

СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ»

В этой серии
издаются книги, написанные ведущими
современными авторами, в которых проблемы
взаимодействия философии и религии
рассматриваются в исторической
и теоретической перспективе

TERESA OBOLEVITCH

OD ONOMATODOKSJI DO ESTETYKI
ALEKSEGO ŁOSIEWA KONCEPCJA SYMBOLU

Studium historyczno-filozoficzne

Wydawnictwo WAM
Kraków 2011

СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ»

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

ОТ ИМЯСЛАВИЯ К ЭСТЕТИКЕ
КОНЦЕПЦИЯ СИМВОЛА АЛЕКСЕЯ ЛОСЕВА

Историко-философское исследование

издательство



Москва

ББК 86.376

УДК 101.9

О 217

Перевод: Елена Твердислова

Редактор: Станислав Сиесс-Кшишковский (Краков)

Верстка: Татьяна Дурнова

Обложка: Надежда Павлючик

Данный перевод книги Терезы Оболевич
Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu
публикуется с согласия издательства *Wydawnictwo WAM*



Перевод этой книги осуществлен при поддержке
Института книги в Кракове *Program Translatorski@Poland*

Издание осуществлено при поддержке Папского университета им. Иоанна
Паула II в Кракове в рамках программы развития исследовательского
потенциала, утвержденной министром науки и высшего образования
Польши в 2012 году

Оболевич Тереза

**От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева.
Историко-философское исследование / Пер. с польск. Е. Твердис-
ловой. (Серия «Философия и наука»). — М.: Издательство ББИ,
2014. — х + 443 с.**

ISBN 978-5-89647-320-6

Книга посвящена творчеству выдающегося представителя русского
религиозно-философского ренессанса Алексея Лосева. Автор находит
сквозную тему, которая сплачивает всё созданное великим философом
в единое целое, начиная с юношеских эссе и кончая монументальными,
зрелыми сочинениями. Этот общий знаменатель — Символ, трактуемый
Лосевым с перспективы разнообразных сфер человеческой деятельности:
религиозной, художественной, языковой, историко-философской и т.п.

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть
воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети
Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

© Wydawnictwo WAM, Kraków, 2011

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2014
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие к русскому изданию.....	ix
Введение.....	1
Глава I	
Имяславский спор и его участники.....	9
1. История спора.....	10
1.1. Афонские полемики.....	10
1.2. Первые опыты философской интерпретации имяславия.....	23
2. Алексей Лосев: личность и деятельность.....	32
2.1. Орбиты творчества.....	32
2.2. Вдохновение и метод.....	45
2.3. Уровни имяславия в понимании Лосева.....	53
Глава II	
Святоотеческие основы имяславия.....	57
1. Апофатизм и его философские предпосылки.....	58
1.1. (Не)возможность познания Бога.....	58
1.2. «Сущность» и «действия»: терминологические уточнения.....	63
2. Божественные имена и энергии.....	76

2.1. Полемика капподокийских отцов с Евномием.....	76
2.2. Концепция имен Божьих у Дионисия Ареопагита.....	80
3. Восточно-христианский символизм.....	86
3. 1. Спор о природе символа в православной традиции.....	86
3.1.1. Реализм иконы	88
3.1.2. Палама в защиту исихазма	93
3.2. Онтологическая и эпистологическая антиномии и попытка их преодоления.....	98
3.3. Участие и аналогия	103
4. Святоотеческая интерпретация учения о имени Божьем в русской философии	108

Глава III

Платоновские предпосылки имяславия в интерпретации Лосева	117
--	-----

1. Идея имманенции Бога и платонизм	117
2. Лосевская характеристика платоновской «идеи»	124
3. Единое-Благо как принцип действительности.....	134
4. Платоновский символизм.....	138

Глава IV

Структура имени.....	149
1. Антиномия свободы и необходимости	150
2. Античные концепции внутреннего и внешнего аспектов слова и их интерпретация в кругах имяславцев.....	153
2.1. «Правильность имени» – платоновская перспектива	154
2.2. С перспективы стоиков	162
2.2.1. Лосевский анализ понятия «лектон»	162
2.2.2. Интерпретация «внешнего» и «внутреннего» слова у П. Флоренского и С. Булгакова.....	169
3. Диалектика имени у Лосева	174
3.1. От фонемы к идее	174
3.2. Имя как идея и энергия	187
4. Синергизм божественных и человеческих энергий.....	194

Глава V	
Генезис имени	205
1. Онтологический фундамент имени	206
1.1. Диалектика бытия и инобытия	206
1.1.1. Категории Платона и Лосева.....	206
1.1.2. Имя как принцип индивидуации.....	211
1.2. Диалектика Бога и тварной действительности.....	215
1.2.1. Тетрактида <i>A</i> и тетрактида <i>B</i>	215
1.2.2. Перводанная сущность.....	219
2. Мир как имя	221
2.1. Умная область.....	221
2.2. Характеристика Первоимени	225
2.3. Космос как «лестница словесности»	229
2.4. Структура смысла: Лосев <i>versus</i> Булгаков.....	234
3. Символичность космоса.....	243
Глава VI	
Мифичность имени	249
1. Анализ мифологии у Лосева	250
1.1. Миф и логос.....	250
1.2. Истина мифа в платонизме	257
1.3. Неоплатоновская интерпретация мифа	261
2. Миф и символ	267
3. Абсолютная мифология – христианство.....	275
3.1. Миф – развернутое магическое имя	275
3.2. Молитва и таинства – воплощение мифа в жизни	281
4. Неустранимость мифа.....	288
Глава VII	
Открытая структура символа	301
1. «Логика» символа.....	304
1.1. Двучленность символа	304
1.2. Символ и другие семантические категории.....	310
1.3. Типология символа.....	314

2. Символ как категория выражения	321
2.1. Символ как тождество идеи и явления (символ первой степени)	322
2.2. Символ как порождающая модель (символ второй степени)	328
3. Символ как интерпретация действительности	339
3.1. Явление полисемии	339
3.1.1. Многозначность понимания вещи (онтологический уровень)	340
3.1.2. Полисемия в естественном языке (семантический уровень).....	346
3.2. Познавательные возможности символа.....	359
Глава VIII	
Символ в эстетике.....	369
1. Лосевское определение эстетики	370
2. Символ в искусстве	380
2.1. Онтологизм античного искусства.....	380
2.2. Психологизм искусства Нового времени.....	391
3. Философия музыки	398
4. Символ в математике	408
5. Философия выражения как философия <i>par excellence</i>	418
Послесловие	423
От переводчика	
Философия формы как философия истины: Лосев в прочтении Терезы Оболевич	429
Библиография изданий А.Ф. Лосева.....	441

Предисловие к русскому изданию

Я несказанно рада, что русский перевод книги выходит в юбилейный год – ныне мы отмечаем 120-ю годовщину со дня рождения Алексея Федоровича Лосева и 25-ю годовщину со дня его смерти. Великий ученый по праву считается последним философом Серебряного века. Его творчество многогранно. Читая его различные работы, невольно задумаешься: кем был Лосев? То он предстает как монах-имяславец, то как тонкий ученый-диалектик, то как историк философии, то как знаток античной литературы и мифологии, то как поэт, то как философ математики... В книге я пытаюсь воссоздать целостный облик мысли Лосева, сконцентрировав его вокруг понятия символа. По моему убеждению, это одно из самых ярко выраженных (если не самое яркое) учений, которое иллюстрирует взгляды Лосева в их совокупности. Реконструкция и анализ лосевской теории символа составляет своеобразное *case study* – *тематическое исследование*, которое вместе с тем позволяет дать довольно ясное представление о философии русского мыслителя в целом.

Настоящая книга является несколько переработанным вариантом польского издания. Со времени ее написания появилось много новых публикаций текстов как самого А.Ф. Лосева, так и работ, посвященных ему, но учесть их все в данном переводе у меня уже не было возможности. За готовность вести дискуссионные беседы, за сделанные замечания, указания и подсказанные идеи от всей души

благодарю всех, кто имеет отношение к созданию этой книги. Особую благодарность выражаю работникам московского «Дома Лосева», в частности, Елене Аркадьевне Тахо-Годи, Виктору Петровичу Троицкому и Виктору Борисовичу Кудрину, участникам научного семинара «Богословие. Наука. Образование», который состоялся в Библейско-богословском институте св. Андрея в Москве (13 января 2011 г.), а также Елене Прибытковой за оказанное мне гостеприимство и ценные советы во время моего пребывания в Бохуме в связи с библиографическими разысканиями. Я сердечно признательна о. Станиславу Вшолеку из Университета Иоанна Павла II, Казимиру Мрувке из Педагогического университета в Кракове за консультации в связи с анализом греческих текстов и Павлу Роекку из Ягеллонского университета. Слова глубокой благодарности предназначены моей маме, моим сестрам-монахиням и друзьям за активную поддержку в период редакторской работы над книгой. Наконец, мне хочется выразить особую благодарность Елене Твердисловой за сделанный ею перевод моего труда на русский язык, а также издательству ББИ за прекрасное издание этой книги.

И, безусловно, я благодарна Фонду Джона Темплтона, поддержавшему русское издание книги в рамках программы *The Limits of Scientific Explanation*.

Введение

Первые десятилетия XX века – один из самых бурных, плодотворных и вместе с тем загадочных периодов в истории человечества. Опыт Первой мировой войны в Европе и Октябрьского переворота в России со всеми их последствиями, небывалый до этого расцвет наук (как точных и естественных – математики и логики, физики, биологии, экспериментальной психологии, так и гуманитарных, в частности, в области языкознания) наряду с развитием техники; возникновение новых направлений в литературе, искусстве, музыке и философии – все это заставляло искать ответ на актуальные вопросы, мучившие людей; характерное для того времени чувство неуверенности, отсутствие стабильности; вызванный отчасти этим интерес к мистицизму и оккультизму – такова картина, которая по сей день не перестает притягивать к себе внимание самых разных исследователей со всего мира.

Особым драматизмом отмечена русская история и культура с ее кризисом национального и религиозного сознания. Существовавшие тогда в России проблемы и дилеммы по-своему способствовали интенсивному развитию философской мысли, не без гордости именovanному «философско-религиозным ренессансом». В тот же период в русской культуре был отмечен еще один ренессанс – в широко понимаемой гуманитарной области, который известный польский историк культуры Фаддей Зелинский (профессор Петербургского

университета) назвал «славянским возрождением», или «третьим ренессансом»¹. Его олицетворением стали братья Михаил и Николай Бахтины, Георгий Федотов, Борис Пастернак, Михаил Пришвин и другие умы того времени, черпавшие вдохновение в сокровищницах античности. Оба «ренессанса» характеризуют Серебряный век и тесно между собой связаны. Их участники представляли разнообразные – художественные и духовные – сферы единого пространства, активно друг с другом взаимодействовали и даже нередко, как это было в случае с о. Павлом Флоренским и Александром Мейером, развивали философию и богословие, обращаясь именно к древности, а конкретно – к древнерусской культуре.

Одним из выдающихся представителей как русского религиозно-философского, так и славянского ренессанса, был Алексей Федорович Лосев (1893–1988), которого причисляют к последним могикам Серебряного века. По образованию философ и филолог-классик, Лосев отличался огромной эрудицией. Кроме уже названных дисциплин, он активно занимался языкознанием, музыковедением, математикой, астрономией, писал стихи и прозу, медитировал и практиковал Иисусову молитву, соединив в себе академического профессора и монаха-исихаста. За свою более чем 90-летнюю жизнь он пережил две мировые войны, советские репрессии, гонения властей, осуждения и... был негласно признан Нестором русской философии XX века. О творческом масштабе Лосева свидетельствует хотя бы тот факт, что самая последняя, изданная в 2013 году библиография его работ, насчитывает 1005 наименований, включая монографии, статьи и интервью, а также свыше 320 статей, напечатанных в разного рода энциклопедиях, словарях и учебниках².

Стремление упорядочить сочинения Лосева (в данном случае речь не идет о систематизации) наталкивается на большие трудности. Не объять столь богатого творческого наследия! В самом деле,

¹ Т. Zieliński, *Literatura starożytnej Grecji epoki niepodległości*, cz. 1: *Zarys ogólny*, Warszawa: Wydawnictwo J. Morkowicza, 1993, s. 7.

² См.: Алексей Федорович Лосев. Библиографический указатель. К 120-й годовщине со дня рождения. Ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий, М.: Дизайн и полиграфия, 2013.

как сопоставить и сравнить друг с другом его работы из таких разных областей, какими являются молитва и математика, языкознание и музыка? И всё же, думается, есть возможность найти такого рода общий знаменатель – сквозную тему, которая сплачивает всё им созданное в единое целое, начиная с юношеских эссе и кончая монументальными, энциклопедически зрелыми сочинениями. Это – Символ, трактуемый Лосевым как бытие *sui generis*³ и рассматриваемый им в различных аспектах, с перспективы разнообразных сфер человеческой деятельности: религиозной, художественной, языковой, историко-философской и т.п. Выше обозначенная проблематика и составляет предмет данного исследования.

Выбор темы продиктован следующими исходными положениями.

Во-первых, отсутствует целостное описание лосевской концепции символа, а она между тем определяет всё его творчество. Задача книги – реконструировать его теорию символа на широком философско-историческом фоне и проанализировать отдельные ее аспекты.

Во-вторых, мы исходим из того, что проблема символа представляет собой «один из наиболее устойчивых элементов культурного континуума»⁴, символ сам по себе невероятно важен, интересен и стоит того, чтобы его специально рассмотреть. Тема символа привлекала многих известных мыслителей XX века, среди них Эрнст Кассирер, Поль Рикёр, Пауль Тиллих, Ганс-Георг Гадамер, Мирча Элиаде и др. В русской культуре вышеназванную проблему поднимали представители «религиозно-философского ренессанса» о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков, поэты-символисты Вячеслав Иванов и Андрей Белый, а также – несколько позднее – ученые Московско-Тартусской семиотической школы: Юрий Лотман, Борис Успенский, Владимир Топоров. Говоря о философии Лосева, невозможно учесть все существующие на сегодня концепции символа, которые возникли и получили развитие в истории мысли (пусть даже только русской). В работе используются отдельные элементы сравнительного анализа

³ См.: А. Ф. Лосев, «Самое само», в его же, *Миф. Число. Сущность*, М.: Мысль, 1994, сс. 335 и далее.

⁴ Ю. М. Лотман, «Символ в системе культуры», в его же, *Избранные статьи*: В 3 т. Т. 1, Таллинн: Александрия, 1992, с. 192.

тех теорий, которые имеют непосредственное отношение к позиции Лосева и других авторов, и, разумеется, тех концепций, с какими полемизировал русский философ.

Своеобразным контекстом, пробудившем в молодом Лосеве интерес к проблематике символа, стала возникшая в те годы в монашеской среде Афона дискуссия о имяславии, которая впоследствии была сформулирована русскими интеллектуалами как особая научно-религиозная тема. Главный вопрос споров (который непосредственно касается реальности имени Божьего) связан с проблемой природы символа – его реалистического и условного характера.

В первой главе книги («Имяславский спор и его участники») прослеживается история самого спора, причем внимание сосредоточено преимущественно на участии в нем русских философов (прежде всего Алексея Лосева).

Теоретики имяславия, как правило, обосновывали свою позицию, исходя из текстов восточно-христианских писателей, а потому во второй главе («Святоотеческие основы имяславия») рассматривается проблематика символа в традиции восточных отцов церкви. Исследуется вопрос о возможности познания Бога и его границ, который был разрешен святоотеческими авторами путем различения Божественной сущности и Божественных энергий, порой отождествлявшихся с именами Божьими, что и стало предметом имяславских споров в XX веке. В этой главе приведены две главные дискуссии святоотеческого периода, связанные с природой символа (а говоря точнее, с его реалистическим характером), эхо которых отозвалось и в спорах XX века. Суть их сводилась к защите иконопочитания и отстаиванию исихазма с его утверждением возможности участия человека в Божественной энергии в виде созерцания Фаворского света (решающую роль в этом вопросе играл св. Григорий Палама и его учение).

Далее акцент переносится на отмеченную Лосевым и другими теоретиками имяславия антиномию Творца и творения в ее онтологическом и эпистемологическом смысле, а также на способ ее преодоления посредством символичности познания Бога – той, однако, символичности, которая обладает не условным, а реалистическим характером. Попытка разрешить поставленную проблему сопостав-

ляется с теорией аналогии, выдвинутой западными философами Средневековья, и в заключительных частях главы внимание сосредотачивается на том направлении, в каком пошла в своем развитии святоотеческая теория символизма (здесь: символизма имени Бога), подхваченная русскими философами.

Отстаивая тезис реализма и вместе с тем символизма имени Божьего, Лосев, будучи представителем «третьего», славянского возрождения, опирался на (нео)платоновскую традицию. Третья глава «Платоновские предпосылки имяславия в интерпретации Лосева» рассматривает вопрос о том, как выразить истину об имманенции Бога. В этой связи анализируется лосевское прочтение платоновского Единого (блага), «идеи» и «эйдоса», которые оказали заметное влияние на формирование его оригинальной концепции символа и имени. Исследуется также предложенная Лосевым интерпретация символизма у Платона.

В четвертой главе («Структура имени») раскрывается онтология имени в лосевском понимании. Обращаясь к выявленной им антиномии свободы и необходимости, мы рассматриваем внешний (условный, касающийся «свободного» наименования) и внутренний (реалистический, «необходимый») аспекты имени с точки зрения античной традиции – как платоновской, так и стоиков. Далее исследуется лосевская диалектика имени и слова как такового, начиная с его написания и звучания и заканчивая моментом «идеи», которая отождествилась со святоотеческим пониманием имени-энергии. Особое внимание уделяется тому, каким образом конвенциональность имени / слова (связанная с внешним, звуковым аспектом) соотносится с его онтологизмом, реализмом (касающимся внутренней сущности слова), и тем самым показывается, как святоотеческая наука о синергизме – сотрудничестве Бога и человека: Божественных энергий и человеческих действий – стала применяться к проблеме имяславия.

Пятая глава («Генезис имени») представляет имя как символ, укорененный в Абсолюте. Размышления на эту тему опираются на лосевскую диалектику противопоставления бытия и «инобытия», Бога и творения. Одновременно с диалектической связью этих категорий прослеживается, каким образом московский мыслитель выводил сферу эмпирического мира (понимаемого как смысл, или имя)

из трансцендентной сферы (первосущности, первоимени), и на этой основе выявляется суть символичности космоса.

Шестая глава («Мифичность имени») рассматривает соотношение имени и мифа в специфическом лосевском понимании. Используются те платоновские и неоплатоновские понятия мифа, к которым обращался мыслитель. Акцент делается на зависимости, существующей между мифом и символом, и прослеживается, в каких контекстах эти слова становятся для Лосева синонимичными понятиями. На основе «Диалектики мифа» и других работ русского ученого показывается повсеместное наличие мифа в культуре и, в частности, в христианском богослужении.

В центре внимания седьмой главы («Открытая структура символа») – поздние труды Лосева из области языкознания и литературоведения; доказывается, что они составляют органичную часть философии символа в целом, которую русский мыслитель развивал на протяжении всего своего творчества. На этой основе приводится общая характеристика символа и его типология, почерпнутые из сочинений Лосева 70-х годов, анализируются два аспекта (степени) символа: отождествление идеи и явления (что коррелируется с ранним пониманием символа как выражения сущности) и порождающая модель, подразумевающая возникновение новых смыслов. Этот аспект символа обращен к полисемии, многозначности, что будет показано в онтологическом и языковом планах. Поскольку символ так называемой второй степени (порождающая модель) предполагает полисемию и как следствие – интерпретацию символизируемой действительности, что находит отражение также в языковой сфере, рассматривается вопрос о познавательной ценности символа.

В последней, восьмой главе («Символ в эстетике») предлагаются способы определения эстетики в понимании Лосева, и на этой основе исследуется предлагаемая им характеристика символа в искусстве (старом и новом) и, в частности, в музыке. В область дисциплин по эстетике *sensu largo* – в широком смысле как науки о выражении, экспрессии Лосев включал также и математику, а потому в этой главе внимание сосредоточено на понимании философом символа в данной конкретной сфере. Как имяславие, так и эстетика, в той или иной мере и оба по-своему, сосредоточены вокруг понятия символа (от-

сюда название самой книги), то есть выражения одного измерения действительности посредством другого, и в этом смысле оба учения можно определить как философию выражения. Для Лосева, утверждавшего тезис о многомерности символа, философия выражения есть философия по преимуществу, что находит свое обоснование в заключительной части работы.

Некоторые ученые (например, С. Аверинцев⁵), имея в виду два цикла важнейших сочинений Лосева (знаменитые первое и второе «восьмикнижия»), которые возникли, соответственно, в 20–30-е и в 60–80-е годы, подразумевают под этим и периодизацию, состоящую из «раннего» и «позднего» Лосева. Без сомнения, подобное суждение имеет право на существование и по-своему справедливо применительно к хронологии его творчества, что, однако, не значит, будто взгляды ученого обоих периодов принципиально разнятся или противоречат друг другу, как это нередко бывает у других философов. Мы исходим из убеждения, что философские взгляды Лосева, при всей их вполне естественной эволюции и даже трансформации, представляют собой единое целое. Обосновать эту точку зрения мы собираемся именно на примере концепции символа (начиная с имяславской линии и кончая эстетической линией), которая претерпела определенную модификацию, но в своих наиболее существенных чертах осталась неизменной.

Необходимо сказать несколько слов о библиографии. Основные работы Лосева, опубликованные им в 20–30-е годы за свой счет, после 1989 года, наконец, вышли массовыми тиражами, но не все они соответствуют издательским требованиям. По совету Елены Аркадьевны Тахо-Годи и сотрудников «Дома Лосева» на Арбате мы старались использовать только выверенные издания, избегая цитировать книги, содержащие опечатки. В настоящее время большая часть наследия ученого находится в архиве и еще не расшифрована. Несмотря на то, что у нас ко всем сочинениям Лосева доступа не было (процесс их подготовки к изданию и самой публикации занимает не один год), тем не менее, благодаря доброжелательности работников

⁵ См.: С. С. Аверинцев, «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева», в *Вопросы философии*, № 9 (1993), сс. 18–22.

Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом Лосева» мы имели возможность обращаться и к новейшим публикациям трудов мыслителя. Литература о Лосеве и его творчестве (как изданных, так и размещенных в интернете источников) растет в России с лавинообразной скоростью. Невозможно рассмотреть все работы, а потому мы ссылаемся только на те из них, которые имеют прямое отношение к излагаемой теме.

Глава I

Имяславский спор и его участники

История мысли знает прецеденты, когда признание определенных взглядов не только вызывало чисто академические полемики, но и приводило к подлинно драматическим последствиям, которые затрагивали судьбы многих людей. Одна из таких бурных дискуссий имела место в церкви Восточного христианства и была связана с проблемой природы имени Божьего¹ (так называемый имяславский спор). Этой проблематикой заинтересовались не только православные богословы, но и некоторые русские философы, в том числе Алексей Лосев. Но сначала – суть спора.

¹ В литературе на эту тему нет единого мнения по поводу того, как надо правильно писать выражение «имя Божье». Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) отмечает, что «как правило, имяславцы писали это слово с прописной буквы, а их противники со строчной. Впрочем, были и исключения» (см.: Иларион (Алфеев), *Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров*, СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007, с. 14). В этой книге, вслед за митрополитом Иларионом, я придерживаюсь написания «имени», используя минусы – маленькие строчные буквы. В цитатах сохраняется оригинальное написание. Прилагательное «Божественный» там, где есть его отнесение к имени, сущности и энергии Бога, пишется с большой буквы.

1. История спора

1.1. Афонские полемики

Вопрос об Имени – основной в Церкви.

*А. Ф. Лосев*²

Говоря в целом, имяславие³, или оноματοдоксия (от греч. ὄνομα – «имя», «название», δόξα – «хвала»), оноματοлатрия (*onomatolatria* – соединение греческого ὄνομα – «имя» и латинского *latria* – «хвала»), либо оноματοлогия⁴ – это восточно-христианская философско-богословская концепция, согласно которой имя (имена) Бога является не условным обозначением, даваемым, например, самим молящимся, а объективным выражением трансцендентной действительности, «местом» реального присутствия Бога. Сторонники этой точки зрения особым образом подчеркивали, что имя Иисус (которое неустанно проговаривается, в частности, в так называемой Иисусовой молитве) относится не только к человеческой природе второй Ипостаси Троицы, но и к природе Божьей⁵.

² А. Ф. Лосев, «Краткая история имяславия», в его же, *Личность и Абсолют*, М.: Мысль, 1999, с. 284.

³ Вячеслав Иванов замечает, что русское *имяславие* является калькой встречающегося у Гомера греческого выражения ὄνομα κλυτόν («Одиссея», IX, 364 – Иванов ошибочно ссылается на «Илиаду», X, 51), которое в русском переводе звучит как «славно имя мое...», а также ведическое *nāma śrutyam* («Ригведа», VIII, 46, 14) и тохарских терминов *ñom-klyu* и *ñem-kälywe* (см.: В. В. Иванов, «О лингвистических исследованиях П. А. Флоренского», в *Вопросы философии*, № 6 (1998), с. 77; В. В. Иванов, «П. А. Флоренский и проблема языка», в *П. А. Флоренский и культура его времени*. Ред. М. Хагеместер, Н. Каухчишвили, Marburg: Blaue Hörner Verlag, 1995, с. 231).

⁴ Термин «оноματοлогия» введен в научный обиход аристотеликом эпохи Ренессанса Якобом Забареллой (Jacobus Zabarella, 1532–1589). См.: Е. Гурко, *Божественная оноματοлогия: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции*, Мн.: Экономпресс, 2006, с. 11. В русской лингвистической терминологии понятие *оноματοлогия* (как и *ономастика*) означают также науку о собственных именах.

⁵ См.: Антоний (Булатович), *Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус*, М.: Печатня А. Снегиревой, 1913, с. 10; Архимандрит Неофит (Осипов), «Мысли об имени», в *Начала*, № 1–4 (1998), с. 101; «Из статьи С. В. Троицкого “Афонская смута” (тезисы

Каким образом возник спор на тему имени Божьего? Как таковая его история берет свое начало в первые годы XX столетия в одной из уединенных русских пустынь, однако со временем проблема имяславия переросла в острую богословско-философскую дискуссию и распространилась едва ли не по всей территории Православной церкви. Своими истоками учение имяславия уходит в святоотеческие времена, между тем сами споры, возникшие уже в XX веке, не только не пришли к какому бы то ни было разрешению, а были прекращены в связи с начавшейся в октябре 1917 года революцией.

Изначальный толчок столь бурно развившимся событиям дал кавказский пустынный Иларион (Домрачев) (ок. 1845–1916), который в 1907 году издал книгу под красноречивым названием «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Духовное богословие или же внутреннее любомудрие». В своем трактате Иларион, которому было тогда более шестидесяти лет, стремился поделиться с молодыми монахами своим опытом двадцатилетнего пребывания на горе Афон и напомнить им о традиции неустанной молитвы, основанной на постоянном призывании имени Иисуса. Сочинение быстро обрело своих почитателей не только в среде монахов, но и в широких светских кругах, а также и у преподобной мученицы великой русской княгини Елизаветы Федоровны, которая дала средства на издание книги. Приведем главную мысль, содержащуюся в работе Илариона:

В имени Божиим присутствует Сам Бог – всем Своим Существом и (всеми) Своими безконечными свойствами (...), имя Его всезидательное, достопоклоняемое и всемогущее есть как бы Сам Он – вседержавный Господь Бог и дражайший Искупитель наш Иисус Христос, прежде всех век от Отца рожденный, Ему единосущный и равный Ему по всему⁶.

иеросхимонаха Антония и антитезисы С. В. Троицкого)», в П. Флоренский, *Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова с присоединением писем иеросхимонаха Германа Зосимовского, иеросхимонаха Антония (Булатовича), иеромонаха Пантелеймона (Успенского)*, Томск: Водолей, 1998, с. 250.

⁶ Схимонах Иларион, «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или

Вскоре русские монахи на горе Афон⁷, Алексей (Киреевский), племянник известного славянофила Ивана Киреевского, и Хрисанф (Минаев), вынесли свое определение позиции Илариона, назвав ее еретической. В 1909 году Хрисанф написал разгромную рецензию (в 1912 году несколько раз публиковавшуюся в журнале «Русский инок»), обвинив Илариона в том, что он отождествляет божественную действительность с действительностью чисто условной, номинальной. Такая оценка, в свою очередь, вызвала волну протестов среди других обитателей Афона, в результате чего монахи разделились на «славящих имя Божье» (так называемые имяславцы или ономато-доксы – ὀνοματοδόχοι) и «боровшихся с имяславцами» (имяборцы или ономатомахи – ὀνοματομάχοι⁸). Эти последние, исходя из того, что имя Бога является лишь чем-то номинальным, условным знаком, демонстративно разрушали каменные плиты с вырезанным на них именем Иисуса (или же писали на стеле имя «Иисус» и вопрошали, сидит ли на стеле «Бог»)⁹. Сторонники имяславия в свою очередь составили несколько вариантов «Исповедания веры во имя Божие

духовная деятельность современных пустынников. Духовное богословие или же внутреннее любомудрие», в *Имяславие. Антология*. Сост. С. М. Половинкин, Е. С. Полищук, М.: Факториал Пресс, 2002, сс. 210-211. В 1910 году вышло второе, а в 1912 году – третье издание книги. См. также: «Доклад схимонаха Илариона в Святейший Синод от 1 июля 1915 года», в *Споры об имени Божием. Архивные документы 1912–1938 годов*. Ред. Иларион (Алфеев), СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007, с. 461; «Исповедание веры схимонаха Илариона, приложенное к письму на имя епархиального миссионера священника Михаила Виноградова от 20 июня 1915 года», в там же, с. 623; «Исповедание веры схимонаха Илариона, приложенное к докладу на имя архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора от 22 июня 1915 года», в там же, с. 629.

⁷ В начале XX века на горе Афон в Греции находилось несколько тысяч монахов из России, что составляло едва ли не половину всех членов сообществ.

⁸ Определение «имяборцы» принадлежит о. П. Флоренскому.

⁹ См.: «Донесение протоиерея Антония Тимофеева и Н. Чистякова архиепископу Херсонскому и Одесскому Назарию от 17 июля 1913 года», в *Споры об имени Божием*, с. 237; «Донесение архиепископа Херсонского и Одесского Назария в Святейший Синод от 24 июля 1913 года», там же, с. 251; «Ходатайство монаха Дометия (Камяка) в Святейший Синод», там же, сс. 266-267.

во имя Господа нашего Иисуса Христа»¹⁰, утверждая тем самым, что имя Божье неотделимо от самого Бога.

Один из самых образованных монахов, схимник монастыря св. Пантелеймона отец Антоний (Булатович)¹¹ (1870–1919), который поначалу подвергал критике взгляды Илариона, внимательно изучив его книгу, пришел к выводу, что данная работа перекликается с мыслью отцов церкви, как и учением о. Иоанна Кронштадтского (1829–1908). Именно в своем духовном дневнике «Моя жизнь во Христе», изданном в 1893 году в Петербурге, Иоанн Кронштадтский писал, что «*имя Бога и святого есть Сам Бог и святой Его*»¹². В итоге отец Антоний принял решение встать на защиту взглядов, изложенных в книге Илариона, и опубликовал несколько сочинений, пытаясь обосновать реализм имени Божьего: «Апология веры во имя Божие и во имя Иисус» (1913), «Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества» (1914), «Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа» (1917). В своих произведениях автор ссылался на учение каппадокийских отцов (прежде всего Григория Нисского) и византийских писателей (св. Григория Нового Богослова и св. Григория

¹⁰ См.: *Исповедание веры во Имя Божие*, в *Материалы к спору о почитании Имени Божия*, М.: Печатня А. Снегиревой, 1913, с. 28; «Исповедание веры имяславцев Андреевского скита от марта 1913, приложенное к жалобе иеромонаха Антония (Булатовича) от 2 марта 1913 года», в *Споры об имени Божием*, с. 45; «Исповедание веры имяславцев Андреевского скита от марта 1913 г., приложенное к жалобе иеромонаха Антония (Булатовича) от 2 марта 1913 года», там же, сс. 46-48; «“Исповедание веры во имя Божие” от 22 апреля 1913 года с возражениями схимонаха Досифея, там же, сс. 124-127. См. также: «Листовка “Союза в честь архангела Михаила”», там же, сс. 103-104.

¹¹ См.: С. Papoulidis, «Aleksandr Ksaver'evič Bulatovič: sa participation parmi les opomatolâtres du Mont-Atos», в *Balkan Studies*, 1975, vol. 16, pp. 126-129; «История Афонской смуты афонского изгнанника иеромонаха Паисия», в *Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев*. Сост. К. Борщ, т. 3, М.: Астра-Полиграфия, 2005, сс. 56-57.

¹² Иоанн Кронштадтский, «Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге», ч. II, в его же, *Собрание сочинений*. Т. I: *Жизнеописание. Моя жизнь во Христе*, Киев: Оранта, 2006, с. 597. См. также: «Праведный о. Иоанн Кронштадтский об имени», в П. Флоренский, *Переписка священника Павла Александровича Флоренского...*, с. 255.

Паламы и др.), утверждая, что имена Божьи относятся не к непознаваемой природе Бога, а к Его деятельности («энергии»).

Святоотеческое обоснование оноματοдоксии будет специально рассмотрено в следующей главе. Здесь же нам хочется отметить, что о. Антоний выявлял в имени три уровня: (1) внутренний слой – звуки и буквы; (2) значение, какое приписывается имени человеком, и (3) значение, какое придает этому имени сам Бог. Вот, что писал автор «Оправдания веры»:

Когда мы говорим о Имени Божиим, имея в виду сущность самого Имени, которым именуем Бога, то мы говорим, что *Имя Божие есть Сам Бог*, когда же мы имеем в виду буквы и слога, коими условно выражается истина о Боге и Имя Божие, то мы говорим, что *Бог присутствует во Имени Своем*¹³.

Заслуживает внимания проведенное Булатовичем различие между выражениями «Имя Божие есть Сам Бог» и «Бог присутствует во Имени Своем». В первом случае речь идет об утверждении коррелятивной взаимозависимости божественных энергий с именем Бога, понимаемой реалистически (то есть о значении, какое придает имени сам Бог). Во втором же случае о. Антоний указывал на факт того, что имена, дающиеся человеком (то есть то значение, которое человеком придается имени, скрывающемуся за «оболочкой» из звуков и букв), тоже не совсем лишены присутствия Бога – в том смысле, что имеют отношение к сакральной сфере и уже в силу этого требуют особого уважения.

В 1912 году дискуссия на тему имени Божьего выплеснулась в Россию. С этого времени дебаты велись уже не только в сугубо монашеской среде, но и на страницах светской печати. Один из наиболее влиятельных представителей Русской православной церкви архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий)¹⁴ в своих публикациях вы-

¹³ Антоний (Булатович), *Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное имя Господа нашего Иисуса Христа*, Петроград: Исповедник, 1917, <http://www.pravoslav.de/imiaslavie/antony/apologia/apol02.htm>. [Здесь и далее в цитатах курсив мой – Т. О.].

¹⁴ Говоря в скобках, отец Антоний в 90-х годах XIX в. упрекал Владимира Соловьева в «папистских увлечениях». См.: «Из неизданного и несобранного Вла-

ступил с резким осуждением учения имяславцев. Год спустя Синод созвал по этому вопросу Комиссию, в которую вошли архиепископ Антоний (Храповицкий), архиепископ Никон (Рождественский), а также проф. Сергей Троицкий для того, чтобы вынести свою оценку сочинениям имяславцев. Упрек Комиссии в отношении сторонников оноματοдоксии заключался в том, что эти «возмутители священной тишины Афона» «в своем невежестве» придают буквам, которые произносятся или пишутся (то есть, стало быть, являются всего лишь вымыслом человека), божественный характер, а значит, обожествляют тварную действительность, вследствие чего «имяславцев» следует называть «имябожцами»¹⁵. Критики проигнорировали предложенное о. Антонием различие между внешним слоем имени (буквы и звуки) и его внутренним смыслом¹⁶. В апреле 1913 года монахи с Афона писали членам Синода: «Мы неоднократно указывали на неправославие этих тезисов, (...) представляли не только многочисленные доказательства Святых отцов и Писаний, которыми непреложно свидетельствуется Божество имени Божия, понимаемого не как буквы и звуки, но в смысле Божественного Откровения»¹⁷.

В качестве ответа (от 18 мая 1913 года), который появился на страницах журнала «Церковные ведомости», было опубликовано официальное письмо Священного Синода, в нем представители

димира Соловьева: письмо О. К. Нотовичу, 28(?) февраля 1890 г. – Тип византийца XI века». Публ. Н. В. Котрелева, в *Соловьевские исследования*, № 1 (25), 2010, сс. 62-64.

¹⁵ См.: «Письмо Святейшего Синода Российской Церкви Святейшему Патриарху Константинопольскому Герману от 11 октября 1913 года», в *Споры об имени Божиим*, с. 320; С. В. Троицкий, «Об именах Божиих и имябожниках», в С. Н. Булгаков: *pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Т. 1. Ред. И. И. Еврампиев, СПб.: Издательство РХГИ, 2003, с. 310. См. также: С. В. Троицкий, «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и “относительное” поклонение», там же, с. 350.

¹⁶ В книге я использую понятие «смысл» и «значение» как взаимозаменяемые, поскольку упоминаемые тут авторы различий между ними не проводили.

¹⁷ «В святейший Правительствующий Синод иноков афонских заявление», в Д. Лескин, *Спор об Имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.*, СПб.: Алетейя, 2004, с. 332.

«новоизмышленного учения» осуждались за «магическое суеверие» по вопросу понимания имени и за неправильную интерпретацию учения Григория Паламы. В этом тексте мы находим следующее утверждение: «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет (...), и потому оно не есть и энергия Божия»¹⁸. Члены Синода сделали еще целый ряд практических выводов, которые непосредственно касались отношения к «инакомыслящим»¹⁹.

Сторонникам имяславия было вынесено осуждение и со стороны властей Греции. Патриарх Константинопольский Иоаким III даже запретил (указ от 12 сентября 1912 года) чтение книги Илариона «На горах Кавказа». Год спустя этот запрет подтвердил Патриарх

¹⁸ «Из определения Святейшего Синода от 18 мая 1913 г.», в *Церковные ведомости*, № 20 (1913); перепечатано в: П. Флоренский, *Переписка священника Павла Александровича Флоренского...*, с. 248. Через несколько лет появился полемический ответ на письмо московских интеллектуалов, подписанное в том числе и А. Лосевым, П. Флоренским, М. Новоселовым, Д. Егоровым. См.: «Обращение московских профессоров, богословов, философов, писателей к Архипастырям Российской Православной Церкви по поводу Послания Синода об Имени Божием от 18 мая 1913 года», в *Имяславие*. Т. 3, сс. 878-882.

¹⁹ См.: «Определение Святейшего Синода от 10 июля 1913 года», в *Споры об имени Божием*, сс. 221-222. Вскоре после публикации Послания Священного Синода, летом 1913 года, члены комиссии отправились на Афон с тем, чтобы вернуть на путь истинный «заблудших» членов скитов. После неудачных попыток «обращения» 833 русских монаха были депортированы (при участии армии) из Греции и лишены духовного звания (при этом большинство имяславцев пострадало и осталось без средств к существованию). В некоторых монастырях сочинения о. Антония (Булатовича) были преданы сожжению. Репрессии длились почти год. Вскоре судьбой и учением имяславцев заинтересовался Николай II, благодаря его вмешательству Священный Синод вынужден был пересмотреть это дело. В апреле 1914 года Московским отделением Синода было рассмотрено (в судебном порядке) дело нескольких монахов, обвиненных в ереси. Во время процесса имяславцы исповедали свою веру и признали власть патриарха, подчеркнув, однако, что несмотря ни на что, не могут согласиться с его интерпретацией имени Божьего. Московский митрополит Макарий монахов благословил, а судьи, выслушав мнение епископа Модеста (Никитина), вынесли постановление об отмене преследований имяславцев, причем от них не потребовали официального отречения от воззрений. Однако такое решение суда не удовлетворило Синод, правда, он разрешил монахам вернуться в монастыри, но отказал им в причастии и всеми способами пытался ограничить их гражданские права.

Герман V, ссылаясь при этом на вердикт Халкидонской богословской школы. В этом документе, подписанном 30 марта 1913 года, мы читаем, что члены созданной Патриархом комиссии «не успели» (*sic!*) ознакомиться с трудами Илариона и Антония Булатовича (написанными к тому же еще по-русски, то есть они не были даже переведены на греческий), но, тем не менее, позволяют себе высказать собственное суждение по поводу того, что в написанном Иларионом и о. Булатовичем они усматривают элементы пантеизма, которые свидетельствуют о еретическом характере их сочинений²⁰.

В 1917–1918 годах проблема имяславия была затронута во время Поместного собора Русской православной церкви²¹, планировалось рассмотреть учение о имени Божьем в библейском, историко-святоотеческом, аскетически-мистическом и религиозно-философском аспектах. Имяславцы, со своей стороны, направили отцам Собора письмо, в котором еще раз подтвердили свою позицию:

Так как нас с самого начала спора несправедливо обвиняли, будто мы обожествляем «самое» тварное имя по внешней его стороне и даже будто «отождествляем» это «самое» имя «с самой сущностью» Сущего и «сливаем» с ней, то мы считаем долгом еще раз заявить, что мы никогда не обожествляли «самого имени» и никогда ни в одном исповедании нашем не выражались, будто «Самое Имя – Бог», но во всех наших исповеданиях, начиная с 1909 года, совершенно определенно говорили, что, называя вместе с отцом Иоанном Кронштадтским Имя Божие «Самим Богом», мы это делаем в том же смысле, как и отец Иоанн

²⁰ См.: «Ответ Халкидонской Богословской Школы об учении “имеславцев”», в *Материалы к спору о почитании Имени Божия*, сс. 41–44. Ср.: «Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса № 336 от 25 апреля 1913 года», в *Споры об имени Божием*, с. 132.

Следует добавить, что и архиепископ Антоний (Храповицкий), глава Российской богословской комиссии по делу имяславцев, не обеспокоился чтением их важнейших сочинений. Отвечая на вопрос Великой княгини Елизаветы Федоровны о причинах запрета чтения книг Илариона, ею же финансируемых для печати, архиепископ Антоний признался, что сам лично их не читал, а знает о них из донесенных.

²¹ См.: «Дневник инока-имяславца, старофонского изгнанника 1913 года, автора сей истории, иеромонаха Паисия», в *Имяславие*. Т. 3, сс. 245–253.

Кронштадтский, веруя в *неотделимое присутствие* Бога во Имени Своем, но не в смысле обожествления самого *тварного* имени по внешней его стороне и отвлеченно от Бога²².

Однако начавшаяся революция работу собора приостановила, и вопрос об имяславии так и не был рассмотрен. Предполагалось затронуть его проблему на Великом соборе Восточной церкви в 1925 году в Иерусалиме²³, который, однако, не состоялся.

Надо заметить, что предпринятые Православной церковью столь быстрые и решительные шаги, направленные против имяславцев, не были типичным явлением. Восточно-христианское богословие допускает разнородность богословских мнений («теологумен») и отличается большой терпимостью в признании разных убеждений. Согласно характеристике, данной одним из исследователей этой темы (она относится к 1929 году, то есть к тем временам, которые не столь далеко отстоят от упоминаемых событий):

[Р]усское православие не является единым учением, а лишь собранием отдельных мнений и взглядов. (...) Не будучи самостоятельным исповеданием в смысле определенной системы догматических учений, русское православие является всего лишь местной тенденцией в толковании церковной традиции. Но и это толкование никогда не было всеми призна-

²² «Обращение исповедников Имени Господня к Суду Священного Собора», в *Начала*, № 1-4 (1998), сс. 182-183. См.: К. С. Борщ, «Имя Божие по разуму Церкви Христовой (Архимандрит Григорий – распространитель ереси)», в *Имяславие*. Т. 3, сс. 854-875.

Не трудно заметить, что сторонники оноματοдоксии отрицают, будто когда-либо они утверждали, что «Самое Имя – Бог», что не совпадает (по крайней мере, так кажется) с приводившимся выше утверждением их «предводителя» о. Антония (Булатовича), который допускал формулировку «Имя Божие есть Сам Бог». Более тщательный анализ этих высказываний будет проведен в главе II, 4. Но чтобы уже сейчас развеять сомнения в отсутствии единства в рассуждениях имяславцев, стоит подчеркнуть, что авторы письма понимали под «Самое Имя» (во фразе «Самое Имя – Бог») сущность Бога, тогда как о. Антоний трактовал «Имя Божие» (во фразе «Имя Божие есть Сам Бог») как Божественную энергию.

²³ Сохранился текст, подготовленный в этой связи в качестве доклада. См.: «Доклад московских профессоров-имяславцев на 8-й Вселенский Собор», в *Имяславие*. Т. 3, сс. 882-891.

ваемо. (...) У русских богословов видим целый ряд совершенно противоречивых и исключаяющих друг друга воззрений²⁴.

Встает естественный вопрос: что стало причиной непонимания, а в последующем и обвинений по адресу сторонников имяславия, если последние обращались прежде всего к святоотеческой традиции и авторитетным сочинениям старцев? Вполне возможно, что одной из таких причин, заставившей представителей Российской православной церкви осудить имяславие (еще до открытия собора), был резко полемический тон работ первого защитника почитания имени Божьего. Труды отца Антония (Булатовича) и его сторонников публиковала только либеральная периодика, которая вела буквально открытую войну с обскурантизмом Синода. Иерархи в таком контексте основывали свои обвинения на том, что большинство защитников имяславия (к которым вначале принадлежали только монахи) не обладают богословским образованием, а следовательно, и не имеют права принимать участие в рассмотрении проблем веры.

В свою очередь, политическую подоплёку имела и оценка, вынесенная имяславия греческими церковными властями (константинопольскими патриархами): после Первой мировой войны греки всеми силами стремились ослабить на Афоне влияние русских монахов, которые раньше, во времена турецкого правления, имели полные гражданские права²⁵.

И всё же главная причина осуждения имяславия кроется в чем-то ином. Русской православной церковью к началу XX века учение имяславцев не было как следует изучено, ибо к этому времени

²⁴ В. Морозов, *Современное положение русской Церкви*, Вильно: Издание Братства св. Кирилла и Мефодія, 1929, с. 6.

²⁵ Об опасности депортации «русских бунтовщиков» предостерегал даже не присоединившийся к новому течению еп. Никон (см.: «Послание на Афон еп. Никона», в *Материалы к спору о почитании Имени Божия*, с. 8). О политическом мотиве спора упоминал и монах Мартиниан («Рапорт архиепископа Новгородского и Старорусского Арсения Святейшему Синоду от июля 1914 года», в *Споры об имени Божием*, с. 427). См. также: Антоний (Булатович), «Афонское дело», в Д. Лескин, *Спор об Имени Божием*, сс. 315-317; В. Рожков, *Церковные вопросы в Государственной Думе (1906–1917 гг.)*, М.: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2004, с. 300.

сочинения св. Григория Паламы, как и других защитников исихазма (от греч. ἡσυχία – «тишина»), на которые ссылались и имяславцы и имяборцы, в прямом смысле канули в лету. Как отмечает ровесник Лосева о. Георгий Флоровский, «в патристическом богословии стиль и метод были отброшены, а сочинения отцов стали мертвым историческим документом»²⁶. Еще в 1912 году о. Павел Флоренский так напутствовал Владимира Эрна:

Хвалите [в Московской духовной академии – Т. О.] Восток, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, Григория Паламу, Николая Кавасилу и т.д. (...) Нам надо создавать православную науку, ее почти нет, если не считать *утраченных* нитей отеческой мысли и лишь еле-еле нащупываемых в монастырях да отдельными лицами. История, археология, философия во всех ее разветвлениях, даже богословские науки – всё это требует творческого слова. Будем же хоть почву расчищать для этой работы²⁷.

В свою очередь, Алексей Лосев по этому поводу сетовал: «Мы изучали всякую мистику – индийскую через английские прозаизмы, германскую – в основе языческую, католическую, пребывающую в прелести видений и истерических самогипнозов. Но мало изучали православную»²⁸. И еще:

²⁶ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Мн.: Издательство Белорусского экзархата, 2006, с. 496. См.: Кассия (Т. А. Сенина), «Афонское имяславие: степень изученности вопроса и перспективы исследований», в *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, № 1 (2008), т. 9, сс. 288-290. См. также: Л. Карсавин, «Путь православия», в его же, *Путь православия*, М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2003, сс. 547-548: Русская церковь «хранила предания отцов, но не углублялась в них, не искала в них ответа на задаваемые жизнью вопросы и, в лучшем случае, только повторяла старые, никому не понятные слова».

Конкретные факты, свидетельствующие о незнании богословия св. Григория Паламы в Русской православной церкви в период с XVII до начала XX веков приводит Николай Гаврюшин. См.: Н. Гаврюшин, «Истинное богословие преобразует метафизику» (Заметки о Владимире Лосском)», в *Символ*, № 48 (2004), сс. 168-171.

²⁷ Письмо П. Флоренского В. Эрну от 20 декабря 1912 года. См.: «Павел Флоренский. 1912 год», в *Новый журнал*, № 254 (2009), с. 182.

²⁸ А. Ф. Лосев, «О книге “На горах Кавказа”», в его же, *Личность и Абсолют*, с. 274; ср.: А. Ф. Лосев, «О реформе Закона Божия в гимназии», в его же, *Высший*

Литературу Духовная академия собирала только моралистическую (...). Платонические вещи в Академии тоже пробивались, но опять же нажимали на мораль, толковали Платона моралисты (...). А классическая православная мысль, Дионисий, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, исихасты, – эту линию начали за пять минут до революции восстанавливать, но уже поздно было, поздно спохватились²⁹.

Святоотеческий ренессанс найдет свое место в церкви только в эмиграции. Во время первого конгресса православного богословия в Афинах, 30 ноября 1936 года, уже цитировавшийся о. Г. Флоровский выступил с программным призывом: «Назад к Отцам!» и с предложением создания неопатристического синтеза³⁰. Между тем в начале прошлого столетия так называемые святоотеческие аргументы, имевшие в православии решающее значение для оценки тех или иных взглядов, не были востребованы. Более того, в связи с туши-

синтез. Неизвестный Лосев, М.: ЧеРо, 2005, с. 114. См.: Дж. П. Скенлен, «А. Ф. Лосев и мистицизм русской философии». Пер. А. В. Задорожного, в *Вопросы классической филологии*, вып. XI. Ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахов, М.: Издательство МГУ, 1996, сс. 36-54.

²⁹ В. В. Бибихин, «Алексей Федорович Лосев», в его же, *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*, М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2004, сс. 159, 226 (запись от 24 июля 1972 года и от 19 февраля 1975 года).

³⁰ См.: G. Florovsky, «Patristics and Modern Theology», в *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*. Éd. H. S. Alivisatos, Athens: Puydos, 1938, сс. 238-242; Э. Блейн, «Завещание Флоровского». Пер. Д. Ханова, в *Вопросы филологии*, № 12 (1993), сс. 80-86; А. В. Черняев, Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли, М.: ИФРАН, 2010, сс. 88-92.

Еще в 1924 г. Флоровский высказывал следующее убеждение: «Единственно правильный и вожделенный путь для нас – это углубление и оживление исторического предания, чтобы нас потянуло к IV, VI и XI векам, быть может, к раннему христианству» (см.: «Протокол совещания членов Братства во имя св. Софии 14/27 марта 1924 года (Прага)», в *Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939*. Сост. Н. А. Струве, М.: Русский путь, Париж: YMCA-Press, 2000, сс. 25-26). Ср.: Г. Флоровский, «Спор о немецком идеализме», в *Путь*, № 25 (1930), с. 80: «Остается творческий путь через великое прошлое, через патристику»; Г. Флоровский, «Утрата библейского мышления». Пер. Л. А. Успенской, в его же, *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии*, СПб.: Издательство РХГА, 2005, с. 615; Г. Флоровский, *Восточные отцы Церкви*, М.: АСТ, 2003, с. 37; Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, сс. 3-4.

ком, в который зашло тогдашнее православное богословие, многие русские интеллектуалы под влиянием идей В. Соловьева и в поисках новых путей развития мысли сознательно шли на открытую полемику с официальной церковной доктриной³¹.

Так или иначе, но дискуссия, начавшись еще до революции, застыла на мертвой точке, что, однако, не прекратило карательных действий в отношении сторонников имяславия. В итоге дело онома-тодоксов подавили, а проблема имяславия так разрешена и не была. Отголоски спора о «секте имяславцев» еще долго были слышны в разных местах СССР в 30–60-е годы и дошли даже до 1983 года³². В 30-е годы дискуссия на эту тему развернулась за рубежом, что запечатлела переписка митрополита Сергия (Страгородского) (Москва) с митрополитом Вениамином (Федченковым) (США)³³.

Один из наиболее влиятельных русских богословов XX века Владимир Лосский в письме к Сергию (Страгородскому), написанному в 1937 году, ставил в один ряд догматический вопрос об имени Божьем с не менее важным вопросом об иконах. Имяславие, считал он, должно «привести к новому Торжеству Православия»³⁴. Вопрос

³¹ См.: В. В. Грановский, «Религиозно-мистическая атмосфера серебряного века и имяславие», в *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, № 4 (2007), сс. 95–110. О кризисе религиозного сознания писали также философы – защитники имяславия, о которых подробнее скажу далее, а именно С. Булгаков (см., напр.: С. Булгаков, «Религиозное состояние русского общества», в *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник*, М.: ОГИ, 2000, сс. 246, 257; С. Булгаков, «У стен Херсониса», в *Символ*, № 25 (1991), сс. 184–185) и П. Флоренский (см.: П. Флоренский, «Чтения о культе», в его же, *Философия культа*, М.: Наука, 2006, с. 291).

³² См.: С. М. Половинкин, «Хроника Афонского дела», в П. Флоренский, *Переписка священника Павла Александровича Флоренского...*, сс. 240–241; С. М. Половинкин, «Имяславцы Кавказа», в его же, *Русская религиозная философия. Избранные статьи*, СПб.: Издательство РХГА, 2010, сс. 363–367.

³³ «Вопрос об имяславии в переписке между митрополитом Сергием (Страгородским) и митрополитом Вениамином (Федченковым) (1937–1938)», в *Споры об имени Божьем*, сс. 657–771; Митрополит Вениамин (Федченков), «Имяславие», в *Начала*, № 1–4 (1998), сс. 119–140.

³⁴ Лосский имеет тут в виду литургический праздник Торжества православия (с 843 года), который отмечается в Православной церкви в первую неделю Великого поста в память победы над иконоборчеством.

о нем «ответа еще не получил», хотя правильнее бы сказать, отмечал Лосский, что «ответ у Церкви всегда есть, надо его услышать и выразить»³⁵.

К проблеме имени Божьего вернулись в конце прошлого столетия. В настоящее время в Русской православной церкви имяславие находится в списке тех насущных вопросов, которые Синодальная богословская комиссия должна изучить для вынесения окончательного вердикта в деле правомерности самого учения. Однако независимо от богословских установок само имяславие обладает достаточно убедительными философскими предпосылками и выводами, а они, в свою очередь, были и остаются предметом размышлений многих философов.

1.2. Первые опыты философской интерпретации имяславия

Имя (...) – предел философии, вечная задача ее.

*П. Флоренский*³⁶

События на Афоне взбудоражили широкие общественные круги. Полемика вокруг учения о имени Божьем, разрастаясь, захватила всю Русскую православную церковь, вовлечены были даже светские интеллектуалы, которые начали постигать имяславие в истинных масштабах, а конкретно – в его связи с проблематикой символа и реалистическим (или номиналистским) пониманием слова.

В 1907 году Михаил Новосёлов (1864–1938), издатель серии «Религиозно-философская библиотека», создал «Кружок ищущих христианского просвещения», к которому принадлежали Владимир Кожевников, Федор Самарин, князь Евгений Трубецкой, философы Сергей Алексеев (Аскольдов), Владимир Эрн, Василий Розанов, Сергей Булгаков, а также лица православного духовного звания:

³⁵ Письмо Владимира Лосского к Сергию (Страгородскому) от 6/19 января 1937 года. Цит. по: Иларион (Алфеев), *Священная тайна Церкви*, с. 833.

³⁶ П. Флоренский, «Диалектика», в его же, *Сочинения*: В 4 т. Т. 3 (1), М.: Мысль, 2000, с. 140.