.

Выводы для имяславия.

1. Учение об энергиях.

а) Действие Божества в мире и человеке.

б) Учение о св. Троице откровение в свете энергий. Энергия связана с мистическим символизмом (платонизм).

2. Связь имен с энергиями.

0. Все постигается по именам («образ сущности») V, 271.

1. Вообще благоговейное отношение к имени. V 70—73 (против Евномия, переименовавшего имена).

2. Различие имен божественных и человеческих:

а) время,

б) страдание V, 234—236.

3. Имена — правила истины и закон благочестия V, 266.

4. Имя — и 1) откровение Бога и

2) $\epsilon\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha$.

5. Имя Божие = энергия сущности.

Не в пользу имяславия

1. Тексты. Шедшие научите. V, 265, 266 вн. 274. во имя Божие... 271 (непоименованное имя). О имени поклонитесь IV, 329.

2. О молитве.

А.Ф. Лосев

Соборы*

1. Первый собор. 11 июня 1341 г. В Софийском храме утвердил определение об Иисусовой молитве и о несотворенности Фаворского света.

* Заглавие предположительно. — А. А. Т.-Г.

II. Второй собор, в августе того же года определил отлучить от церкви Варлаама, Акиндина и всякого, кто с ними. Утверждение учения о существовании энергий в Боге и о различии их от сущности Божией.

«1. Принимаем преданное древними (отцами), что Бог — энергией, Божеству принадлежит энергия, ни одно из трех Лиц не есть энергия.

2. Принимаем также, что не имеющее силы или энергии не есть что-нибудь и не может себя полагать и приводить в движение. А то, что имеет (что-нибудь) сколько-нибудь, отлично от того, что имеется».

III. Третий собор в феврале 1347 г. лишил сана патриарха Калеку за то, что он осудил учение св. Григория о различии сущности и энергий и признал главенство папы; а св. Паламу собор провозгласил глубоким, истинно православным Богословом.

IV. Четвертый собор в мае-июне 1351 года.

Анафема Варлааму и Акиндину.

1. [Свет не тварь, но и не сущность Божия].

Тем, которые вопреки Божественным Словам и мнению святых и благочестивому разумению Церкви, оный Божественный свет (Фаворский) признают созданием или сущностью Бога, а не естественною и несотворенною благодатию и освящением и Энергией, всегда нераздельно истекающим из самой сущности Божией, — анафема.

2. [Различие энергий не вносит дробление в Бога].

Тем, которые думают и говорят, что, по причине (мысленного) различия сущности и энергий, решительно происходит в Боге какая-то сложность, и не верят учению святых, которые говорят, что это различие нисколько не противоречит Божией несложности, — анафема.

3. [Не только сущность Божия есть Бог, но и энергии его суть Бог].

Тем, которые думают и говорят, что именем Божества называется только Божественная сущность и не признают, что по Богодухновенным о Боге мнениям и словам святых, а также по благочестивому мнению Церкви, — равным образом называется и Божественная энергия и, следовательно, всеми способами доказывают, что энергия, называемая Божеством, есть только Лицо Отца и Сына и Св. Духа, а не общая принадлежность и энергия всех трех Лиц пресв. Троицы, — анафема.

4. [Свет отличен от существа, но не отделен от него].

Тем, которые признают, что свет, неизреченно воссиявший на горе Преображения Господня, есть свет неприступный, свет бесконечный и изливание Божественного Света, неописан и не-

изречен по славе, и всесовершенная светлость Божества, слава Сына и Царствие Бога, истинная и привлекающая к своей любви красота Божественной и блаженной Его природы, и естественная слава Бога и Божественность Отца и Духа, сияющая в Единородном, и посему думают, что этот Свет несотворен, но, однако, не утверждают, что он есть преестественное существо Бога, так как оно вовсе невидимо и несообщимо, но говорят, что этот свет есть лучше слава преестественного существа, нераздельно от него происходящая и по своей благодати являющаяся очищенной (от грехов), и что с этою славою Господь наш и Бог в своем втором и страшном пришествии придет судить живых и мертвых, — (сим отцам) вечная память.

5. [Неизреченное различие и чудное единство энергий и сущности].

Тем, которые утверждают, что Божественная энергия, хотя точно происходит из Божественного существа, но происходит неотдельно, и словом «происходит» выражают неизреченное различие (*διαίρεσις*), а словом «неотдельно» (*διὰ τοῦ ἀδιαίρετῶς*) чудное единство (*ἐνότης*), — вечная память.

V. Собор в Константинополе 1368 г. по поводу действий монаха Прохора Кидония на Афоне (в защиту Варлаама). — Канонизация Паламы.

Память во 2 неделю Св. Четыредесятницы Тропарь: «Православия светильниче, Церкви утверждение и учителю, монахов доброто, богословов поборниче непреборимый, Григорие чудотворче, Фессалонитская похвало, проповедниче благодати, молися выну спастися душам нашим».

А.Ф. Лосев

О книге «На горах Кавказа»

31 мая 1923 г.

1. В книге такие главные пункты:
 - 1) Антропология (психология).
 - 2) Умное делание.
 - 3) О личности Спасителя.
2. Последнее — (вторая часть) — мало интересна. Первая — противоречива и неясна. Третья — главное и единственно великое.
3. Т<аким> обр<азом>,
 1. антропология.

2. Условия умного богообщения.

3. Умное делание по существу.

4. Учение об имени Божиим.

4. Мы так забыли эту психологию пустыни, безмолвия и умного делания, что нам она представляется или сплошной абстракцией, или болезнью.

а) Мы понимаем, когда романист тратит десятки страниц на описание переезда на новую квартиру. Но непонятно прощание монаха с обителью для пустыни.

б) Мы понимаем, что значит умственный труд. Но умное делание уже какая-то абстракция, и я не знаю ни одного романиста, который бы это изобразил.

в) Мы понимаем, как хорошо пожить на даче и получать удовольствие от соприкосновения с природой. Но нам непонятны речи о безмолвии и пустыни, и наш блудливый ум ищет пестрого разнообразия и суеты.

г) На всю русскую литературу XIX в. я знаю двух-трех духовных лиц, и одного светского — Достоевского.

е) Все остальное — мелкие и пошлые страстишки и западный блуд замороженных душ.

1. Антропология.

1. Это наименее удачная часть из всей книги. Здесь мистическое (антично-патристическое) учение путается с атеистической психологией новейшего времени и ее терминологией.

2. «О душе человеческой и о силах ее, заимствованное частью из учения о сем предмете св. Отец».

а) Плохо, что сюда входят выписки из «Богословия епископа Сильвестра», «Сборника Киевской Академии», «Духовного журнала».

б) Наиболее яркие места из Григор<ия> Богосл<ова>, Макария Вел<икого>, Афанас<ия> Вел<икого>. 86.

в) Здесь мы узнаем антично-святоотеч<еское> учение о душе: 1. Умная сущность, т. е. самосознающая идея, или бытие-для-себя.

2. Данная во временной длительности.

3. Образ и подобие.

г) Однако о. Иларион затемняет это учение чуждой терминологией и привнесением. Он цитирует из епископа Сильвестра:

а) Сходство с Богом,

б) первая черта сходства — самостоятельное личное бытие.

91.

1. Уже это подозрительно. Личность — термин не святоотеческий и не античный (πρόσωπον и persona).

2. Понятие личности — последнее убежище абстрактной метафизики.

α. Отъединенная субстанция — антиномична. Взаимопроизанность субстанций.

β. Раз личность, то в ее основе будут гипостазирования данностей внутреннего опыта (воля, ум, инстинкт и т. д.).

γ. Выдвигание внутр<еннего> опыта наперекор

1) внешнему, наперекор 2) разуму и логике,

в то время, как сам внутренний опыт есть один из диалектич. моментов человеческого бытия вообще [хула на тело и материю] [хула на разум, который-де абстрактен и не охватывает действительности]

с) Вторая черта сходства — «религиозность, самосознание и нравственность», «духовная природа», «истина, добро и красота», «вечное стремление» 92 вв.

3. О сердце человеческом.

а) Здесь — тоже двойственность 95 — с начала главы.

б) В общем, мы угадываем здесь антично-святоотеческое учение об ἐπίθυσιᾳ и σφροσύνῃ.

1. Орган самоощущения души, страстного и чувствительного ощущения.

2. Откуда или ἐπίθυσιᾳ, или σφροσύνῃ.

3. Но путает тут термин «чувство» и «сентиментальные рассуждения» о сердце.

4. Еще более неясна глава «О духе человеческом».

а) Божественное семя. Идея. Истина, добро и красота. Духовные очи. 100—103.

б) Если дух — истина, добро и красота, то какое отличие от души? Если дух — око, то какое отличие от ума? Если он — духовное чувство, то какое отличие от сердца?

с) Далее вопрос запутывается религиозными выводами, делаемыми из этого учения.

1. С одной стороны, орган богопознания — ум, с другой — сердце и именно чувство в отрыве от ума, да и от опыта. О вере в бытие Бога 105 вв.

2. Понимая ум, сердце, волю, душу и дух — как гипостазирование отвлеченных понятий, о. Иларион дает очень путаное объяснение умного делания, сведение

ума в сердце. Таковы рассуждения на 39 стр. вв. Ум (сердце = рассудок), дух, ум. 39 вв.

Ум = дух в сердце. 41 противопоставление разума и сердца.

5. В общем путаются здесь две системы:

I

- а) Душа 1. Это одно и то же по сущности.
ум 2. Разница в степени освобождения от временности и раздельности.
дух.

Душа — живая, текучая, самознающая.

Ум — вечная самосознающая идея, собравшая все моменты времени в отдельные идеально-смысловые определенности.

Дух — вечная идея, собравшая все идеально смысловые моменты в общую точку само-ощущения и все-ощущения, где «одно» и «иное» слито в единую неразличимость.

б) В душе:

1. Разум — идея.
2. Меональное распыление и размывание идей.
3. Сердце — разум, собравший временные разделенности в одну точку самоощущения.

II

- а) душа — и в ней 1. ум,
2. сердце, чувство,
3. воля.

б) переходы возможны только в пределах души.

2. Дух и некая непознаваемая пустота, гипостазирование отвлеченного понятия субстанции. Нет реальных определений. Сводить ум в сердце, значит, рассудок вводить в чувство, т. е. отменять всякую мысль и предаваться чувствам, и 1) недвижность субстанции души, 2) сознание множественности, временности и т. д.

Общий вывод: человек — существо умное, и потому возникает вопрос об умном богообщении.

II. Условия умного богообщения

1. Общие условия внешне-нравственного и дисциплинарного порядка.

- а) Изменение всей жизни 47 стр.
- б) Более частные условия [24 — 25]

1. Милосердие и благоволение к ближнему. 49 вв. 2. Смирение. 50 вв. 275, 193.3. Целомудрие, чистота в душе и тела. 53 вв. 4. Сокрушение о растлении своей природы. 53.195.

2. Внутреннее условие — борьба с помыслами и безмолвие.

а) Всякая жизнь полна движения. Ум должен остановиться на вечном, т. е. на Боге.

б) Зрение умом, однако, «без образа, вида и мечтания» 297. 28 вв. 45 вв.

с) Потому главное условие, равно и цель умного богопознания — безмолвие и пустыня.

3. О безмолвии и пустыне.

а) Безмолвие необходимо как возвышение над суетою 156. Так говорили св. отцы 168.

б) В безмолвии, особенно среди тишины и безмолвия природы, ум зрит тайны божественного бытия. 129 вв., 134. 135. 139, 140.

с) Блаженная тишина в пустыне вскрывает молитвенный смысл природы 5. Звездное небо 36. 131 вв.

д) Тут мы находим целый гимн и похвалу природе и пустыне 157.

е) Удивительные чувства и при прощании с игуменом и братией 157—161.

ф) Прощание с пустыней перед возвращением в обитель. 188.

г) Подготовка к пустынной жизни.

1. Прохождение всего монашеского устава [153 вв.].

2. Пустыня — для избранных [161—162. 171].

3. Сравнение обжит. и пустынной жизни.

α. Духовная больница через Иис<усову> мол<итву> и — самая молитва 164.

β. Деятельная жизнь и — умное делание

γ. Особое видение промысла в пустыне [165. 172. 176.]

h) Таким образом, единственное содержание пустынной жизни — умное делание. 153 вв. Пустыня и молитва 299—300.

III. Умная молитва

1. Итак, о молитве вообще надо сказать, что в ней вся тайна богообщения [63], [267].

2. Обучение Иисусовой молитве идет постепенно.

а) Строжайшая постепенность.

б) Необходимость руководства.

с) Для начала: просто и без затей 65—66. Необходима хотя бы просто устная мол<итва>. 71—73.

3. Состояния, связанные с молитвой.

- а) Целые тучи помыслов 67.
- б) Воскипение страстей в молитве 67 вн. – 68.
- 4. Три этапа.
 - а) Трудовая, делательная, устная, телесная, как производимая телесными членами. 54.
 - б) Умная по содержанию, а по действию – «душевная», в груди, в грудной полости 55 – 57.
 - с) Сведение ума в сердце 266. Сведение ума в одну точку. Многословие и его объединение [29, 31 – 32. 64 – 65]. Псалмопение для младенствующего ума. 81 – 82. 126. 260. 284 – 285. Даже не надо правил 297. Опасность умносердечной молитвы. 80 – 81. Только тут ум соединяется с самим Богом 307.

IV. Учение об имени

- а) Умность имени Бога. 11. Неотделимость и пребываемость от века в Троиц<ном> Совете 16.
- б) Имя есть как бы воплощение самого Бога 12 – 13. 324.
- с) Отдельные выражения. В имени сам Бог XI. XII. XIII. «Как бы» XIII. XIV. XVI. 305. В имени полнота Божества XV. 46. 47. Величие и божественное достоинство XVI.
- д) Ум челове<ческий> только и может <соед>иниться с именем 181.
- е) Отсюда и прочие свойства имени. Освящение всего Именем 270-1. Им держится и Евангелие 29. Чудодейственная сила. Тексты 17 – 19. Начало богослужения и боговидения 111. В имени все 19. С ним соединяется и человеческое сердце 20.
- 1. Это – чистейший образец восточно-свято-отеч<еской> мистики, восходящей через паламитов и исихастов, Симеона Нов<ого> Бог<ослова>, Максима Исп<оведника>, Дион<исия> Ареопаг<ита>, Григ<ория> Нисского к неоплатонизму и Плат<ону>.
- 2. Мы изучали всякую мистику – Индийскую через английские прозаизмы, германскую – в основе языческую, католическую, пребывающую в прелести видений и истерических самогипнозов. Но мало изучали православную.

[Заметки без названия]

13 марта 1925 г.

1. Краткая история.

1907 г. «На горах Кавказа», схим. Илариона.

1913 г. Апология Булатовича.

— Синодское послание.

1915 г. Постановление Синодальной Конторы.

1917 г. Собор.

1918 г. — 21 г.

2. Вопрос об Имени — основной в Церкви, и он поднимался много раз.

а) Каждый догмат *implicite* содержит его в себе.

б) Но ближайшим образом — аналогию необходимо находить в иконопочитании VIII века и в учении о Фаворском Свете в XIV веке.

с) Мы должны точно знать и уметь видеть методами философско-мистической мысли, проявленными на этих соборах.

3. Иконоборческая ересь.

1. Постановления лже-собора 754 г.

а) Иконопочитание противоречит учению о Лице Богочеловека, ибо

б) если икона изображает существо Божие, то тогда это — арианство (арианское монофизитство: Христос — тварь, а Бог — только существо); (по Арию Божество описуемо).

с) если икона изображает человеческое существо Христа, то это — несторианство (По Несторию в Христе две природы, но между ними нет ипостасного единства; изображая Христа, мы отнюдь, значит, еще не изображаем его божественную природу). (тело самоипостасно).

д) Наконец, если икона изображает и человеческую, и божескую природу во Христе, то мы впадаем в евтихианство (евтихианское монофизитство). (По Евтихию: в Христе две природы, но — до их соединения, а после соединения их — одна (божество слитое с человеческой плотью)).

е) Кроме того, иконопочитание есть языческое идолослужение и связано с неверием в воскресение из мертвых.

ф) В результате: «Если кто замыслил представить божественный образ Бог Слова, как воплотившегося, посредством вещественных красок, вместо того, чтобы от всего сердца умственными

ми очами поклоняться Ему, превыше светлости солнечной одесную Бога в вышних на престоле славы сидящему — анафема».

2. Что тут неправого?

1. Тринитарный вопрос — решается вполне православно.

2. Христологический вопрос — также.

3. Спор тут чисто гносеологический: возможна ли икона как отображение Божества или нет? Т. е. с точкой над *i* имеют ли объективную значимость чувственные образы нашей психики и нашего творчества или нет? *ἐπίνοια*.

Есть ли явление — проявление сущности или нет?

3. И вот одно решение:

1. Явление не есть проявление.

2. Икона — метафизически невозможна.

3. Невозможно откровение и, следовательно, религия.

Атеизм или протестантское христианство (мораль).

4. Но вот другое решение (собор 787 г.)

1. Идолы плохи не веществом, но первообразом.

2. а) Сущность проявляется, расчленяется.

б) Но и — остается.

с) Т. е. и является, и не является.

д) Синтез — в энергии.

Энергия сущности есть сущность, соотношенная с инобытием. Она — интеграл, состоящий из бесконечно малых приращений самой себя.

3. Отсюда:

а) Христос и описуем, и неописуем.

б) Если икона невозможна, то это значит, что Слово не воплотилось истинно, но призрачно.

с) Различается:

1. дерево и краски.

2. образ Божий.

3. Первообраз.

д) Продумывая до конца, мы получаем два диалектических слоя.

1. Первообраз и образ: тождество по естеству, по сущности, но различие по смыслу: образ отличен от первообраза, но неотделим от него.

2. Образ Божий и дерево: тождество по смыслу и различие по естеству: образ Божий отделим от дерева, но тождествен с ним по смыслу, по имени.

3. Другими словами, Первообраз, Бог и тварь — две сущности, и — одно имя, один образ. Деяния VII Собора. 557. 559 — 560.

е) Имени Божия нельзя ни смешивать, ни обобщать по естеству ни с чем.

Деяния VII Собора, стр. 689 – 691.

ф) Хорошей иллюстрацией этому является разделение видов иконы у Иоанна Дамаскина.

1. Иконы естества.
2. Иконы как понятия создаваемых вещей.
3. Икона = человек.
4. Икона = Священное Писание.
5. = прообразование, предназначение будущего.
6. = изображения, делаемые для памяти.

4. Допустивши малейшее искажение этой диалектики, мы впадаем в бездны еретичества.

1. Сущность – Бог, а образ Божий, энергия его – не Бог (отделим). Тогда Бог никак не является, нет откровения, нет молитвы, нет религии. Арианство.

2. Сущность – Бог, а образ – тоже Бог, но не отличен от сущности, тогда Бог целиком познаваем и опять арианство.

3. Энергия – Бог, но она не тождественна с деревом по смыслу, по имени. Тогда можно оскорблять иконы и хулить имя Его, и, кроме того, энергия никак не является, т. е. не отлична от сущности, т. е. «вещь в себе». Несторианство.

4. Так <?>, если энергия Божия тождественна с деревом по смыслу, но не отлична от него в то же время – евтихианство и пантеизм.

4. Споры о Фаворском Свете в XII в.

1. Сущность Бога (три Лица), первообраз.
 2. Энергия, свет, слава Божия.
 3. Просветленная тварь, Бог по благодати, образ.
 4. Меон, материя, инобытие, материал.
- или 1. Дерево, краски, ἐπίνοια света.
2. Образ почивший на этом.
 3. Энергия сущности и
 4. Божественное естество.

5. Теперь я задам ряд вопросов об имени.

а) Может ли имя быть только тварью?

1. Тогда оно не есть имя Божие, и молитва невозможна.
2. Если и возможна, то – это пантеизм и самообожествление, но и тут имя как звук будет отлично от имени как именуемого предмета.

б) Может ли имя быть только Богом?

Хвалите имя Господне = Господа.

1. Тогда или центр тяжести на естестве, или на имени.
 - а) Если на естестве, то — оно никак не выражается, т. е. «вещь в себе».
 - б) Если на имени, то — все адекватно понятно <?>, рационализм и эмпиризм.
 - с) Критика трех пунктов Синод<аль>ного Пос<лания>.
6. Образ = свет = имя.
 - а) Все это — одно и то же. Тут везде предполагается субъективность. И раз эта субъективность не мешала там, то не мешает и нам.
 - б) Все это есть энергия Бога и виды ее.
 1. Свет есть энергия непосредственного осмысления.
 - Имя есть энергия сознательного осмысления.
 2. Можно наметить целую иерархию энергии:
 1. Звук. 1. Энергия, создающая факт. Сила.
 2. Семема. 2. — — — , устрояющая его. Царство.
 3. Ноэма. 3. — — — , осмысляющая его в непосредственной данности. Слава
 4. Идея. 4. — — — , осмысляющая как умную самоотнесенную данность. Имя.
 5. Предмет, эйдос.

Яко Твое есть царство и сила и слава Отца и Сына и Св. Духа!

7. Имяславие есть мистическая диалектика молитвы, и по преимуществу, молитвы Иисусовой.

- а) Для этого нужно 1. учение об уме,
2. учение о словесной энергии этого ума
3. и о сиянии Имени Божия в уме [полное отождествление].
8. В пример я приведу учение Исихия Иерусалимского (IV—V вв.).
 - а) Учение о чистом уме и об его хранении. § 5. § 131 (41).
 - б) Этот чистый ум есть свет, свобода от помыслов. § 50 (19 стр.). § 166 (всесветлые светы созерцаний). § 89 (28 стр.).
 - с) Дается в молитве. § 196—197 (59).
 Призывание имени Иисусова. § 170 (имя = свет, 52).
 § 182 (молитва Иисусова к дыханию). § 24 (11 стр.).
 § 41 (17 стр.). § 100 (31) именем Иисусовым бей супостаты.
 § 122 (37) призывание имени — сладостное твор. (?).
 § 152 (46) поклоняемое имя.
 - д) Благоухание и благодать молитвы Иисусовой. № 90—91 (28 стр.).
9. Что значит быть имяславцем?

- а) Мистическое мироощущение. { Бог в мире
 а) Мистический символизм. { Консерватизм
 б) Мистический культ. { Календарь
 с) Учение об умной молитве. Пост и упражнение ума.
- б) В философии — только чистейшая диалектика. Отпадает — эмпиризм, рационализм, вся гносеология, трансцендентализм.
- с) В науке — диалектическое учение о мире. Так, в астрономии
 а) конечность и бесконечность мира,
 б) относительность пространства.
- В химии — учение о превращаемости элементов.
 В биологии — учение об идеальных формах.

А.Ф. Лосев

План книги об Именах Божиих*

- I. Цель книги и об источниках для божественных имен.
1. Ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας.
 2. Поэтому, все надо брать — из св. Писания.
 3. Из св. Писания, что Бог — выше всего.
 4. Имена, составленные ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς в отн. к (πρὸς) τῆς Θεαρχίας πρῶτοι.
 5. Как же говорить именами о безымянном?
 6. И без имени и множество имен.
 Без имен — чудно.
 Много имен — свет.
 7. Бог лишен всякого имени и называется всяким именем.
 8. Θεωνυμία νοητή и др. выражения.
- II.
1. Имена не μερικῶς, но о всем Боге. Θεωνυμία ὅλικος.
 4. Абс<олютное> единство, Ἐλέκεῖνα всего.
 - 5-6. Печать.
 7. В именах только δύναμις.
 11. Взаимно предп. единство и раздельность. ἀγαθαρχική Θεωνυμία
- III.
1. Молитва к ἀγαθωνυμία.

* Заглавие условное. — А. Т.-Г.

IV.

1 — То же.

V. В начале

1. οὐσιωνυμία. О сущем и о παράδειγμα.

2. ἐκφαντυρικάε θεωνυμία.

«Приказно» <?>. Четы, стр. 553.

VI. О жизни.

VII. σοφία, νους, λόγος, ἀληθεια, πίστις

VIII. О силе, спасении.

IX. Великое и малое <?>, тоже и иное, под. и неб., стояние, движение, равенство.

XIII. О совершен. и о едином.

А.Ф. Лосев

ИМЯСЛАВИЕ, ИЗЛОЖЕННОЕ В СИСТЕМЕ

I

Три основных слоя

1. Мистически-опытный и мифологический,
2. Философско-диалектический,
3. Научно-аналитический.

II

Мистически-опытный и мифологический

1. Форма данности бытия в конкретном человеческом сознании:
 - а) абсолютный апофатизм, +
 - + б) яснейшим образом и в разуме и ведении данное открытие; то и другое соединяется в
 - с) символизм и мистическое богословие;
 - д) отвержение — 1. агностицизма и
 2. рационализма.
2. Бытие, рассмотренное по своему содержанию:
 - а) Учение о пресв. Троице и Софии;
 - б) Учение о тварности мира, — абсолютное дифизитство;
 - +
 - с) Имя Божие — то, что действует между Богом и миром (из Свящ. Писания и богослужения):
 1. Имя Божие — свет Божественного Существа,
 2. Имя Божие — сила Божественного Существа,

3. Имя Божие — великая цель всех стремлений живого мира, предел.
3. Христианская жизнь, вытекающая из этих учений о форме данности и содержании Божественного бытия.
- a) Знание и чувство всегдашнего и вездесущего присутствия Бога в мире;
 - b) особое присутствие Его в некоторых условиях:
 - 1. храм и совершение таинства,
 - 2. молитва и умное делание.

III

Философско-диалектический

1. Задачи и определение диалектики.
- a) Необходимые предпосылки:
 - 1. Сущность есть в явлении —
 - α. интуитивизм и
 - β. объективизм.
 - 2. Бытие есть жизнь интуитивно-самопрозрачной мысли (смысл, идеи), данной как объективное обстояние.
 - 3. Бытие = идея, мысль, слово.
 - b) Конкретные понятия диалектики:
 - 1. Миф и эйдос,
 - 2. Единое, иное, многое.
 - 3. Триада и софийность.
 - c) Диалектика и апофатика.
 - d) Определение диалектики. [Онтология как учение о жизни интуитивносамопрозрачной мысли (слово, идеи), данной как объективное обстояние и определяющей себя самое через себя самое].
2. Конкретное приложение диалектики.
- a) Учение о пресв. Троице и Софии, Премудрости Божией (диалектика триипостасности).
 - b) Учение о новом самоопределении Божества — в «ином», или о сотворении и жизни мира.
 - 1. Разная степень «иноного»,
 - 2. Энергия Божия и ее проявления,
 - 3. Виды энергий Божиих.
 - c) Диалектическое место Имени Божия в системе бытия.
 - 1. Равнозначность энергий,
 - 2. Разная проявленность,
 - 3. Царство, Сила, Слава и Имя.
3. Критика не-диалектической философии.

Научно-аналитический

1. Миф, эйдос и логос.
2. Три стороны в Имени с точки зрения логоса:
 - а) формальнологическая (научно-аналитическая) конструкция диалектической природы Имени, или антиномика имяславия;
 - б) формально-логическая (научно-аналитическая) конструкция статически-идеальной природы Имени, или феноменология имяславия;
 - с) формально-логическая конструкция; формально-логической природы Имени, или математика в имяславии.
3. Антиномика.
 - а) Диалектика, антиномика и жизнь.
 - б) Антиномия, противоречие и цельность смысла.
 - с) Два рода антиномий в имяславии:
 1. антиномии сущности и энергии,
 2. антиномии энергии и твари.
 - д) Антиномии сущности и теории:
 1. Антиномия отделимости и неотделимости.
 2. Антиномия раздельности и нераздельности.
 3. Антиномия познаваемости и непознаваемости.
 - е) Антиномия энергии и твари.
 1. Антиномия Бога и мира (общая).
 2. Антиномия свободы и необходимости.
 3. Антиномия добра и зла.
4. Феноменология.
 - а) Основные понятия учения о множествах на службе имяславия –
 1. Множество и сумма,
 2. элемент и часть,
 3. мощность,
 4. тип,
 5. алеф,
 6. бесконечное множество,
 7. актуальная бесконечность.
 - в) Основные теоремы учения о множествах на службе у имяславия.
 1. Теоремы об увеличении и уменьшении бесконечного множества.
 2. Эквивалентность множества своей правильной части.
5. Математика.

1. О сущности имяславия.
2. Школа имяславия.
3. Имяславие, изложенное в системе.
4. Учение об Имени Божиим в Ветхом и Новом Завете.
5. Учение об Имени Божиим в восточной патристике.
6. Три великих спора [иконопочитание, учение о Свете Фаворском, имяславие].
7. Имяславие в философии, науке и жизни.
8. Имяславский спор и его литература.

А.Ф. Лосев

Школа имяславия

I

1. Современное популярное сознание не понимает ни школы религии, ни школы философии.
2. То и другое тонет в хаосе субъективных переживаний и ложно понимаемой свободы личности.
3. На самом деле, это — свобода мелкой личности в ущерб живому и цельному духу.
4. Имяславие есть как раз трудная и длительная школа и религии, и философии.

II

Мистически-опытный и мифологический план.

1. Форма данности бытия в конкретном человеческом сознании.
 - а) Абсолютный апофатизм.
 1. Плотин. V 5, 4—13. V 6; VI 9 [VI 7].
Платон. Рагм. XX.
 2. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. О божественных именах (хотя бы 1, 4).
 3. Григ<орий> Нисский.
 4. Максим Исповедник.
[Булгаков. Свет невечерний]
 - в) Откровение и свет.
 1. Платон и Плотин.
 2. Дионисий Ареопагит (напр., D.N. IV, 1; IV, 4)
 3. Григорий Нисский.
 4. Максим Исповедник.

5. Симеон Нов<ый> Богослов.
 6. Исихасты и Григ<орий> Палама.
- с) Символизм и мистическое богословие.
1. Платон и Плотин.
 2. Дионисий Ареопагит.
 3. Григ<орий> Нисск<ий>.
 4. Максим Испов<едник>.
 5. Симеон Но<вый> Богослов.
 6. Григ<орий> Палама.
 7. Новая мистика.

А.Ф. Лосев

Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому* <черновая рукопись>

Имя Божие — энергия сущности Божией.

- I. а) Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека.
- б) Имя Божие есть всемогущая Сила существа Божия, действующая в конечном существе мира и человека.
- с) Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу.
- д) Итак, Имя Божие есть Свет и Совершенство Бога, действующие в конечном естестве, или энергия сущности Божией.

Имя Божие неотделимо от существа Божия и потому сам Бог.

- II. а) В Боге нет различия между частью и целым, свойством и сущностью, действием и действующим, и
- б) потому Свет Божий неотделим от существа Божия, Сила Божия неотделима от существа Божия, Совершенство Божие неотделимо от существа Божия;
- с) след., энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог, и Имя Божие неотделимо от существа Божия и есть сам Бог.

Имена Божии — таинственные символы реального действия Бога.

* Заглавие условное. — А. Т.-Г.

- III. а) Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам — не имя <сущность — надписано карандашом над словом «имя» — вставка отца Иринея> Бог выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского;
- б) след., имя Божие есть такое явление <слово «откровение» о. Иринеем надписано карандашом над словом «явление»> миру и человеку сущности Божией, в котором Она, оставаясь неизменюемой и непостижимой, все-таки принимает доступные человеческому уму формы видимого мира.
- в) перед пунктом «с» на поле стоит карандашом знак? Значит, имена Божии таят в себе символическую природу: они в конечной форме говорят о бесконечной сущности Божией. Имена суть живые символы являющегося Бога, т. е. суть сам Бог в своем явлении твари.
- г) Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от существа <Над последним словом вставка карандашом «непостижимого»> Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они отделимы <слово «отделимы» зачеркнуто карандашом и над ним карандашом надписано: «разумеваемы верою»>, поскольку Бог не доступен нам в своей сущности, будучи доступен в своих именах <«будучи доступен» зачеркнуто карандашом и над ним тоже карандашом надписано о. Иринеем: «вскрываясь однако в»>, не надо только забывать, что имена одновременно все-таки несут на себе энергию сущности, почему и суть не иные какие, но имена Божии. <Со слов «не надо только забывать» и до конца зачеркнуто карандашом»>.

Имя Божие не есть имязвучие.

- IV. а) Имя Божие, поэтому, не есть «только» имя, т. е. звук или переживание звука. Звук и переживание звука становятся носителями Имени Божия не потому, что они именно звук и переживание звука (в этом они сродны со всеми прочими звуками у человека и животных), но потому, что в них присутствует сам Бог в своем явлении.
- б) Поэтому самые звуки как носители энергии Божией <Под словом «звуки» подписано карандашом о. Иринеем: «имязвучия и их начертание»> поклоняемы наряду с иконами, мощами, св. Крестом и пр. предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека; сущность же имени то, в силу чего звук

является носителем имен <«Божия» — вставлено карандашом о. Иринеем>, есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного <Последнее слово зачеркнуто карандашом и вместо него написано о. Иринеем «боголепного»> поклонения и служения.

Имя Божие — место встречи Бога и человец. действ.

V. а) Именем Божиим очищаемся и спасаемся от грехов, именем Божиим совершаются таинства, именем Божиим действительна вся Церковь, как место нашего спасения.

б) Именование не есть сила сама по себе, поскольку имеется в виду имязвучие <Над этим словом карандашом надписано о. Иринеем «обычное»> или имяначертание; но <Вставлено карандашом о. Иринеем «поскольку ум не обращен к Богу».> постольку оно и не есть настоящее и истинное именование.

в) Но поскольку <Вставлено после этих слов «ум человека обращен к Богу».> именование действительно и <«и» вставлено карандашом.> постольку оно творится на активной вере и искренней преданности Богу; след., таинства и чудеса творятся Именем, но с действенностью Имени всегда связана субъективная и активная вера именуемого.

д) Отсюда, хотя само по себе имя Божие есть сам Бог и потому однопriродно, произносимое человеком и действительное в человеке имя Божие двуприродно, поскольку участвует тут и активность человека; произносимое имя — арена встречи божественных и человеческих энергий. Однако энергийная активность человека сводится лишь к принятию в свою душу божественных действий, но действует в таинстве и чуде сам Бог в особых именах и только он, а человек делается только сосудом Имени Божия.

VI. <На этом рукопись обрывается>*

* В тексте тезисов, напечатанных в изд. «Контекст-90» (М., 1990), есть различия с данной публикацией, т. е. черновая рукопись правилась еще раз.

**Доклад об Имени Божиим
и об умной молитве**
27 февраля 1925 г.**

1. Меня не интересует ни историческая, ни каноническая, ни церковно-общественная сторона, но только лишь догматическая.
2. Богословие и философия — осознание опыта, и потому об опыте имени.
3. а) Эйстетическая, идеальная сторона.
б) Энергическая, магическая.
в) Телеологическая.
4. Итак, имя Б. есть свет существа, сила и благодать. Имя есть энергия сущности. Выражение сущности в инобытии.
5. Чтобы это усвоить, необходимо отойти от обычного понимания. Так же, как и «Отец», «Сын», «Слава», «рече Бог», «рождение» и т. д.
6. Но и утвердившись на том, что Имя — мистической природы, необходимо дать и дальнейшее отграничение уже в сфере сверх-тварного имени.
7. а) Всякая вещь по смыслу иное, чем она сама. Сущность и смысл [сущность марксизма].
б) Раз смысл — иное, то он исходит из совершенно иной сферы. Природа его вне времени и пространства.
в) И в произносимом имени есть смысл, отдельный от звуков и переживаний.
8. а) Что же это за смысл и энергия?
б) Можно ли этот смысл и имя отнести к Богу (в молитве) и каково отношение имени Б. к Б.
9. Рационализм допускает только две возможности: а) или имя Б. отлично от Бога, тогда оно — не Бог,
б) или имя — Бог, тогда оно — только тождественно.
10. Рассмотрим первое. = Только отлично.
 1. Если только отлично, — тогда нет ни малейшей точки соприкосновения: сущность — сама по себе, имя — само по себе.
 2. Но тогда имя не есть выражение сущности. Однако всякое имя что-то выражает и кого-то называет? Что же и как?

* Заглавие предположительно. — (А. Т.-Г.)

3. Кроме Бога, есть только тварь. Значит, имена Б. суть имена тварей. И всякая молитва есть молитва к твари.

4. Эйлетическое значение — субъективная игра образами.

Магическое значение — замаскированное своеволие.

Телеологическое значение — пребывание в твари (кантианство, субъективный солипсизм).

Благослови, отче!

В имени омываюсь от грехов.

5. Значит, имя — не только отлично, оно еще и тождественно.

9. Рассмотрим второе = только тождественно.

I. Имя тождественно сущности = неотлично от нее = сущность есть сущность = нет никакого имени.

II. Сущность тождественна имени = и имя тождественно сущности = сущность ничем не отлична от имени = другими словами, имя есть имя, и никакой сущности, предмета, оно не имеет, ибо в противном случае оно чем-нибудь отличалось бы от сущности.

I. Сущность есть сущность и никакого имени в ней нет. Но имя = выражение. Следовательно, сущность никак себя не выражает. [Бог себя никак не открывает]. Но Бог, быть может, выражает сам Себя для Себя же.

Но: 1) тогда имя есть сам Бог.

2) однако имя-то отрицается.

Значит: Бог не может вступать во взаимоотношение с инобытием = Бог не имеет энергий = Бог не имеет никакого различия в себе = Бог не отличает ни себя от иного, ни одну свою энергию от другой.

3) Можно ли тогда сказать, что Бог — существует?

II. Имя есть имя и ни к какому предмету не относится. [сущность тождественна имени] = имя ничего не имеет = имя не есть имя есть = самостоятельный предмет и сущность, который, однако, ничего не выражает.

В молитве это — произнесение пустых звуков без отнесения их к Богу. Значит, оно должно быть отлично от сущности.

10. Итак, имя как энергия и выражение не может быть только отлично и только тождественно, но оно должно быть и отлично, и тождественно.

а) Это не рационализм, но мистическая диалектика. Антиномии и их синтез.

11) Имя Б. тождественно с сущностью по факту, т. е. у имени нет иного факта; и потому —

a) Имя Б<ожие> не отделимо от существа Божия и потому есть Сам Бог.

Но Имя Б<ожие> отлично, и отл<ично> по смыслу, по выражению; и потому

b) Имя Б. отлично от существа Божия, и потому Бог не есть Имя. Существо — неохватно, неименуемо, несообщимо, непознаваемо; имена — называемы, расчленяемы, сообщимы и т. д.

12. Поэтому имяславие требует

a) апофатизма,

b) учения о свете,

c) синтеза: энергийное становление света в бытии; мистический символ как объективная реальность.

13. Таково вполне четкое отношение Имени и Сущности.

Теперь об имени и твари.

14. Здесь также по рационализму —

a) или действует только Бог

b) или действует только человек.

15. Диалектика иначе:

a) В молитве действует Бог, и сама молитва есть произнесение звуков; но спасают не звуки, а сияющий в них свет и слава Имени Божия.

b) В молитве действует Бог, и сама молитва есть просто то или иное присутствие Бога в душе,

но человек — не механический результат Бож<ественных> энергий (пантеизм), а есть инобытие, свободно принимающее своими актами Бож<ественные> энергии.

c) И потому молитва не есть ни человеческая тварная энергия, ни Бож<ественная> сила, кот<орая> есть сама Бог, но это — арена встречи двух энергий, бож<ественной> и челов<еческой>, Божеств<енных> имен-энергий и челов<еческих> энергий-называний. Молитва — онтологическое слияние в одном Божественном Имени двух сущностей, божественной и человеческой.

d) Вот почему учение об умном делании всегда было и будет вековой опорой православия и имяславия.

О сущности и энергии (имени)

Доклад 20/XII-25 г.

I

1. Исходный пункт — факт общения твари с Богом. Как он возможен? Тут возможны три ответа —

1. Мистический,
2. Философский,
3. Научно-аналитический.

Мы займемся вторым.

2. Относительно философии надо помнить:

1. Она — полноправна, и права разума не должны быть ни на йоту нарушаемы.
2. Противоречие разума и веры возможно лишь при плохом разуме и при плохой вере; (фр. мат.: Если Бог, то как же зло? Если человек свободен, то как же Бог всем управляет?).
3. Разум не заменяет веры и без опыта он — нуль. С опытом он, однако, есть догмат.
3. Имея это в виду, мы и приступаем к решению вопроса: как возможно общение человека с Богом?

II

1. Самым основным и самым основным фактом религиозного опыта является — антитеза Божественной сущности и человеческого существа, твари.

а) Сущность Б. — непостижима, бесконечна, беспредельна, неохватна.

в) Тварь постижима, конечна, предельна, охватна и т.д.

Наш вопрос получает отсюда еще большую остроту, и получает такую форму: Бог и идея Бога (под «идеей» условимся понимать вообще все, что есть от Бога в твари: и имя, и знание, и благодать и т.д.).

2. Тут возможно несколько путей:

- а) Сущность не захватывается нашими идеями
- б) — захватывается.

3. По-видимому, надо выбрать второй путь.

- а) Если идея — только субъективна, тогда — 1. общение происходит с самим собою, 2. самообожествление, 3. нет выхода в объективность.
- б) Итак, идея принципиально объективна. Но кто скажет, что идея есть подлинная характеристика самого божества, подлинное его свойство, причем свойство познаваемое (хотя и особым путем).
- 4. Итак, мы приходим к различению в Боге сущности и идеи (энергия), и противопоставляем то и другое третьему — твари.
- 5. Стало быть: 1) сущность и энергия;
2) энергия и тварь.

III

Сущность и энергия.

- 1. Сущность, сущая сама по себе и ни от чего не отличная, не есть и сущность.
- а) Но она такой должна быть.
- б) Следовательно, первый момент в Боге — сверх-сущая сущность, та бездна света, которая уже мрак [Д. Ареоп.]
- с) Это радикальнейшее отрицание всех свойств, включая и бытие, абсолютный апофатизм. Хр. Чт. СПб., 1825. Ч. 20.

Dion. Areop. Myst. theol., IV гл. «О том, что Тот, Который по превосходству есть виновник всякой чувственной вещи. Сам не есть что-либо чувственное»: «Итак, я утверждаю, что Вина всяческих и превыше всего сущая, ни сущности, ни жизни, ни слова, ни разума не лишена, не есть она ни тело, ни образ, ни вид, ни качество, ни количество, не имеет ни тяжести, не находится она на месте, не есть видима, не имеет ни чувства, осязания, ниже сама ощущает, ниже подходит под ощущение, не допускает она ни беспорядка, ни возмущения, возбуждаемого страстями чувственными, не подвержена слабости и чувственным обстоятельствам, не имеет недостатка во свете, не терпит изменения, ни повреждения, ни разделения, ни лишения, ни излияния. Словом, она не есть все то, и не имеет ничего того, что чувственно существует».

V гл. «О том, что. Кто есть по превосходству Виновник всякой вещи разумеваемой. Сам не есть что-либо из вещей, разумом постигаемых»: «И опять, восходя, я говорю, что Бог не есть ни душа, ни дух, не имеет ни воображения, ни мнения, или ума, ни разумения, не есть ни слово, ни разумение. Не можно его изглаголать или умом постигнуть; не есть Он число, ни порядок, ни великое что или малое, ни равенство, ни первенство, ни подобие, ни неподобие; ниже стоит, ниже движется; не имеет покоя, ниже

силы, и Сам не есть сила или свет. Не живет, ниже есть жизнь; не есть ни сущность, ни вечность, ни время; не возможно к нему иметь прикосновения умственного, не есть Он знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни Божество, ни благость, ни такой дух, каковой мы понимаем; не есть сыновство, ни отцовство, ниже что-либо из таковых вещей, кои нам или кому-либо из существующих постижимы. Не суть что-либо из вещей не-существующих, ниже из существующих; ниже все то, что существует, познает Его так, как Он существует; ниже он Сам познает вещи так как они есть суть. Нет для Него ни слова, ни имени, ниже познания; не есть Он тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина. Нельзя о нем совершенно ни утверждать, ниже отринуть. И даже, когда о лицах, существующих чрез Него делаем мы положение или отрицание, то Его Самого ни определяем, ни отрицаем: посему Бог есть совершен, превыше всего определения, и есть единственная Вина всяческих и превосходство превыше всякого отрицания, существо, от всего совершенно отвлеченное и над всем превозвышенное».

Ер.1 (Хр. Чт. СПб., 1825, ч. 19): «Если кто, видев Бога, уразумел то, что видел, сие значит, не Его он видел, а что-нибудь из существующего и познаваемого. Сам Он, будучи выше ума и выше бытия, по тому самому, что не принадлежит к числу познаваемых и случайно существующих предметов, существует преимущественно и выше ума познается. И сие, в преимущественном смысле, совершенное неведение есть познание Того, Который выше всего познаваемого».

Ер. II (целиком):

«Каким образом Тот, Кто выше всех, выше и начала благости? Сие постигнешь, если под именем божественности и благости будешь разуметь самый предмет благообщительного и обожительного дара, и то неподражаемое подражание, через которое мы делаемся причастны божественности и благости, — подражание Тому, Который выше божественности и благости. Ибо, если сие служит началом божественности и благости тех, которые оным причастны, то Тот, Кто выше начала всякого начала, конечно, выше и т.н. божественности и благости, приемлемых за начало божественности и благости. Как неподражаемый и недостижимый, Он выше всякого подражания и достижения, и выше тех, которые подражают и достигают общения с ним».

Div. nom. I 1 (конец).

2. Однако остановиться на таком апофатизме совершенно невозможно. Это — не только агностицизм, но и атеизм. Это отри-

цание откровения, богоявления, не говоря уже о Церкви, о таинстве и молитве.

3. Итак, необходимо, чтобы она, эта сверх-сущая бездна, как-то и существовала. Она есть, имеет границу, есть величина, становление.

а) Это хорошо понимают математики. Дифференциал, интеграл.

в) Это становление совершается в недрах сущности, не переходя в инобытие.

с) Это — инобытие смысла, а не факта. Энергия.

д) Т. обр.: 1. Энергия неотделима от существа Божия и потому есть сам Бог, 2. Но энергия сущности отличается от самой сущности, и потому сам Бог не есть его энергия, сама сущность не есть энергия сущности.

е) Энергия — свет существа Божия.

4. Эта основная антиномия, в более подробном изложении, является принципом объяснения вообще всех отношений между сущностью и энергией. 1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность — чистое отрицание, энергия — чистое, раздельное утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия — конечна, множественна, имеет очертание и вид. И т.д. Dion. Areop. Divin. Nom. IV 1; IV 4. Hier. eccl. I 1.

5. Получается антиномия сущности и энергии, которой можно овладевать тем трояким способом, о котором я говорил выше.

а) Мистически — умное восхождение к первому Свету, умная молитва твари к Божеству через отдельные энергии.

в) Философски — диалектика символа. Не агностицизм и не рационализм.

с) Научно-аналитически — и пр. всего математически (понятия бесконечности и конечности, целого и части, мнимости, действительности, иррациональности).

д) Эти антиномии великолепно вскрыты у Дионисия Ареопагита.

Myst theol. (Хр. Чт. СПб., 1825. Ч. 20).

Гл. I. «Что есть божественный мрак?»; «Троица пресущественная и пребожественная и преблагая, христианского богомудрия начальница, направила нас к пренебодоведомой и пресветлой и верховнейшей высоте таинственных глаголов, где простые и отрешенные и неизменяемые таинства богословия открываются в пресветлом тайнопоучающего молчания мраке, который в глубочайшей своей тьме праявнейшим образом сияет, и во всесовершенной неприкосновенности и невидимости преизящнейшими сияниями преисполняет слепотствующих умы. Таковы да

будут мои моления! А ты, возлюбленный Тимофей, в тщательном стремлении к таинственным созерцаниям, оставь и чувства, и умственные действия, и сущее, и не-сущее, дабы недоведомым образом вознести тебе по возможности к единению с Тем, Который есть выше всякой сущности и знания, поелику токмо посредством свободного и отрешенного и чистого отвлечения себя самого от всех вещей, ты можешь возвестись к преестественному оному лучу божественного мрака, все отложив и от всего освободившись».

Далее: 1. Лучи мрака. 2. Бог выше всех лишений, отрицания и утверждения. 3. «Богословие и весьма обильно и весьма скудно, и Евангелие весьма пространно и велико, и вкупе кратко». «И тогда-то (т.е. после отрешения) ум, освободившись от всего видимого и видящего, вступает во мрак непостижимости, по истине таинственный, в коем находясь исключает все познавательные действия и т. обр. пребывает во всесовершенно неприкосновенном и невидимом, сам весь не существуя ни для кого, ни для себя, ни для другого, но существуя единственно для Того, Который есть превыше всего, упразднив всякое познание, соединяется превосходнейшею частью души своей с совершенно-непостижимым и тем самым, что ничего не познает, приобретает знание превыше ума».

Гл. II. «Каким образом должно и соединиться и восхвалить песньми Виновика всяческих, Который есть превыше всего?»:

«Я желаю пребывать в сем просветленном мраке и посредством невидения и неведения видеть и познавать то, что существует выше видения и познания — самую сею необходимостью и непостижимостью. Ибо сие-то значит истинно видеть и познавать и Пресущественного преестественно восхвалять, посредством отрешения от всего существующего, по подобию ваятелей, которые, самородную статую обтесывая, отделяют от нее все те наросты, кои, находясь на ней, препятствовали ясным образом видеть сокровенное ее изображение, и очищением только настоящую истинную ее красоту обнаруживают. Надлежит же, по моему мнению, отрешения совершенно предпочесть положениям. Поелику сии мы полагаем, начиная от самых первых и чрез посредствующие нисходя даже до самых последних, — все отвлекаем, дабы ясным образом познать оную недоведомость, утаивающуюся от всего в вещах познаваемого, и дабы созерцать этот преестественный мрак, который от всякого света в вещах находящегося открывается».

Гл. III. «Какие суть утвердительные и какие отрицательные богословские выражения?»: «...Чем более устремляюсь я к выс-

шему, тем более в созерцании умственных вещей слово мое сокращается. Подобно как и теперь, когда вступаю во мрак оный, всякий ум превосходящий, не краткоречие токмо, но и совершенное молчание и недоведение обретаю. Там [т.е. в др. соч.] речь моя, нисходя от самого высшего к низшему, по мере нисхождения соответственно расширялась; а теперь, восходя от низших вещей к высочайшему, по мере восхождения, совершенно соделается безгласною и вся, наконец, соединится с Неизглаголанным».

Ер. V (целиком): «Божественный мрак есть тот неприступный свет, в котором, по словам писания (1 Тим. 6, 16) живет Бог. И поелику он от чрезвычайного сияния невидим и от избытка пресущественного света неприступен, то пребывает в нем только Тот, кто достоин знать и видеть Бога, и истинно пребывая в Нем, выше видения и познания чрез еще самое невидение и незнание познает то, что Он выше всего чувственного и умного, и вызывает с Пророком: чудно для меня ведение твое, высоко, не постигаю его (Псалт. 138, 6). Так, конечно, божественный Павел познал Бога, когда познал, что Он — выше всякого понятия и разумения; посему и называет пути Его неисследимыми, Его дары неизреченными (Рим. 9,33), и мир Его превышающим всякий ум (Фил. 4,7), поелику он обрел Того, Который выше всего, и выше понятия уразумел, что Он — выше всего будучи Творец всяческих».

6. В свете этих энергий исходит понятие Бога.

- а) Только тут мы различаем Сущность, энергию, тварь, и только тут говорим в деталях о том, о другом и о третьем.
- в) Так, прежде всего, тут мы различаем Лица пресв. Троицы, Имя Божие, Софию, Премудрость Божию.
- с) К Св. Троице — также тот троичный подход.
- д) Философски-диалектически тут — отвлеченная конструкция смысла, которая не говорит ни об Отце, ни о Сыне, ни о Св. Духе, ни даже о Боге. [Сверхсущее единство, идеальная осмысленность и становление смысла, рождение, Слово, исхождение]. Но — не Бог.

11 ТЕЗИСОВ О СОФИИ, ЦЕРКВИ, ИМЕНИ*

1. О наиболее принципиальной стороне.
2. Чтобы это понятие стало ясным, необходимо предварительное учение о Софии.
3. София не есть ни Богородица, ни Ангел. Это — самостоятельное начало в Божественном бытии.
 - a) Вспомним наше учение о Троице.
 - b) Троиственный Смысл предполагает некую природу или факт, на чем он осуществляется.
Иное, где Бог царствует вечно и неизменно.
Тело и субстанция смысла, мощь его.
Это и есть София.
 - c) Притчи Сол. VIII,
22: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони».
23: «От века я помазана, от начала, прежде бытия земли».
30: «Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время».
31: «Веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими».
 - d) Надо ясно представлять себе положение Софии между Богом и миром.
 1. Прежде всего София — не тварь, не мир, не мировая душа. Она до всего этого. Она есть тело Божие.
 2. Но значит ли, что София есть Бог? Нет, она не Бог, но — в ней нет ничего, кроме Бога. Это — осуществленный и реально живущий Бог.
 3. Это именно не четвертая ипостась. Это четвертое начало и ипостась, но — не единосущная Трем Лицам.
4. Усвоивши это, мы можем приблизиться и к пониманию Церкви.
 - a) Общий принцип: мир и человек — повторение Бога в окружающей его среде, во тьме.
 1. Может мысль не полное повторение — тогда — человек, в котором мы находим искаженное повторение тайны Божества.
 1. Сила, движущая миром.
 2. Законы мира.

* Заглавие условное. — А.Т.-Г.

3. Жизнь и движение, становление законов.
4. Тело и факт, ставшее законов.
2. Но вот целиком воплощается Божество в мире.

Три Лица	{	<ol style="list-style-type: none"> 1. Сила, не только движущая миром, но и спасающая его. 2. Богочеловек Христос. 3. Благодать Духа Святого.
София	{	<ol style="list-style-type: none"> a) Богородица. b) Невеста Агнца. c) Церковь.
3. Таким образом, церковь есть тело Божие, воплощенное в земной жизни, или тело Христово.
4. Теперь должна стать понятной связь Софии с Богородицей и все таинство выражения о Христе и Церкви как небесном женихе и невесте.
5. Тексты.
 1. Римл. 12, 4-8: единство всех в одном теле, и различие всех.
 2. I Коринф. 6, 15-20: соединяющийся в теле с Господом соединяется и в единый Дух.
 3. 12, 12-31:
 - a) единство и множество.
 - b) Все нужны, несмотря на слабость; даже менее благородные нужнее.
 - c) Один член заботится о другом.
 - d) Тело Его — полнота (πλήρωμα), наполняющего все во всем.
4. Ефес. 1, 22-33:

Активное понимание: Церковь восполняет Христа (Златоуст, Феофилакт).

Пассивное: Христос исполняет Церковь.

Для нас — и то, и это.
5. Ефес. 4, 4-16:
 - a) Апостолы — для созидания Тела Христова (12).
 - b) Любовь (16) и
 - c) Христос — глава и Спаситель тела.
6. 4, 25: бытие членами обязывает (?) к благочестию и чистоте.
7. 5, 22-23: небесный брак Христа и Церкви: дающего святость и воспринимающего ее.
8. Колосс. 1, 18-29: Христос — глава Церкви, в Нем поэтому всякая полнота. Примирение в теле Плоти Его.
9. Колосс. 2, 18-19: держаться главы, от которой все тело.

10. 3, 14-15: Быть в теле — облечься в Любовь.

6. Разумируя все это, можно сказать:

1. Церковь не есть ни собрание верующих, ни храм, ни общество, ни авторитет, ни приход, ни учреждение, ни свод религиозных законов и правил. Церковь не есть ни епископ, ни священник, ни синод, ни даже собор. Все это — проявления церкви.

2. Церковь есть Тело Христово.

Или: церковь есть тело Божие, София, воплощенное и действующее в тварном бытии.

Или: церковь есть тело Божие, воплощенное и действующее в тварном бытии, или тело Христово, данное как организм истины и любви, или истина и любовь как организм.

Или: Церковь есть тело Христово, то есть истина и любовь как организм, где каждый член несет на себе энергию целого, и где все таким образом преисполняется энергиями Божиими. А уже потом — прочее все.

7. Если говорить об этом всем, надо говорить. Собрание во имя Иисуса Христа, таинство — именем.

8. Имя — есть энергия Божия, мистическая церковь. То, что мы знаем о Боге. Неотделимо от существа Божия, но отлично от Него.

9. Таинство есть осуществление Церкви, или действие Софии о Имени Иисус-Христове.

Несть иного Имени

В Имени Его осмыслись

Именем запечатал бездну

И сия есть заповедь Его

Явил Имя Твое <?>, чтобы любовь была.

10. Поэтому там, где нет Имени, есть техника и сатанизм.

11. Диалектика таинства: действую Я и не-Я. Спасая себя Я и не-Я.

А.Ф. Лосев

Анализ религиозного сознания*

1. Анализ религиозного сознания.

а) Религия есть устройство целой жизни.

* Заглавие предположительно, по первому тезису. Возможно, 1923 г. — А.Т.-Г.

- в) Религия есть система мистических энергий.
 - с) Религия есть система взаимодействия человеческой и божественной энергий (просветление плоти и осмысление инстинкта).
2. Уже эта примитивно обрисованная атмосфера религиозной жизни ведет совершенно опытным путем к установке трех фундаментальных категорий православно-христианского богословия.
- 1) Сущность, существо Божие, 2) энергия сущности Божией, 3) тварь, просветляющаяся под действием Божественной энергии.
3. Рассмотрим отношение между этими понятиями.

I. Сущность и энергия сущности.

1. Сущность непознаваема и непостижима, не имеет очертания, о ней ничего сказать нельзя, ни что она существует, ни обратно. Энергия — постижима, расчленима, созерцаема и именуема; она — идея предмета.
2. Сущность непостижима. Энергия выражает сущность; она символ предмета.
3. Таким образом, энергии сущности — и 1) бесконечны, ибо выражают бесконечную сущность божества, и 2) конечны, ибо выражают бесконечное в конечной и разумно ухватываемой форме. [Кантор об актуальной бесконечности].
4. Примеры: а) треугольник: 1) части 2) части целого
в) живой организм 3) целое частей,
с) Божество. 4) абсолютное единство.
5. Ясно, что Существо и Энергия взаимно требуют друг друга.
6. Ясно, что энергия сущности не отделима от самой сущности; энергия сущности и есть сама сущность.
7. С другой стороны, энергия сущности отлична от самой сущности.
8. Итак: 1. Сущность непознаваема. Энергия постижима, = идея.
2. Сущность неохватываема, энергия — охватываема и есть символ.
3. Энергия а) бесконечна и конечна,
в) взаимно определяется с сущностью,
с) не отделима от сущности, хотя и отличается от нее.

II. Энергия сущности Божественной и тварное бытие.

1. Энергия сущности, которая есть Сам Бог, конечно, несет на себе все свойства Божии. Вернее, свойства и суть энергии.

- Это полнота бытия. Тварь же по существу своему есть Ничто. «Ничто — привилегия твари» (Булгаков). Творение из ничего.
2. Но если тварь — ничто, а всякое «что» есть уже божественное, то что же такое конкретный мир вещей?
 3. а) В мире нет ничего не божественного, но с другой стороны, по основному христианскому сознанию б) мир не есть Бог ни в каком случае. Эти две истины непреложны. Это аксиома христианского сознания.
 4. Вдумываясь в эту антиномию, мы видим, что мир, от неодушевленного предмета до человека, есть как бы лестница разных степеней божественности. Тут сходство и различие с язычеством.
 5. Итак, 1) Бог в своей Сущности и в своей энергии несоизмерим с миром, тут — непроходимая бездна;
2) мир же есть соединение божественных энергий, божественного образа с ничто (идея и меон), ввиду чего мир — разные степени идеальных энергий Божества, т.е. разные степени божественности.
3) Т.е. в мире нет ничего, кроме Божественных энергий, но мир не Бог. Дифизитство и теизм.
4) Т. обр., задача мира — отпечатлеть на себе образ Божий и подчиниться организации через божеств~~ен~~ные энергий, ибо у мира, как такового, и нет никаких собств. энергий, кроме божественных. Только грех и забвение своего происхождения может внушить человеку веру в свои собственные, отдельные от Бога силы.
 6. Резюме: 1) только энергия и суть истинно сущее,
2) тварь есть ничто и потому не сущее,
3) реальный мир поэтому есть разная степень проникнутости «ничто» божественными энергиями, разная степень божественности.
4) Поэтому в мире нет ничего, кроме Божественных энергий, но мир, как из ничто, не есть Бог и никогда им не станет.
 4. Однако во всем этом анализе еще одна сторона остается незатронутой.
 1. Мы говорим об организации мира Божественными энергиями, как будто бы мир был совокупностью неодушевленных, внешних предметов.
 2. Однако главное это — жизнь и, в частности, человек, ибо только о нем сказано, что он — по образу и по подобию Божию создан.

3. Что же такое жизнь? Жизнь есть прежде всего самоощущение, — некое бытие, внутренне переживающее себя самого, бытие-для-себя.

Жизнь есть организация бытия Божественными энергиями изнутри. Жизнь есть ощущение Божественных энергий в их внутренней сущности; это — ощущение себя самого как просветленного Божественными энергиями.

4. Но мало и этого. Сказать так, значит, признать себя пассивным орудием Бож^ественных энергий, т.е. уподобиться неодушевленной вещи.

Необх^одимо признать, что в жизненном организме и, на-иб^олее всего, в человеке есть самостоятельная воля и энергия, энергия, присущая только человеку и больше никому, и что в то же время вся эта тварная энергия есть только стремление уничтожить свою, отъединенную энергию и отождествить ее с Божественной.

5. Т. обр., самоощутительная энергия человека стремится, в рел^игиозной жизни, так организовать чело^веческое существо, чтобы последнее было воистину по образу и подобию Божию, чтобы самоорганизующая и самоощущающаяся энергия человека слилась с энергиями Божественными.

6. Значит, надо искать еще одну категорию, которая бы выразила эту стихию живой энергии в отличие от внешней организации неодушевл^енных существ. Какова эта категория?

5. Заметим, раньше у нас было:

Сущность Б^ожия, энергия Б^ожественная и тварь ничто. Мы теперь должны (ввести) такое понятие, которое бы выражало внутреннее устремление и самопереживательное устроение твари Божественными энергиями.

- а) Что же есть такое у твари, что и находится в ее добровольном распоряжении, и есть энергия Божественная?

- б) У твари есть физич^еское тело. Выражает ли оно эту встречу и их отождествление? Выражает, но смутно и не целиком. Тело смертно, а какое же это приобщение к Бож^ественной энергии? Значит, не тело и никакая его функция.

- с) У человека есть душа. Выражает ли она? — Да, но тоже не целиком. Душа изменчива, волнуема страстями, а Бож^ественные энергии — вечны, пресветлы, неизменяемы. Значит, если и душа, то то в ней, что вечно, светло и неизменчиво.

d) Тогда — ум? Мир идей? Идея? — Да, в особенности, если мы будем понимать умный мир в античн<ом> и патристич<еском> смысле, как некое светлое духовное средоточие всего существа в ясном самосознании. Однако и понятие идеи еще недостаточно конкретно для выражения этой жизненной встречи двух энергий, которая и создает спасение человеку. — Конечно, образ Божий, энергия есть, как мы установили, всегда сам Бог, независимо от того, понимается ли он объективно, как проявление Божественного существа, или в функции устройства мира, или в функции энергии внутреннего самопросветления человека.

Но ум, *vous* идея, образ Божий в человеке есть все же нечто статическое, не выражающее этой динамической встречи двух энергий.

e) Поищем еще большей конкретности. Таково и есть понятие имени Божия.

6. Имя Божие и есть наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, божественной и чело<веческой>.

Иисусова молитва, состоящая в призывании Имени Иисуса, и есть то, что совмещает глубочайшую и наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу, и в то же время ее единственную цель — сделать человека сосудом имени, т.е. Бож<ественных> энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме Божественных энергий.

7. Значит, Имя Божие есть та энергия сущности Божией, которая дается человеку в функции активно-жизненного преображения его тварного существа.

8. Только теперь мы понимаем все это преклонение перед Именем Божиим и понимаем Златоуста:

«Имя Господа нашего Иисуса Христа, сходя в глубину сердца, смиряет дракона, владеющего помыслами, а душу спасает и животворит. Поэтому непрестанно сохраняйте в сердце Имя Господа Иисуса, чтобы сердце поглотило Господа, и Господь — сердце, и таким образом два стали едино».

9. В 1913 г. были отлучены от церкви афонские иноки, выставившие учение о том, что Имя Божие есть сам Бог.

Епископ Никон и Синодальное послание признали, что Имя Божие есть только звук. У Бога нет имени. Все имена смертны. Русское общество пассивно примкнуло, и церковные массы смолчали.

10. Теперь ставится последний вопрос нашему обществу и церкви: позитивизм или религия?

11. В самом деле, в имяславии сгущены все основные проблемы религии и философии.
 1. Если вы признаете, что Имя есть только звук, а не сам Бог, то вы не можете быть православными.
 2. Православие избегает двух крайностей — агностицизма и рационализма, и есть мистический символизм.
 3. Православие есть объективизм и гонит отъединенную, несоборную, субъективную личность.
 4. Православие — не абстрактная мораль, но мистика.
 5. Сказавши, что Имя не Бог, вы разрушаете один из этих устоев или все сразу.
 6. Наступила пора выбрать.

А.Ф. Лосев

Учение о мире, творении и твари и наука

1. Что такое научное знание?
 - а) Вместо диалектики — формальная логика, отвлеченное знание; отсутствие умного узрения.
 - б) И, значит, опыт — только чувственный; вм. мистики.
 - с) Наконец, вм. объективизма — субъективизм.
2. Природа — наполненная живыми силами и механизм;
Душа — живое начало и связка ощущений;
Бог — деизм и атеизм.
3. Вм. живого всматривания (небеса поведают славу Божию) наглое насилие — техника и культура.
4. Опустошенный и умерщвленный мир.
 1. Сначала умертвим природу
 2. Потом — Бога
 3. Потом человека и общество XIX в.
5. Основы воззрений науки:
 - а) Бесконечность и вечность мира
 1. Перенесение религиозных категорий на материю.
 2. Бесконечность — отказ от мысли.
 3. Истинный подход — неоднородность пространства.
 - б) Материя.
 1. Что такое — неизвестно.
 2. Разложение в силы и электричество.
 - с) Нет души.

1. Разговаривает с пустотой. Сумасшествие.
2. Никто ни за что не отвечает.
- d) Никаких согласований с Библией.

1. a) Конечность мира во времени и в пространстве.
b) Светлая сущность Адама.
c) Грехопадение и спасение.
2. Необходимость нового, особого вмешательства Бога в судьбы мира.
 1. Ветхий Адам и Новый Адам.
 - a) Ветхий Адам — иное и Бог только по благодати.
Новый Адам — иное, но Бог — по существу.
 - b) Ветхий Адам — должен был утверждать и удерживать только себя; он уже был в раю.
Новый Адам — спасает все человечество, ибо в нем мы уже находим утвержденного Бога во вне и образец уже преодолевшего тьму.
 2. Необходимость четкого определения естества Лус. Ор.
 - a) До Нестория — не вполне точно: общение, смешение, соединение.
 - b) Со времени Нестория (V в.) Христородица.
 1. Не Бог, но — орудие Божества. Совмещение двух естеств только временное и внешнее Воплощение — обитание Слова в человечестве.
 2. Собор 431 г. ефесский осудил Нестория. Всецелое соединение Слова Божия с человечеством.
 3. Евтихий — увлекся в противоположную сторону: не два, а одно естество; человеческое поглощено божеским и плоть Христова неединосущна нашей.
 4. Разбойничий собор 449 г.
Халкидонский собор 451 г. осудил Евтихия.
Два естества в одну ипостась.
Человеческая природа, исключая греха, единосущна нашей и по душе и по телу.
Два естества соединены
ἀσυγχιτῶς неслиянно,
ἀτρέπτῶς неизменно,
нераздельно (ἀδιαίρετος)
неразлучно (ἀχωρίστος)
 5. Последователи Евтихия в VII веке признали одну волю и одну деятельность.

Шестой собор 680 г. осуждает монофизитов

«Два исповедуем в Нем естественные желания или воли и два естественные действия (φυσικός): по две

воли исповедуем не противные между собою, а говорим, что человеческая воля покорена в нем была божественной и всеуправляющей воле Бога».

6. Самое полное изложение — Иоанн Дамаскин. «Точное изложение православно-христианской догматики»

[Догматики и Богородичные песни вечерние]

3. Пречудный образ Христа Спасителя является началом и образом всего нашего спасения.

Спасение:

- a) долг и чувств. [две воли, но покорись свету]
- b) Дух и тело [и в нас обитает Бог]
- c) Мы со Христом — одно тело
- d) Действует в нас Бог
- e) Вера и знание.

1. a) Пантеизм

b) Дуализм

c) Вместо этого —

- 1. антиномии Бога и мира.
- 2. Становление мира и Бога.
- 3. Свет и тьма.

2. Теперь — более подробно об отдельных сторонах мира.

a) Конечность времени и пространства.

1. Современное миропонимание:

- a) бескон. дурная, безгр.
- b) холод и тьма
- c) бессмысленное движение,
- d) Смерть и кладбище.

2. Вместо этого —

- a) определенность предмета мысли, и
- b) определенность предмета мысли во тьме, т.е. Конечность мира в пространстве.
- c) Но раз отрезки пространства — конечны, то, следовательно, и время для каждого отрезка пространства — конечно.

3. Мыслимость конечности — в современной науке. Пространство Эйнштейна.

Неодинаковое прохождение света.

Сущность чуда. Явление многим. <Карандаш.>

b) Первозданная сущность — Адам и Ева и грех.

- a) Ваунул душу живу в иное: (повторение Бога в ином).
Две субстанции, но имя одно и образ один.

b) 1. Бог созерцает себя

Адам созерцает и себя и Бога

2. Бог безгрешен и Адам безгрешен.
- с) Но — это иное; оно утверждено Богом; чтобы быть действительно по образу Божию, надо и утверждать себя самостоятельно, себя как себя.
- д) И вот тут грехопадение и Зло в мире. возможность не грешить и невозможность грешить <Карандаш.>
- е) Антиномии греха
1. Я творю грех — и чувствую, что кто-то иной, не Я.
 2. Я творю важное и нужное, но — оказывается не-важное и не-сущее (отсюда тоска и стеснение греха).
 3. В отношении к Богу:
 - а) Я сам творю, против Бога, но
 - б) и по воле Божией.И Бог во мне действует, и не Бог.
 За. Сладость и скорбь греха.
 <Вставка карандашом.>
 4. Антиномия закона и благодати.
 - а) Закон только для того, кто живет плотью мораль и мистика <Карандаш.> и греховной плотью. (он — свят).
 - б) Но кто умер для плоти, тому закон не нужен, хотя он и свят.

Рим. VII, 1-6.

Мораль и мистика.

<Весь левый столбец — карандашом>.

1. Обществ. и внешн. внутр. и созерц.
2. Долг и обязанность. Влечение и страсть.
3. Грех — ущерб и неудача. Грех — скверна и зараза духа.
4. Грех — отпадение от Бога. Грех — ущерб себе и другим (возмездие) <?>

Закон — пока человек жил для плоти. Но мы умерли.

7. Но закон вовсе не грех.

12. Закон свят, но мне не нужен.

15. Не я делаю, но грех

VIII, 1 сл. Христос освободил от закона.

5. Антиномия спасения.

Рим. VIII, 26-30 (предопределение одних ко спасению)

XI, 6 Если по благодати, то не по делам

(Вера без дел мертва есть)

с) Учение о спасении (восхождение от греха).

1. Общий вывод из предыдущего: Отбросить обычные разделения: долга и чувственность, потребность.

Я только приведу Пс. 118. <Подчеркнуто карандашом.>

2. Дух и тело — антитеза тоже отбрасывается.

1. Мы в Боге и Бог в нас

I Иоан. II, 24; III, 24;

IV, 12-13, 16;

V, 11-12.

II Иоан. I, 9.

Рим. VIII, 9-11. (Дух оживит вас)

2. Мы со Христом — одно тело

Римл. XII, 5. I Коринф. VI, 15-19. (901)

17.19.20. (храм Духа) и III, 16.17 (793)

3. Действует в нас Бог Ефес. II, 4-10 (8-10)

I Коринф. XII, 3. 13. 27. (822)

Галат. II, 19-20 (888) (живу не я, но Христос)

3. Вера и знание — антитеза отбрасывается,

Синтез — Любовь и благодатное познание.

(веруй и не понимай,

понимай и не веруй).

просить мудрости Иак. I, 5 (657)

мудрость, чиста, мирна и т.д. — III, 17 (668)

благодать и мир в познании

II Пет. 1, 2.3.5.6.8-11 (690)

-III, 1 (чистый Смысл) (697)

до конца III, 18.

преизбыток разумения Ефес. 1, 7.9.17 (902)

Все тщета ради знания. Филиппийц. III, 8.10 (930)

Колос. I, 6.9.10. (936)

Итак:

1. Конечность мира.

2. Бытие первозданного Адама.

3. Грехопадение и его антиномия.

4. Спасение и его антиномии.

1. Бог и мы

2. Долг и влечение

3. Вера и знание

Публикация и комментарий А.А. Тахо-Годи

Письмо к Н.М. Соловьеву

Староконюш. пер.
д. 5/7, кв. 48

18 Апреля 1921 г
1 Мая

Христос Воскресе!

Многоуважаемый Николай Михайлович,

Пишу Вам несколько десятков строк, желая, во 1-х, поздравить Вас с радостнейшим Христианским Праздником Светлого Христова Воскресения и пожелать Вам от воскресшего Христа Спасителя — мира, здоровья, спасения вечного и мудрой ревности в деле прославления Святейшего имени Господнего; во 2-х, пишу с целью поделиться с Вами некоторыми выдержками из одной духовной брошюрки, которую я нашел среди своих разных духовных книжек; брошюрка эта, автор которой неизвестен, издана была в С. Петербурге еще в 1867 г. В ней Имени Божию уделено много трогательных возношений... Брошюрка эта озаглавлена: «Моление Сладчайшему Господу Иисусу при исходе души из тела...»

Вот некоторые выдержки:

«Когда плотяное сердце мое, подвигнутое знакомыми гласами оплакивающих меня воспомянет связи мира — люблений человеческих, тогда, о Иисусе Мой, призри на немощь созданий Твоего, огради слух мой от звуков, во область мира обращающих; изгладь из памяти моей преходящее, и повели благому Хранителю моему немолчно твердить всесвятое Имя Твое: о, Иисусе Сладчайший! Не остави меня...»

«Когда запекшиеся уста мои будут усиливаться произнести сладчайшее Имя Твое, о Иисусе мой! Тогда предстани в помощь борющемуся со смертью, Заступниче!... Разреши язык, под рукою смерти цепенеющий, дабы в последнее почтил и прославил он Имя Твое: Иисусе Сладчайший! Иисусе Сыне Божий, спаси и помилуй меня!...»

«Когда последнее содрогание смерти расторгнет узы мои земные и разрешит душу из темницы тела моего... водрузи в ней светило — Имя Твое Всесвятное, дабы Им и Пречистых Твоих Таин причащением дориносима, она радостно востекла вслед Тебя, Бога и Спаса моего и Тобою протекла победно мытарства и лютые истязания...»

«Если многогрешная душа моя, изгнанница рая, лишится лицезрения Твоего Божественного..., я и в сени смертной не отпущу Тебя от сердца моего, Боже любви моей, Иисусе мой, Госпо-

ди, и там буду любить Тебя и там буду поклоняться Божеству Твоему, Твое Сладчайшее Имя, Иисусе, непрестанно произносить буду, рассекая Им, как молнией тьму сени смертной...»

«О, Господи, Господи! Изрекший благодатными устами Твоими: «просите и дастся вам, веруйте и не бойтесь», се предстою Тебя, Господи Иисусе, и в Имени Твоем ублажаю Тя... Ей, услыши мя, Господи, Именем Твоим Всесвятым умоляющего, яко Ты еси Бог наш, и Тебе славу, честь и благодарение воссылаю со Безначальным Твоим Отцем и Пресвятым, Благим и Животворящим Твоим Духом, во веки веков. Аминь...»

Не зная адреса Вашего, посылаю сии строки чрез двоюродного брата моего, прося его вручить Вам это письмо...

Желая Вам с семьей в добром здоровье и духовном утешении провести Святую Пасхальную Седмицу, — ожидаем Вас в начале Фоминой или, выражаясь математически точнее: не позднее среды 28 Апреля/11 Мая.

Уважающий Вас
Вл. Симанский.

В гостях у «Символа»

В сентябре 1995 г. мне довелось посетить в Медоне, под Парижем, редакцию журнала христианской культуры «Символ» и побеседовать с его главным редактором Александром Михайловичем Мосиным.

В России хорошо знают и любят этот журнал, выходящий во Франции с 1979 г. с периодичностью два раза в год. Он был создан А.М. Мосиным совместно с отцами-иезуитами при Парижской Славянской библиотеке. Сама же библиотека возникла еще в прошлом веке на основе личного собрания книг о. Ивана Гагарина, перешедшего в католичество, и вступившего в орден иезуитов. Замечу попутно, что свой 32-ой номер «Символ» специально посвятил памяти И.С. Гагарина, много сделавшего для русской культуры, о чем красноречиво свидетельствуют материалы номера.

Благодаря этому «отступнику» в Медоне на живописной теорритории маленького иезуитского монастыря существует добрый и гостеприимный уголок русской культуры — Центр Святого Георгия, где в церкви восточного обряда о. Андрей и сослужащий ему о. Игорь правят службу по православному чину, где в просторных залах библиотеки французы читают русскую книгу, где в иконописной мастерской о. Игоря стажируются молодые художники, приезжающие из России, где в редакционном помещении А.М. Мосин сам набирает оригинал-макет очередного номера «Символ».

А.М. Мосин рассказывает мне, что журнал с самого начала был задуман как диалог двух традиций — западной и восточной, что при этом журнал не занимается прозелитизмом, что сам он, главный редактор, был и остается православным. А.М. рассказал немного о себе, о том как в 20-летнем возрасте, будучи студентом филологического факультета МГУ крестился, начал ездить по монастырям, как был за это изгнан из университета, а затем и вовсе выдвинут из страны.

Он с любовью и почтением говорит об отцах, с которыми делает журнал, — о том, что они были единственные, кто поддерживал их с женой, когда они оказались во Франции, о том, как они много работают, как мужественно преодолевают тяготы

своей нынешней нелегкой жизни. Самому молодому из них, настоятелю о. Рене Маришало, 66 лет. А.М. каждого характеризует в превосходных тонах, говорит об о. Андрее Стерпене как о блистательном методисте преподавания русского как иностранного, об о. Франсуа Руло, докторе философии, как о большом специалисте по славянофилам и Чаадаеву, издателе Чаадаева и Соловьева по-французски...

Как правило, именно эти четверо садятся и обсуждают материалы каждого очередного номера. С самого начала они стали делать тематические номера, и при этом неважно, кто их главный герой — иезуит Гагарин, православные пустынножители, о. Павел Флоренский или протестантский теолог П. Тиллих. Важно, что все они интересны и нужны русскому культурному миру и служат взаимному прояснению позиций. Русская интеллигенция благодарна «Символу» за то, что в глухие годы духовного голода они были одними из тех, кто не давал свече погаснуть. Сейчас они переживают трудные времена. «Каждый номер как последний», — говорит Александр Михайлович, и я киваю: знакомая ситуация!

Наталия Скоробогатько

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «РУССКАЯ КУЛЬТУРА НА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПЕРЕКРЕСТКАХ»

Москва, 22 — 24 мая 1995 г.

*Российский межвузовский Центр
по русской философии и культуре*

Россия — изначально на перекрестке. Противостояния Запада и Востока (евразийская проблематика), с одной стороны, и Севера и Юга (путь «из варяг в греки») — с другой, создают ситуацию, когда множество различных (и даже взаимоисключающих) влияний оказываются для русской культуры в том или ином смысле важными и судьбоносными. В особенности, это

относится к межконфессиональной сфере. К тому же нынешнее массовое проникновение в Россию нетрадиционных для нее конфессий и сект усложняет и без того сложную религиозную ситуацию и создает множество трудноразрешимых проблем. Поэтому тема конференции, помимо очевидной общегуманитарной значимости, приобрела и злободневную направленность. Впрочем, Н.В. Скоробогатько, сопредседатель Оргкомитета, возразила надежду, что «вопросы сравнительного религиоведения не будут в центре». Совсем избежать обсуждения такого рода вопросов организаторам конференции не удалось, но все же тематика и направленность большинства докладов явно тяготела к иному кругу проблем. Так, о. Всеволод Чаплин говорил об опасности со стороны тех, кто в настоящее время стремится сделать нашу страну «тоталитарно религиозной в рамках того или иного учения». Эта ситуация порождена, по его мнению, огромным количеством людей, в религиозном отношении «не определившихся». И единственный выход — религиозное образование, просвещение, отказ от прозелитизма и духа конкисты, поиски согласия между различными религиозными организациями.

Примерно тот же круг проблем оказался в центре внимания о. Георгия Кочеткова. В его докладе «Русская культура и православие сегодня» подчеркивалось, что сейчас под подозрение берется самое главное в русской культуре — вселенская отзывчивость, стремление к свободе, любви, творчеству; появилась масса обскурантистских явлений, которые борются со всем этим. О. Георгий привел слова О.Э. Мандельштама о том, что всякий культурный человек ныне христианин и что перефразируя их, можно сказать, что в наше время всякий христианин — культурный человек.

«Те русские, которые стремятся в Церковь, чтобы воспроизвести лишь русское, предают православие, — считает о. Георгий. Православие — религия «всех народов», стоит заведомо выше всего национального. Поэтому попытка превращения православия в «национально-русскую религию» есть, в сущности, подражание иудаизму с характерным для него подчинением религиозного начала — началу этническому».

Кроме того, о. Георгий развивал свою любимую идею об «освящении» современного русского языка путем введения его в богослужение. В то же время он указал на необходимость

* Другим сопредседателем Оргкомитета конференции был игумен Иоанн Экономцев. Из-за большой занятости он не смог присутствовать на пленарном заседании и вместо себя прислал Валерия Шленова, обратившегося к участникам с приветственным словом от имени о. Иоанна и Отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, который о. Иоанн возглавляет.

изучения и церковнославянского языка. По словам о. Георгия, Церкви в наше время необходима открытость, которая «предполагает диалог». А без открытости «теряется не только свобода, но и вера».

Всеобщее внимание привлекло выступление на конференции известного итальянского культуролога, профессора **Витторио Страды**. Его доклад назывался «Христианство и плюрализм». В. Страда указал на очевидное противоречие между плюралистической ориентацией современной западной цивилизации и христианством с его «требованием абсолютности». По мнению итальянского слависта, христианский Запад был колыбелью теологического плюрализма, который «преододел, если не фактически, то в принципе, различие между ортодоксией и ересью», поскольку после возникновения протестантизма противопоставлялись уже не единая Церковь и маргинальные секты, а две Церкви (точнее, три, считая Восточную). Поэтому, заявил В. Страда, внеи даже антицерковный плюрализм имеет подспудно христианскую основу. Таким образом, считает он, плюрализм есть порождение христианства.

К сожалению, итальянский славист не упомянул о языческих корнях плюрализма, о том, что как раз именно язычество плюралистично по своей сути (достаточно вспомнить Пантеон). По словам В. Страды, «признание "другого" во всей его автономной идентичности для религии — огромная проблема», поскольку «каждая религия... опирается на веру в собственную универсальную истину», поэтому «пока нельзя и думать о чем-то большем, чем как о построенном на сотрудничестве сосуществовании конфессий и религий перед лицом стоящих перед миром проблем».

Выступление историка Церкви **Л.Л. Регельсона** было посвящено широкому кругу тем. По его словам, Русской Православной Церкви угрожает в настоящее время раскол, и любой другой Патриарх, кроме нынешнего, «эту ситуацию удержать бы не смог». С точки зрения Л. Регельсона, сейчас преобладают две крайности: с одной стороны, «реакционная утопия», с другой — «безбрежный синкретический модернизм». По мнению докладчика, вопросы, поставленные теософией и антропософией, требуют ответа. Докладчик также коснулся важной для православия проблемы соборности. С его точки зрения, соборность — это «славянофильская утопия», а хилиастическое учение — единственная возможность спасти христианство от «пессимизма». Л. Регельсон возложил вину за холокост на христиан и заявил, что «Новый Завет содержит мощные антисемитские мотивы». По его мнению, «Иисус как человек — еврей со специ-

фической еврейской ментальностью», и Он «растет вместе с нами... растет и сейчас», продолжая «постигать тайны Троицы». Кроме того, докладчик объявил, что «не понимает» тринитарного догмата.

Несмотря на целый «букет ересей», который предложил участникам конференции Л. Регельсон, нельзя сказать, что это выступление было неинтересным. Напротив, оно будоражило мысль, заставило взглянуть на общеизвестные истины по-новому и вызвало бурную реакцию зала.

Доклад **И.В. Лупандина**, проректора католического колледжа в Москве, «О стяжании благодати в православной и католической традиции» был посвящен «сравнению» католичества и православия, а также «обличению» последнего, причем в качестве главной «мишени» докладчик выбрал исихазм.

Вопросы, связанные с проблемой межконфессиональных взаимоотношений в прошлом и настоящем, были затронуты в докладах **А.И. Абрамова**, **В.Е. Доли** (Львов) и **И. Захары** (Львов).

Известный религиозный публицист **А.И. Кырлежев** в своем выступлении «Православие на Западе и на Востоке» подчеркнул, что на Западе есть немало людей, конгениальных православному восточному типу, но проблема «западных православных», по его словам, — беспочвенность. Они становятся «отщепенцами в своей собственной культуре», а в России, считает А. Кырлежев, наоборот, «так много почвы, что трудно дышать».

Н.В. Шабуров, руководитель Центра по сравнительному изучению мировых религий в РГТУ, выступил с докладом «Русская Православная Церковь и проблема культуры», в котором отметил, что взаимопроникновение религии и культуры не всегда идет на пользу обеим. Слова Христа о заботах, сказанные им в Нагорной проповеди (Мф. 6, 25-34), которые предпочитают трактовать метафизически, следует понимать буквально. Творцы культуры действуют прямо противоположно словам Господа об уподоблении птицам небесным и лилиям полевым. Православие, вероятно, наиболее культурная из христианских конфессий, и парадоксальным образом современный православный интегризм коренится в его перенасыщенности культурой. «Представляется, — заключил докладчик, — что борьба с неообновленчеством, в частности, с экспериментами по переводу богослужения на современный русский язык, коренится не в религиозном консерватизме, а в культурном».

Доклад **Е.М. Верещагина** «"Уединенные собеседования" М.Бубера и Г.У. Бальтазара как образец иудео-христианского диалога» был одним из самых интересных на конференции. Докладчик продемонстрировал глубокое знание предмета и серьез-

ный научный подход к теме. Любопытно, что среди зачинателей иудео-христианского диалога был назван Кирилл Философ, дискутировавший о Писании и иконах с хазарскими иудеями, которые присвоили ему звание Мудреца (знатока Торы), хотя и не согласились признать Иисуса Богом.

Доклад **В.В. Солодовникова** «Евангельско-баптистское движение и его ангажированность и интеграция в русскую культуру» был посвящен обоснованию идеи, согласно которой баптизм отнюдь не чужд русской культуре, что его большой заслугой является евангелизация русской культуры. Докладчик указал также на вклад баптизма в формирование трезвеннической культуры русского быта. Он подчеркнул, что «если бы русские люди не пили», то «освободился бы потенциал, интеллектуальный и, прошу прощения, физический».

Е.Б. Рашковский выступил с докладом «К осмыслению цивилизационно-культурной специфики России». Вопреки концепциям и помыслам многих приверженцев цивилизационно-романтических теорий, исходивших из идеи строгой структурной и стилистической выдержанности русской цивилизации (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, евразийцы, Л.Н. Гумилев), Россия с допетровских времен несет в своем облике черты некоей цивилизационной неопределенности. Россия — не одна из нормативно определяемых локальных цивилизаций, пусть даже с особыми сверх-локальными притязаниями, но, воистину, некий межцивилизационный континентальный океан. Здесь-то и надобно искать основы ее содержательного и структурного своеобразия. И такова — как показывает опыт веков — не досадная аномалия ее развития, но, скорее, ее парадоксальная — «встроенная» — цивилизационная характеристика. Ее необщий «аршин», который, тем не менее, требует теоретического к себе подхода. Историческая специфика России — безусловный и неотступный укор догматизму цивилизационных теорий.

Из доклада **В.И. Корнева** «Российская цивилизация и религия» можно было узнать, что «Логос — это трехмерное пространство», а наиболее важные события в истории человечества происходят с интервалом в семь веков. Так, Авраам жил в 19 в. до н.э., Моисей — в 13 в. до н.э., Будда — в 7 в. до н.э., а Христос — в нулевом. Жаль только, что докладчик не уточнил, когда именно приходил Христос: в нулевом веке *до* н.э. или *после*.

А.В. Журавский выступил с докладом «Образ ислама в христианской традиции», а **М.Ю. Рошин** — с докладом «Старообрядчество и его значение для современной русской культуры».

На этом пленарное заседание закончилось, и участники конференции разделились на секции: первая — «Русская культу-

ра и мировые религии» (руководитель **Л.В. Поляков**); вторая — «Русская культура и православие» (руководитель **А.Т. Казарян**); третья — «Тема латинства и католицизма в русской философии» (руководитель **В.А. Никитин**). Автору этих строк удалось побывать лишь на заседаниях второй секции и на одном заседании третьей (в последний день работы конференции произошло объединение православной и католической секций).

В.А. Капитончук в своем докладе «Православное цельное знание и современные проблемы России» попытался свести все проблемы нашей страны и всего мира к тринитарной проблематике.

Е.М. Целма (Рига) выступила с докладом «Теургическое беспокойство русской философии (конец XIX — I пол. XX века)». По ее мнению, общение с Богом возможно, но не через смирение и страх, а лишь через обретение человеком «активной» веры. Однако, по словам докладчицы, не всегда удается отделить «положительную свободу от отрицательной», и в этом опасность такого пути.

Доклад **М.С. Киселевой** (Москва) «Освоение смерти в православной культуре Древней Руси» был посвящен первым русским святым — Борису и Глебу. Они, по словам докладчицы, продемонстрировали новый христианский способ понимания смерти. Если в русском язычестве жизнь и смерть резко противопоставлялись, то подвиг свв. Бориса и Глеба утверждал христианское учение о вечной жизни не теоретически, а практически, действительно.

В докладе **И.Ю. Данилова** (СПб.) «Онтологические основания поэтики Достоевского и антиправославие» была сделана попытка радикального пересмотра классической концепции М.М. Бахтина, которая, с точки зрения докладчика, «философски абсолютно неубедительна». Этот доклад вызвал резкие возражения присутствующих.

Большой интерес вызвал доклад **Т.В. Шитцовой** (Минск) «Достоевский и Киркегор», в котором достаточно убедительно были показаны сходства и отличия двух великих мыслителей XIX в. как в контексте экзистенциальной проблематики, так и в их отношении к Богу и Церкви.

Различным аспектам межконфессиональных отношений посвятили свои доклады **А.В. Фомин** (Клайпеда), **В.В. Назинцев** (Воронеж), **В.И. Коломийцев** (Москва) и **Ф. Фельдман** (Ганновер). Последний, к сожалению, не смог присутствовать на кон-

ференции лично, поэтому его доклад был зачитан в отсутствии автора*.

В целом же данную конференцию нельзя не признать удачной. Хочется надеяться на то, что она приблизила нас к пониманию России и феномена русской культуры, к осмыслению межконфессионального перекрестка как креста, который мы должны, — мы обязаны — нести.

П.Е. Сливаковский

Феликс Фельдман

ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА В НЕМЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

1. Есть сторона существования и творческой деятельности старообрядчества, которая не была философски достаточно осознана и, тем более, исследована даже на его родине. Это — сохранение им культурных матриц древней Руси, парадигмы древнерусского духовного бытия. Причина: крутые политические судьбы России дооктябрьской и идеологическая диктатура номенклатурного социализма в России послеоктябрьской.

2. На Западе, в Германии этих препятствий для объективного изучения старообрядчества не было. Тем не менее, возможность исследования глубинных истоков чужой духовности сомнительна вообще, а, в частности, когда эта глубина остается под спудом для самой отечественной учености — нет никакой возможности следовать хотя бы пути этой учености. Поэтому тема старообрядчества в немецких публикациях носит описательный характер: более удачный в историко-богословском и менее удачный в философско-религиоведческом отношениях. На последний аспект стоит обратить внимание. И именно: на трудности понятийного определения старообрядчества, неполноту представлений о его современной структуре и конфессиональной дифференциации в

* Поскольку тезисы г-на Ф. Фельдмана кажутся нам интересными, мы приводим их сразу после данного обзора, а с тезисами докладов остальных участников конференции можно познакомиться в сборнике материалов конференции «Русская культура на межконфессиональных перекрестках», выпущенном под тем же названием Российским межвузовским Центром по русской философии и культуре, (М, 1995). — (Прим. ред.).

составе русского православия, информационную устарелость материала. Удобней всего показать это на примере энциклопедической и справочной литературы, в которой обобщены имеющиеся в наличии публикации и генерализованы точки зрения на предмет*.

2.1. В немецких справочных источниках, за исключением одного издания (13, с. 465) в качестве основного понятия в словниках представлен не термин *старообрядчество*, а — *раскольники*. В некоторых изданиях (8; 15; 17) оно вообще не представлено. Порой отсутствует даже термин *раскольники* (11; 16). Или же понятийный акцент перенесен на термин *раскольники* и даже — *русские секты* (1; 5; 6; 12; 14). В результате Welte's Kirchenlexikon без обиняков относит старообрядцев к еретикам (17, с. 772), а Duden — к сектантам (2, 615). Между тем как сами старообрядцы ни еретиками, ни сектантами себя не считают. К тому же с 1971 г. они не являются раскольниками даже в глазах Русской Православной Церкви.

2.2. Проблему составляет в немецкой литературе также отличие старообрядчества от православных сект русского происхождения, как и в целом — отличие от сектантства. Правда, с такой же проблемой встречаемся и во французской литературе (4, с. 127-134). Формально, но не по существу некоторые издания именуют старообрядцев церковью (15 с. 498; 3, с. 272). Однако даже специальное издание Й. Грюндлера не делает никакого раз-

* Ссылки в тезисах на номера следующих в алфавитном порядке изданий: 1. Brockhaus Enzyklopädie (24 Bd.), 18 Auflage, Mannheim, Bd.8; 2. Der Duden in 10 Bänden, Bd. 5. Fremdwörterbuch, Mannheim (Dudenverlag) 1974; 3. Deutsches Wörterbuch (von Jacob und Wilhelm Grimm), Nachdr., München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1991, Bd.1; 4. Dictionaire de spiritualite, Paris (Beauchesne) 1988, Tome XIII; 5. Die Religion in der Geschichte und Gegenwart, 2 Auflage, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1930, Bd.1 und 6. 3 Auflage, Kurt Galling (Hrsg.), Bd.1 (1957); 7. Enciclopedia cattolica, X. Citta del Vaticano (1953); 8. Evangelisches Kirchenlexikon (Internationale theologische Enzyklopädie), Göttingen (Vandenboeck und Ruprecht) 1986; 9. Handbuch der Kirchengeschichte. — Hubert Jedin (Hrsg.), Freiburg. Basel. Wien. (Herder) 1970, Bd. 5; 10. Johannes Gründler. Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten, Wien. Freiburg. Basel. (Herder) 1961, 2 Bd.; 11. Lexikon der Religionen: begr. von Franz König. Waldenfels, Hans (Hrsg.), 2 Auflage, Freiburg im Breslau (Herder) 1988; 12. Lexikon für Theologie und Kirche von Iosef Höfer und Karl Rahner, 2 Auflage, Freiburg (Herder) 1957, Bd. 1; 13. Lexikon für Theologie und Kirche von Michael Buchberger und Walter Kasper (Hrsg.), 3 Auflage, Freiburg im Breslau (Verlag Herder) Bd. 1, 1993; 14. Lexikon für Theologie und Kirche, zweite, neubearbeitete Auflage, Bd. 1 (1930); 15. Meyers enzyklopädisches Lexikon (25 Bd.), Mannheim (Lexikonverlag) 1971; 16. Oswald Eggenberger. Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen (ein Handbuch), 5 Auflage, Zürich Theologischer Verlag) 1990; 17. Welzer und Welte's Kirchenlexikon, 2 Auflage (1897), Bd. 10.

личия между понятиями *старообрядческая церковь* и *православные секты* (10. т. 1, с. 76; т. 2, с. 1030-1032).

2.3. В немецких справочных изданиях, как правило, выделяют две основные структуры старообрядчества: поповцев и беспоповцев. Термин *беглопоповцы* порой упоминается, но лишь в историческом аспекте. Теоретически же он остается неиспользован. В этом же отношении остаются неиспользованными такие понятия как *согласие* и *толк*. (Опираясь на латиноитальянскую терминологическую основу (7, с. 535), к примеру, автор ввел в научный оборот твердые немецкие эквиваленты: *толк* — *interpretatione* — *Auslegung* и *согласие* — *concordia* — *Übereinstimmung*. Но без соответствующей основы возникают почти непреодолимые трудности. Например: *перемазаны* — *Umgesalbte*). Все это создает трудности не только при структурировании старообрядчества, но и при терминологическом обозначении различных течений в нем, что, в свою очередь, влечет за собой разнотечность циркулирующих в обращении наименований.

2.4. Недоступность или просто отсутствие оригинальных и других литературных источников, слабость живых научных контактов в области религиоведения, философии и т.д. приводит к воспроизводству в немецкой литературе излишне устарелого материала. Немало места отводится в ней течениям и группам (например, *имяславцы*, *воздыханцы*, *аввакумовцы*, *кадильники*, *молчальники*, *немолящи*, *потемщики*, *подрешетники* и пр.), которые или совсем исчезли с арены религиозной жизни старообрядчества, или играют в ней совсем незначительную роль. С другой стороны, не представлены многие выжившие группы или новообразования.

3. Старообрядчество, в том числе и для Запада, — не экзотическая тема. Этот феномен стойкости, верности древнейшей традиции, совмещенный с умением по-своему вписаться в современность, показывает кое-что и весьма значительное для осмысления тупиков и суррогатов современной цивилизации (отвлеченный рационализм, неконтролируемые технократизация и секуляризация и т.д.). Разумеется, не исследование старообрядчества — панацея от надвигающегося на человечество очередного и, по видимости, наиболее тяжелого кризиса, в котором «советский» образец лишь его наиболее грубая и видимая составная часть. Но и эта тема символична. Она показывает, что в определенном, казалось бы, сугубо национальном феномене «зашифрована» и проблема общечеловеческого значения.

Книги, присланные в редакцию

1. *Янис Павловский* (о. Андрей, францисканец-капуцин). Святой Франциск Ассизский. — Рига, 1993. — 188 с.
2. *В.В. Сербиненко*. История русской философии XI-XIX вв. Курс лекций. — М., Изд-во РОУ. 1993. — 148 с. Тираж: 3000 экз.
3. *С.Н. Булгаков*. У стен Херсониса. Подготовка текста и вступ. статья А.М. Мосина. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. — 160 с. Тираж: 10 тыс. экз.
4. Русский космизм: Антология философской мысли. Сост.: С.Г. Семенова, А.Г. Гачева; Вступ. ст. С.Г. Семеновой. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — 368 с. Тираж 50 тыс. экз. — (В антологию включены работы: А.В. Сухово-Кобылина, Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и др.).
5. *Оливье Клеман*. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. Пер. с фр. Г.В. Вдовиной под редакцией А.И. Кырлежева. Предисловие Н. Лосского. — М., Центр по изучению религий. Изд. предприятие «Путь», 1994. — 383 с. Тираж: 8000 экз.
6. *Бонхёффер Д.* Соппротивление и покорность. Пер. с нем. А.Б. Григорьева. Предисловие Е.В. Барабанова. М.: Издательская группа «Прогресс». — Из серии: Библиотека журнала «Путь». 1994. — 344 с. Тираж: 7000 экз.
7. *А.А. Кара-Мурза, Л.В. Поляков*. Реформатор. Русские о Петре I. Опыт аналитической антологии. — Иваново.: Издат. фирма «Фора». — 320 с. Тираж: 25 000 экз. Книга — первая часть проекта авторов «Сотворение России. Лабиринты национального самосознания».
8. Схематическая история христианства. Учебный плакат с пояснительным текстом. Автор: В.А. Алымов. Художник: Е.В. Маркова. — СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 1994. Тираж: 5000 экз.
9. *Янис Павловский* (о. Андрей, францисканец-капуцин, лицензиат богословских наук). Святой Франциск Ассизский. Ре-

зекне. Изд-во Латгальского Культурного центра, 1994. — 411 с. Тираж: 10 тыс. экз.

10. *Аржанухин С.В., Емельянов Б.В., Холстинин Р.Н.* Очерки русской философии XVIII-XX вв. — Екатеринбург : Изд-во Урал. гос. юридич. акад., 1994. — 139 с. Тираж: 1000 экз.

11. *А.И. Бродский.* Михаил Тареев. Из серии: Мыслители прошлого. — СПб.: Изд-во С-Петербургского университета. 1994. — 80 с. Тираж: 440 экз. Книга является первым исследованием творчества этого оригинального русского философа и богослова.

12. *Пишун В.К., Пишун С.В.* «Религия жизни» В. Розанова. — Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 1994. — 208 с. Тираж: 1000 экз.

13. *В. Котельников.* Православная апологетика и русская литература. (На пути к Оптиной). — СПб.: Изд-во «Призма-15», 1994. — 207 с.

14. *Владимир Кантор.* В поисках личности: Опыт русской классики. — М., Московский философский фонд. 1994. Из Серии «Россия и Запад». — 241 с. Тираж: 3000 экз.

Обращаясь к метафизике нашей истории, автор находит в русской литературе и философии прошлого века важнейшие алгоритмы русской культуры, выявляемые в трех пластах материала: литературном («обломовщина», «карамазовщина»), философском (Чаадаев, Кавелин, Герцен) и историко-биографическом (Карамзин, Пушкин, Гоголь...).

15. *Короткая Т.П.* В поисках новой реальности. Религиозная философия в России конца XIX — начала XX вв. Под ред. Ю.А. Гусева. — Минск: Навука і тэхніка, 1994. — 190 с. Тираж: 850 экз.

16. Интеллигенция в российском обществе и университете: идеалы, мифы, переоценки. Краткий библиогр. указатель. // Составители: Б.Н. Пойзнер, Э.В. Сосновская, Т.А. Сухова. Науч. редактор и автор вступительной статьи — Б.Н. Пойзнер. — Томск : изд-во Том. гос. ун-та, 1994. — 97 с.

Указатель содержит более 480 названий произведений, впервые опубликованных либо перепечатанных в 1988-1994 г., а также книг 1968-1991 гг. из фонда «Елена», переданного правозащитницей Е.Н. Санниковой в Научную библиотеку ТГУ.

Литература сгруппирована по 18 тематическим разделам, часть ее аннотирована. Имеется именной указатель.

17. *Б.В. Емельянов, М.Б. Хомяков.* Николай Федоров и его «Философия общего дела»: Философская библиотека учителя. Вып. 3. — Псков, 1994. — 99 с. Тираж: 5000 экз.

18. *В.И. Холодный.* Идея соборности и славянофильство. Проблема соборной феноменологии. — М.: Изд-во «Коффи», 1994. — 115 с. Тираж: 5000 экз.

Издание осуществлено за счет средств автора.

19. Кант и философия в России. — М.: Наука, 1994. — 271 с. Тираж: 2800.

Написанная коллективом авторов, среди которых — А.И. Абрамов, Т.Б. Длугач, В.Ф. Пустарнаков, З.В. Смирнова и др., — книга представляет собой первую в отечественной литературе попытку систематизированного исследования влияния кантовских идей на русскую философскую мысль. Книга снабжена наиболее полной и уточненной библиографией отечественной кантианы (1803-1918 гг.).

20. *В.В. Розанов.* Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг. // Сост., комментарии и указ. В.Г. Сукача. — М.: Танаис, 1994. — 737 с. Тираж: 10 тыс. экз.

21. О Боге, человеке и мире: из откровений святых отцов, старцев, учителей, наставников и духовных писателей Православной Церкви. Серия: Открытое Православие. — М.: Изд-во "Путь", 1995. — 51 с. Тираж: 2000 экз.

22. Russian Studies in Philosophy. Журнал переводов. Гл. ред. Джеймс Скэнлан. Нью-Йорк.

1. Spring 1995/vol. 33, № 4. Содержание: переводы статей: Н.А. Косолапова («Объединительная философия для России»), Игоря Сидорова («Философия Павла Флоренского и будущее русской культуры»), С.В. Мосоловой («Софиология»), А. Суворова («Не "человеческий фактор", но личность»), Р.И. Соколовой («Общечеловеческие ценности»).

2. Summer 1995/vol. 34, № 1. Номер посвящен космизму и оккультизму в современной российской философии. В английском переводе из российских журналов перепечатаны статьи: В.П. Казначеева, Г.П. Аксенова, Н.К. Гаврюшина, В.П. Филатова, И.А. Бесковой и Б.И. Пружинина.

23. *Б.В. Емельянов. Этюды о русской философии.* Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1995. — 264 с. Тираж: 300 экз.

Книга издана на средства автора.

24. *Б.В. Емельянов, А.И. Новиков. Русская философия серебряного века. Курс лекций.* — Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1995. — 284 с. Тираж: 1000 экз.

25. Шпет в Сибири: ссылка и гибель. // Сост. М.К. Поливанов, Н.В. Серебренников, М.Г. Шторх; Под ред. Н.В. Серебренникова. — Томск: Изд-во «Водолей», 1995. — 336 с. Тираж: 1500 экз.

В книгу включены: очерк М.К. Поливанова «Жизнь и труды Г.Г. Шпета»; баллада А. Теннисона «Энох Арден» в пер. Г.Г. Шпета; воспоминания дочери философа (Марины Густавовны Шторх) «В Сибирь и из Сибири»; сибирские письма Шпета, документы и др. материалы.

Книга богато снабжена иллюстративным материалом. Приобрести книгу можно в редакции ж-ла «Начала». Тел.: 955-08-54.

Редакция благодарит всех приславших книги и будет рада и в дальнейшем информировать читателей о выходе в свет новой литературы.

СОДЕРЖАНИЕ

вышедших номеров журнала «Начала»

№ 1/91

ОБРАЩЕНИЕ К ЧИТАТЕЛЮ

Новое издание — для Вас!

ГОСТИ РЕДАКЦИИ

У нас в гостях Юрий МАМЛЕЕВ

ФИЛОСОФСКАЯ ЭССЕИСТИКА

Владимир НАЗАРОВ. Этика магов (Этюд о неогуманизме)

Александр ВАСИЛЬЕВ. Учение индейских магов К. Кастанеды и традиции христианского гуманизма

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

О В.В. Розанове. Интервью с *Виктором СУКАЧОМ*

В.В. РОЗАНОВ. М.П. Соловьев и К.П. Победоносцев

о бюрократии

В.В. РОЗАНОВ. Одна из замечательных идей Ф.М. Достоевского

НОВОЕ ИМЯ

Дмитрий ГАЛКОВСКИЙ. Бесконечный тупик (отрывок из книги)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Юрий СУХАРЕВ. Философская литература русского зарубежья

Любовь МОТОРИНА. Рецензия на книгу А.П. Дуброва и

В.Н. Пушкина «Парапсихология и современное естествознание»

Владимир МЕТЛОВ. Коротко о книгах

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР ИНФОРМИРУЕТ

Наши авторы

№ 2/91

Номер не выходил. Вместо него вышел следующий, третий, номер.

№ 3/91

Николай ГАВРЮШИН. Философия и богословие

Валентин НИКИТИН. Н.Ф. Федоров и Православие

ПУБЛИКАЦИИ

Сергей ХОРУЖИЙ. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский
(Предисловие к публикации)

Георгий ФЛОРОВСКИЙ. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов (Из Пражского Архива)

Александр КАЗАРЯН. С.Л. Франк о нигилизме и революции
(Предисловие к публикации)

Семен ФРАНК. Религиозно-исторический смысл русской революции

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ирина ПОСНОВА. Издательство «Жизнь с Богом»

Каталог-библиография издательства «Жизнь с Богом»

(Материалы к публикации подготовил С.А. Гуськов)

№ 1/92

М.К. ПОЛИВАНОВ. Очерк биографии Г.Г. Шпета

М. ВЕНДИТТИ, Л.В. ФЕДОРОВА. В поисках точного смысла
(Предисловие к публикации)

Г.Г. ШПЕТ. Работа по философии

Г.Г. ШПЕТ. Шпет (Статья для энциклопедического словаря
«Гранат»)

А.А. МИТЮШИН. О том, как «делается» история русской философии (Комментарий к статье «Шпет»)

Г.Г. ШПЕТ. Письма из ссылки (Публикация М.Г. Шторх, предисловие к публикации М.К. Поливанова)

М.Г. ШТОРХ. Немного прошлого

Письма к Г.Г. Шпету: Андрей Белый, Н.Н. Лузин, Д. Заславский, Ф.Ф. Бережков, Л.П. Гроссман (Публикация М.Г. Шторх)

Об «Эстетических фрагментах» Г.Г. Шпета (Публикация работы неизвестного автора. Предисловие М.К. Поливанова)

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

А.А. МИТЮШИН. Библиография печатных трудов Г.Г. Шпета

И.А. БЕЛЕНЬКИЙ. Из литературы о Г.Г. Шпете

М. ВЕНДИТТИ. Об изучении творчества Г.Г. Шпета в странах Западной Европы и Америки

Первые Шпетовские чтения

№ 2/92

Сергей ХОРУЖИЙ. Исихазм, Богочеловечество, ноогенез и не-много о нашем обществе

Кандига ГИДИНИ. Особенности герменевтики Г.Г. Шпета

ПАМЯТИ КОНСТАНТИНА НИКОЛАЕВИЧА ЛЕОНТЬЕВА

Константин ЛЕОНТЬЕВ. Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь. (Четыре письма с Афона)

К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам)

Алексей КОЗЫРЕВ. Владимир Соловьев и Константин Леонтьев: диалог в поисках «Русской звезды»

Письма К.Н. Леонтьева к кн. Д.Н. Цертелеву

Владимир КОНСТАНТИНОВ. К истории одной полемики

(К.Н. Леонтьев и В.С. Соловьев о проблемах христианской эсхатологии)

Василий РОЗАНОВ. Константин Леонтьев и его «попечители»

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Юрий СУХАРЕВ. Библиографические указатели по философии

ПУБЛИКАЦИИ

А.Н. НИКОЛЮКИН. Неизданная книга В.В. Розанова
(Вступительная статья)

В.В. РОЗАНОВ. Мимолетное. 1915 год (Публикуется впервые.
Текст подготовлен А.Н. Николукиным)

ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННЫХ ПИСЕМ В.В. РОЗАНОВА

Н.П. БАРСУКОВУ (Публикация В.Г. Сукача)

А. С. ГЛИНКЕ (Публикация В.Г. Сукача)

ВОСПОМИНАНИЯ О В.В. РОЗАНОВЕ

С.Н. ДУРЫЛИН. В.В. Розанов (Публикация В.А. Десятникова)

ИССЛЕДОВАНИЯ

В.В. БИБИХИН. К метафизике Другого

А.А. ГРЯКАЛОВ. Образ человека в философии В.В. Розанова

ПЕРЕВОДЫ

О.А. КАЗНИНА. В.В. Розанов глазами Д.Г. Лоуренса

Д.Г. ЛОУРЕНС. «Уединенное» В.В. Розанова

Д.Г. ЛОУРЕНС. «Опавшие листья» В.В. Розанова

ХРОНИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

И.Л. БЕЛЕНЬКИЙ, И.Е. СЕРЕБРЯНАЯ. Из библиографии
В.В. Розанова.

М.А. МАСЛИН. Возрождение Розановского общества

«...Если Россия будет спасена, то только через евразийство». Интервью с **Л.Н. ГУМИЛЕВЫМ**

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

С.С. ХОРУЖИЙ. Русь — новая Александрия: страница из
предыстории евразийской идеи (Предисловие к публикации)

А. НЕМОВ (А.К. ТОПОРКОВ). Идея славянского возрождения

А.В. СОБОЛЕВ. Своя своих не познаша. Евразийство:

Л.П. Карсавин и другие (Конспект исследования)

И.А. ИЛЬИН. Самобытность или оригинальничанье? (Публикация
А.А. Королькова)

В.Э. СЕЗЕМАН. Основы славянофильства (Вступление и публикация
И.А. Савкина)

Г.В. ФЛОРОВСКИЙ. Окамененное бесчувствие (Публикация В.В. Козловского)
О.А. КАЗНИНА. Д.П. Святополк-Мирский и евразийское движение

ПЕРЕВОДЫ

О. БОСС. Учение евразийцев (глава из книги) (Перевод Н.А. Никоновой и А.А. Троянова)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А.А. ТРОЯНОВ. Изучение евразийства в современной зарубежной литературе (Краткий обзор)

А.А. ТРОЯНОВ, Р.И. ВИЛЬДАНОВА. Библиография евразийства

№ 1/93

С.Г. СЕМЕНОВА. Учение Н.Ф. Федорова о воскрешении

ПУБЛИКАЦИИ

Н.Ф. ФЕДОРОВ. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» (Публикация и примечания А.Г. Гачевой)

П.И. НОВГОРОДЦЕВ. Анализ главнейших теорий бессмертия (Публикация В.А. Волкова и М.В. Куликовой)

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Г. ГАЧЕВА. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий — последователи Н.Ф. Федорова

В.В. БИБИХИН. Возвращение отцов

ПЕРЕВОДЫ

М. ХАГЕМЕЙСТЕР. Европейская эмиграция (Глава из книги «Николай Федоров». Перевод с немецкого В.В. Козловского и А.Т. Казаряна)

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

В.С. БОРИСОВ. Уход Н.Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки

ХРОНИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Избранная библиография Н.Ф. Федорова

Федоровские чтения

Об открытии музея-читальни Н.Ф. Федорова

№ 2/93

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Ф. ЛОСЕВА

В.П. ТРОИЦКИЙ. Виртуоз мысли

ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА

А.Ф. ЛОСЕВ. Строение художественного мироощущения

А.Ф. ЛОСЕВ. Самое само

А.Ф. ЛОСЕВ. От социально-исторического утопизма к апокалиптике

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

А.А. ТАХО-ГОДИ. О В.М. Лосевой

В.М. ЛОСЕВА. Предисловие к книге А.Ф. Лосева

«Диалектические основы математики»

В.В. БИБИХИН. Из рассказов А.Ф. Лосева

Письма А.Ф. Лосева к В.М. Лосевой

Переписка А.Ф. Лосева с В.И. Микшем и В.Я. Микш

ИССЛЕДОВАНИЯ

М.М. ГАМАЮНОВ. «Крейслериана» профессора А.Ф. Лосева.
(Эскиз)

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

Список печатных трудов А.Ф. Лосева (1989 — 1993)

(Материал подготовлен А.А. Тахо-Годи)

Об изданиях, подготавливаемых к 100-летию А.Ф. Лосева

(Информация Л.А. Гогтишвили)

О конференциях, посвященных А.Ф. Лосеву (Информация
А.А. Тахо-Годи)

№ 3/93

Интервью с профессором Джорджем КЛАЙНОМ

ПУБЛИКАЦИИ

Н.Ф. ФЕДОРОВ: Из материалов к третьему тому «Философии
общего дела» (Публикация А.Г. Гачевой)

Из писем **Густава Шпета** к Наталии Гучковой (Публикация
М.Г. Шторх и **Е.В. Пастернак**)

Письмо **А.Ф. Лосева** к Г.Г. Шпету (Публикация **М.Г. Шторх**)

А.А. УХТОМСКИЙ: Материалы из архива (Публикация
Л.В. Соколовой)

А.С. АТМАНСКИХ. Русские люди с нерусскими фамилиями
(Предисловие к публикации)

Н.Я. ГРОТ. Философия как ветвь искусства

ИССЛЕДОВАНИЯ

О.М. НОГОВИЦЫН. Метафизика в поэтике Ф. Достоевского
Т.В. РЕЗВЫХ. С.Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ В УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

М.В. КАШУБА. Философское наследие Киево-Могилянской академии

И.С. ЗАХАРА. Рационализация богословской мысли в России
конца XVII — начала XVIII века

О.А. ПЕЧУРИНА. Философия в духовных академиях

В.А. БАЖАНОВ. К истории философии и логики в учебных заведениях дореволюционной Казани

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

В.Ф. ЭРН: новые документы и материалы (Публикация

В.А. Волкова и М.В. Куликовой)

И.А. ИЛЬИН: архивные находки (Публикация *В.А. Волкова и М.В. Куликовой)*

К биографии *В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО* (Публикация *Ю.Н. Сухарева)*

№4/93

ИЗ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ ОТЦА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Священник ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ. Отзыв о сочинении
А. Туберовского «Воскресение Христово. Опыт православно-мистической идеологии догмата».

Сергиев Посад, 1916 (Публикация игумена Андроника
(А.С. Трубочева))

К истории одного диспута в Московской Духовной Академии.
(Послесловие к публикации А.Т. Казаряна)

ПИСЬМА

Письма *Сергея Николаевича Булгакова*
о. Павлу Флоренскому (1918 г). (Публикация и предисловие
С.М. Половинкина)

Переписка Николая Александровича Бердяева
с о. Павлом Флоренским. (Публикация игумена Андроника
(А.С. Трубочева) и С.Л. Кравца)

ИССЛЕДОВАНИЯ

С.С. ХОРУЖИЙ. Мирозерцание Флоренского. (Из книги)

ПЕРЕВОДЫ

М. ХАГЕМЕЙСТЕР. Павел Флоренский и его работа
«Мнимости в геометрии». (Перевод с немецкого А.Т. Казаряна)

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

М. ХАГЕМЕЙСТЕР. Публикация трудов П.А. Флоренского
в 1985—1991 гг. (Материалы к библиографии).
(Текст подготовлен Л.Е. Моториной. Перевод с немецкого
А.Т. Казаряна)

Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника
Павла Флоренского

№1/94

ИЗ НЕИЗДАННЫХ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА

А.Ф. ЛОСЕВ. Абсолютная диалектика = абсолютная
мифология (Подготовка текста, публикация
и комментарий А.А. Тахо-Годи)

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

А.А. ТАХО-ГОДИ. А.Ф. Лосев и Г.И. Челпанов

А.Ф. ЛОСЕВ. Типы моей памяти (Публикация А.А. Тахо-Годи)

А.Ф. ЛОСЕВ. Переписка в комнате (Публикация А.А. Тахо-Годи).

Послесловие к публикации Е.А. Тахо-Годи)

ИССЛЕДОВАНИЯ

Архимандрит ЕВФИМИЙ. Relatio Religiae (Биографическая
справка А.А. Тахо-Годи)

С.С. ХОРУЖИЙ. Идея всеединства от Гераклита до Лосева

В.В. АСМУС. Триадология Лосева и патристика: предварительные
заметки

Л.А. ГОГОТИШВИЛИ. Лосев, исихазм и платонизм

М.М. ГАМАЮНОВ. Некоторые ницшеанские мотивы
в «музыкальном мифе» А.Ф. Лосева.

И.Н. ФРИДМАН. Эстетика. Катартика. Теургия. «Теургический
проект» в философии искусства Вл. Соловьева — Вяч. Иванова
— А.Ф. Лосева

В.В. БИБИХИН. Символ и другое

ИНФОРМАЦИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ

Сообщение на конференции

К библиографии переводов работ А.Ф. Лосева
на иностранные языки (Подготовлено А.А. Тахо-Годи)

№2-4/94

ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА

А.Ф. ЛОСЕВ. Бытие, его сверхлогические, логические и алогические элементы (диалектика)

А.Ф. ЛОСЕВ. Диалектические основы математики.

Содержание

А.Ф. ЛОСЕВ. Диалектические основы математики.

§ 98 Продолжение (о форме бесконечности)

ПЕРЕПИСКА А.Ф. Лосева с А.А. Мейером

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

ДЖОРДЖ КЛАЙН: Воспоминания об А.Ф. Лосеве

Письмо А.Ф. Лосева К.Г. Локсу

ИССЛЕДОВАНИЯ

С.С. АВЕРИНЦЕВ. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева

В.В. БИБИХИН. Абсолютный миф А.Ф. Лосева

В.И. ПОСТОВАЛОВА. Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. ЛОСЕВА (варианты интерпретации)

В.А. МАХЛИН. Топос утопии (А.Ф. Лосев и проблема мифа)

Л.А. ГОГОТИШВИЛИ. Лосевская теория авторства

В.И. САМОХВАЛОВА. Европа и Восток: между логосом эйдоса и меоном онтиса

Т.Б. ЛЮБИМОВА. Стилизация как способ философствования в России

В.П. ТРОИЦКИЙ. Информация и чудо

В.В. БЫЧКОВ. Эстетический космос Лосева

БЕСЕДЫ С А.Ф. ЛОСЕВЫМ

В.В. БИБИХИН. Из рассказов А.Ф. Лосева

о **АЛЕКСЕЕ БАБУРИН.** Из общения с А.Ф. Лосевым

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

Список печатных трудов А.Ф. Лосева (1989-1993)

А.А. ТАХО-ГОДИ. К аресту А.Ф. Лосева

Зачатьевский женский монастырь

Древнейший в Москве женский монастырь ныне переживает свое второе рождение. Основанная в 1360 году святителем Алексием, митрополитом Московским и его родными сестрами игуменией Иулианией и монахиней Евпраксией, эта обитель на протяжении веков была средоточием милосердия и добродетели. При ней были богадельня для бедных и немощных, рукодельная мастерская, гостиница для паломников.

После революции монастырь был закрыт, но храмы обители некоторое время еще действовали.

16 марта 1925 года, за девять дней до кончины, здесь служил свою последнюю Литургию святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси. Однако в 1927 году храмы обители были закрыты, началось варварское их разграбление и уничтожение.

Последняя игумения монастыря Мария перенесла чтимый образ Божией Матери «Милостивая» и некоторые другие иконы в близлежащий храм Илии Обыденного. В нем она поручила всех сестер самой Царице Небесной, поставив в знак этого свой игуменский жезл пред иконой Божией Матери. С тех пор сестры монастыря несли послушания при Ильинском храме.

В 1930 году был полностью разрушен главный храм обители — Рождественский собор с колокольней. На его месте и из его кирпичей выстроили школу. Так же погиб и храм иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», до неузнаваемости перестроен Духовской храм. Разрушены стены, окружавшие монастырь.

Ныне жизнь возвращается в древнюю обитель. В чудом уцелевшем надвратном храме возобновлено богослужение. Ведутся восстановительные и реставрационные работы. Заботы по возрождению монастыря легли на плечи сестринства. С 1993 года в стенах обители уже живут первые насельницы богадельни — одинокие, немощные, прикованные к постели бабушки. Открыта просвирня, работает швейная мастерская, есть свое подсобное хозяйство, собирается библиотека, монастырская гостиница принимает паломников. И все это требует больших усилий и материальных средств. Поэтому сестринство Зачатьевского женского монастыря обращается ко всем, кому дорога судьба этой древней обители, с просьбой внести посильный вклад в ее восстановление. Нужна помощь людей строительных профессий и просто желающих поработать на восстановлении монастыря; нужны иконы и церковная утварь, книги для монастырской библиотеки. И, наконец, нужны финансовые средства.

Сестринство просит направлять пожертвования на возрождение обители.

***Р/с 701923 в Ленинском отг. Мосбизнесбанка РФ
МФО 201188 код 24 р/с банка 807801***

.....

**Религиозно-философский журнал
«НАЧАЛА»**

Редактор издательства Е.Л.Мочина

Лицензия ЛР № 040211 от 15.01.92

**Сдано в набор 21.01.95. Подписано в печать 01.06.96.
Формат 60х84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Балтика.
Печать офсетная. Тираж 2000 экз. Заказ 2205. С. 96.
Усл.печ.л. 17,44. Уч.-изд. л. 20,27.**

**Издательство МАИ, 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4
Типография издательства МАИ, 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4**