

Н. Н. Павлюченков

«Священная тайна» имяславия в философско-богословской концепции символа священника П. А. Флоренского

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10031

Аннотация: В предлагаемой статье рассматриваются некоторые важные аспекты учения об имени священника Павла Флоренского. Приводится краткий обзор тех обстоятельств, которые существенно повлияли на усложнение имяславческой проблемы в начале XX в. Отмечаются некоторые важные особенности основных документов полемики: самой книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа», рецензии на нее схимонаха Хрисанфа, «Апологии» иеросхимонаха Антония (Булатовича), трех представленных в Святейший Синод докладов (архиепископа Никона (Рождественского), архиепископа Антония (Храповицкого) и С. В. Троицкого) и Синодального послания от 13 мая 1913 г. Рассматривается философско-богословская концепция символа о. П. Флоренского, с точки зрения которой Синодальное послание не было приемлемо в своем полном объеме. Согласно о. П. Флоренскому, имена суть символы, а через символ, являющийся частью нашей реальности, «существенно объявляется» реальность более высшая. Отец Павел был абсолютно убежден, что в вопросе об Имени Божиим понятие символа является узловым и только обнаруживаемое им «символическое» устройство мира обеспечивает реальность обожения.

Ключевые слова: имяславие, имяборчество, Имя Божие, свящ. П. А. Флоренский, философия, богословие, символ, онтологизм, обожение.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Ссылка на статью: Павлюченков Н. Н. «Священная тайна» имяславия в философско-богословской концепции символа священника П. А. Флоренского // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 121–133.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2020

Nikolai N. Pavliuchenkov

A Sacred Secret of the Onomatodoxy
in P. A. Florensky's Philosophical and Theological Concept
about the Symbol

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10031

Abstract: The article deals with some important aspects of priest Pavel Florensky's doctrine of the name. The author gives a brief overview of the background that produced a substantial influence on the complicity of the Name Worshipping problem in the early 20ieth century. Some important features of the main documents of the controversy are noted: the book by schemonk Ilarion "On the Caucasian Mountains", a review by schemonk Khrisanf, the "Apology" by schemonk Antony (Bulatovich), the three reports submitted to the Holy Synod (by archbishop Nikon (Rozhdestvensky), archbishop Antony (Khrapovitsky), S.V. Troitsky) and the Synodic Address of May 13, 1913. Florensky's philosophical and theological concept of a symbol is considered. On the basis of this concept, the Synodic Address was unacceptable as a whole. According to Florensky, names are the symbols, a higher reality is "revealed" through the symbol which is part of our reality. Florensky was convinced that the notion of a symbol was a key notion of the issue of God's name and only the "symbolic" world structure, that he identified, was capable of assuring the reality of deification.

Keywords: onomatodoxy, onomatostrife, name of God, priest Pavel Florensky, philosophy, theology, symbol, ontology, deification.

About the author: **Nikolai Nikolaievich Pavliuchenkov**

Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Tikhon Orthodox Humanitarian University (Moscow).

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Article link: Pavliuchenkov N. N. A Sacred Secret of the Onomatodoxy in P. A. Florensky's Philosophical and Theological Concept about the Symbol. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 2, pp. 121–133.

Введение

Хорошо известно, что в развернувшейся в начале XX в. полемике вокруг Имени Божия на стороне афонских имяславцев оказались такие выдающиеся отечественные мыслители и деятели, как Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, М. А. Новоселов, С. Н. Булгаков и другие философы и богословы, достаточно разные по своим убеждениям и по своему отношению к реальностям церковной и общественной жизни в России в начале XX в. Среди них священник Павел Флоренский выделяется как безусловный и общепризнанный духовный лидер той части философов-имяславцев, которые хотели оставаться и оставались преданными «исторической» Российской Православной Церкви. Он получил систематическое богословское образование (окончил МДА в 1908 г.), преподавал в Московской духовной академии с 1908 г. и принял священный сан в 1911 г. Именно к нему за аргументированной философской и богословской поддержкой обращались М. А. Новоселов, С. Н. Булгаков и сам «предводитель» имяславческого движения на Афоне иеросхимонах Антоний (Булатович). Свящ. П. Флоренский явился автором первых трудов по «Философии имени», за которыми последовали аналогичные и теперь достаточно широко известные работы С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева. Он написал предисловие к «Апологии» иеросхимонаха Антония (Булатовича) [Булатович, 1913] и был готов вступить в серьезную полемику с такими авторами, как архиепископ Антоний (Храповицкий), епископ Никон (Рождественский), богослов С. В. Троицкий, если бы в мае 1913 г. не вышло известное послание Святейшего Синода Русской Церкви, фактически связавшее прекращение имяславческих споров с соблюдением церковной дисциплины. После этого о. П. Флоренский принял достаточно тяжелое для себя решение не выступать открыто с имяславческих позиций, что было вызвано, прежде всего, осознанием опасности церковного раскола и личной невозможностью для него осуществлять в Церкви какие-либо антиканонические действия.

В характерных для этого периода (1913–1917 гг.) записях и письмах о. П. Флоренского раскрываются свидетельства четкого различия им, с одной стороны, имяславия как *учения*, отражающего, с его точки зрения, саму суть христианского благовестия о соединении человека с Богом и об обожении человеческого естества, и, с другой стороны, имяславия как *движения*, готового попираť церковные каноны и склонного к граничащим с ересью крайностям. Следствиями такой позиции, в частности, был неожиданный для многих его отказ от дальнейшей поддержки имяславческих изданий иеросхим. Антония (Булатовича) и написание «увещательного» письма изгнанным с Афона и осевшим на Кавказе имяславцам. «Даже в людях, единомысленных с Вами, — писал Флоренский о. Антонию в начале осени 1914 г., — Ваши „Мысли“ возбуждают сомнения и сблазн... Вы рискуете печатать книгу, каждая страница которой содержит достаточный материал для обвинения Вас в ересь, и уже не мнимых (имяславие), а действительных... Вы попутно затрагиваете вопросы... труднейшие и сложнейшие, требующие большой богословской предварительной работы, — и эти огромные вопросы решаете несколькими чертами пера» [Переписка, 1999, 135–136]. А в письме на Кавказ, написанном в 1923 г. по просьбе бывшего сподвижника о. Антония по событиям на Афоне архимандрита Давида, было сказано: «Имя Божие — Сам Бог, но Он не есть Имя и, не оговорив этого последнего обстоятельства, можно вызвать некоторое смущение... Заблуждение имяборцев... в отделении Имени от его Носителя, т. е. Самого Господа... Однако надо бояться и обратного заблуждения — счесть их сливающимися, слиянными... Имя неотделимо от Господа, но это не значит, что его нельзя отличить от Господа... Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное» [Флоренский, 1990, 337–338].

Публично излагать свою позицию о. П. Флоренский начал с 1918 г., после того как исчезла надежда на решение имяславческой проблемы на проходившем в 1917–1918 гг. Поместном церковном Соборе. И уже к середине 1920-х гг. его учение о слове и имени оказалось представленным в определенной полноте в таких работах (текстах лекций), как «Магичность слова» (1920); «Имяславие как философская предпосылка»

(1922), «Словесное служение. Молитва» (1922) «Имена» (1926). Эти тексты при жизни о. П. Флоренского по вполне понятным причинам не публиковались, но, несомненно, были прочитаны им для достаточно широкой аудитории, посещавшей его московские лекции в 1920-х гг. Опубликованы они были только в 1990-х гг. вместе с другими поздними работами о. Павла, представлявшими его «конкретную метафизику» или философско-богословский «символизм». Тогда же стали появляться и первые критические исследования, которые до сих пор ориентированы, главным образом, на философию символа о. П. Флоренского и, как правило, лишь попутно рассматривают его имяславческую позицию, основанную на том, что, по его убеждению, имя, в том числе и Имя Божие, есть символ.

О концепции символа у Флоренского писали В. В. Бычков, А. А. Петраков, Э. С. Мусаева, В. В. Грановский, В. А. Ярешко и др.; особое внимание этой концепции в сопоставлении с богословием энергий свт. Григория Паламы уделил С. С. Хоружий. Современные публикации также свидетельствуют об интересе к проблеме оснований имяславческой позиции о. П. Флоренского, но решается эта проблема, как правило, без учета всей сложности самого феномена имяславия, который проявил себя не только в различии собственно доктрины и движения как некоей «партии» внутри Церкви, но еще и во внутренних противоречиях, которые можно было обнаружить как среди тех, кого называли «имяборцами», так и среди самих «имяславцев». Безусловно, раскрывать имяславие самого о. П. Флоренского наиболее целесообразно с учетом всех этих противоречий и путем выявления главной философской и богословской проблемы, которая, фактически, была поставлена в имяславческой полемике и которая достаточно часто оказывалась в тени сопутствующих ей проблем другого свойства — «церковно-политических» и «софиологических», связанных с полемикой 1920–1930-х гг. вокруг учения о Софии прот. С. Булгакова. И эта главная проблема, к сожалению, существенно упрощается, когда, например, ориентируясь на учение о. С. Булгакова, до сих пор выдвигают тезис о тождественности имяславия и софиологии, не учитывая при этом всю сложность самого имяславия как учения, в гораздо большей степени основанного на опыте молитвенного и аскетического подвижничества, чем подвергнутая критике в 1930-х гг. богословская концепция Софии.

Имяславие

Самый первый, фиксируемый в документах полемики, момент спора возник именно по поводу способа выражения опыта христианской молитвы: священник Хрисанф Григорович, просматривавший в 1907 г. по просьбе схимонаха Илариона рукопись его книги «На горах Кавказа», писал: «Встретивши далее в рукописи мысль, что Имя Божие есть Сам Бог, я прямо и категорически заявил, что так выражаться нельзя: если понимать это выражение буквально, то оно решительно несправедливо... Если же это выражение понимать в каком бы то ни было переносном смысле, то нужно для этого понимания подыскать и более подходящее выражение, чтобы не вызвать какого-либо недоразумения» [Алфеев, 2002, 470–471]. Согласно этому же свидетельству, схимонах Иларион ответил, что до сих пор не встречал подобных замечаний от тех, кто уже просматривал его рукопись, и оставил текст без изменений [Алфеев, 2002, 470–471].

По своему характеру книга «На горах Кавказа» представляла собой прежде всего аскетическое сочинение, содержащее учение о необходимости Иисусовой молитвы, в которой «Имя Господа Иисуса Христа нет возможности отделить от Его святейшего Лица. Ведение сие, а тем более чувство этого высочайшего таинства, настолько драгоценно в нашей духовной жизни, что служит ее центром и основанием» [Иларион, 1910, 26]. По словам автора, представляющегося опытным «делателем» Иисусовой молитвы, «человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в Имени Божиим Самого Господа. Это ощущение Самого Господа и Его имени сливаются в тождество, по коему невозможно бывает отделить одно от другого. А это, в свою очередь,

делается понятным при мысли о том, что, если Господь Иисус Христос принял в Свою Божественную Личность наше естество и одним именем называется Богочеловек... то, несомненно, сия полнота Его Божественных совершенств обитает и в Его пресвятом Имени Иисус Христове» [Иларион, 1910, 26].

Подводя, таким образом, догматическое основание под тезис о *присутствии* Спасителя в Его Имени, о. Иларион приводит в книге этот тезис несколько раз, но, вместе с тем, уже в предисловии дает его в усиленном виде, переводя акцент с «присутствия» на тождество. Только, пишет он, при сознании и ощущении того, что «в имени Иисус находится Своим присутствием Сам Господь Иисус Христос», наша молитва вступает «в должный чин» [Иларион, 1910, XVIII], но при этом «для верующего, любящего Господа и всегда Ему молящегося, имя Господа Иисуса Христа есть как бы Сам Он, Божественный Спаситель наш» [Иларион, 1910, XXIII]. Это «как бы» далее в тексте книги уступает место решительному утверждению: «Имя Господа Иисуса Христа есть Сам Он, Господь Бог... Имя Его неотделимо от Его Святейшего Существа» [Иларион, 1910, 27].

Фактически, схимонах Иларион сам резко усложнил отношение к данному тезису (как и ко всей своей книге) тем, что, обращаясь в 1908 г. к духовнику Афонского Пантелеимонова монастыря иеросхимонаху Агафодору (Буданову) с просьбой просмотреть уже изданное свое сочинение, представил его как содержащее важный, но доселе почти не встречавшийся в христианской литературе *догмат*. «Положение догмата, — писал он, — сделанное нами... не встречается нигде, кроме как у о. Иоанна Кронштадтского», а сам «догмат» состоит в том, что «имя сие — Иисус Христос — есть Сам Он... дражайший Искупитель наш Господь. Как во плоти Христа обитала вся полнота Божества, так и здесь» [Пиголь, 2005, 13]. По всей видимости, не стоит сомневаться в том, что о. Агафодор переправил сочинение о. Илариона на рецензию своему духовному другу схимонаху Хрисанфу (Потапьеву) именно с таким предисловием: это — сочинение, претендующее на установление нового догмата.

За этим первым, по существу, недоразумением¹ последовали другие, явно связанные не с попытками выявить мысль «пустынника Кавказских гор» и сопоставить эту мысль с ее словесным выражением, а с намерением критиковать предлагаемый Церкви новый «догмат». Главный тезис рецензии схимонаха Хрисанфа [Потапьев, 1912] заключался в том, что слова «Сам Бог» должны обозначать только само «высочайшее Существо» Божие, Саму Божественную Сущность, вследствие чего признание «Богом» Имени Божия должно быть расценено как пантеизм. Имя «Иисус», согласно схимонаху Хрисанфу, относится к человеческому естеству Богочеловека, и «обожествление» его означает, кроме того, еретическое слияние во Христе человеческого естества с Божественным. В человеческой молитве имена Божии служат лишь «посредствующей силой», и получает человек помощь не от произносимого имени, а от Самого Господа Иисуса Христа [Пиголь, 2005, 122–137].

Нетрудно заметить, что вся последующая критика имяславческого учения не внесла в эти аргументы ничего принципиально нового, если не считать решения вопроса о том, допустимо ли считать Имя Божие Божественной энергией. Постановка этого вопроса принадлежит Антонию (Булатовичу), афонскому иеросхимонаху², резко изменившему свое первоначально негативное отношение к имяславию и, уже на этапе поисков оснований «для утверждения Божественной сущности Имени», открывшему для себя учение свт. Григория Паламы [Переписка, 2001, 81–82]. Это догматизированное на Соборах XIV в. учение о необходимости различать в Боге неприступную для твари Сущность и доступные энергии (которые также суть Сам Бог), иеросхим. Антоний (Булатович) однозначно интерпретировал как тот факт, что «Божественное достоинство действия Имени Божия уже признано Церковью

¹ Ищущему духовной оценки своего труда о. Илариону можно было, например, просто разъяснить, что речь должна идти о раскрытии духовного опыта, а не о введении какого-либо нового «догмата», на что не претендовал и о. Иоанн Кронштадтский.

² Булатович принял схиму на Афоне в 1907 г., в возрасте 37 лет, а до этого, по окончании военной карьеры, стал монахом, как сам утверждал, под влиянием о. Иоанна Кронштадтского.

и уже осуждены все, кто не признает Божественного достоинства *действия* Имени Божия» [Переписка, 2001, 81–82]. Имя Божие, согласно иеросхим. Антонию, может и должно быть принимаемо как Сам Бог, поскольку оно есть Божественное действие, или энергия [Булатович, 1913, 5, 188].

Отвечая на критику, в полемическом тексте, написанном в сентябре 1912 г., иеросхим. Антоний (Булатович) отверг как клевету утверждение, что имяславцы отождествляют Имя Божие с Самим Существом Божиим. «Существо Божие, — писал он, — никто не определяет, ибо Оно непостижимо, но как мы знаем, что во Святых Тайнах мы имеем все Существо Божие, так и во Имени мы веруем быть Самому Богу, но что такое есть Существо Его, мы не определяем. Также и о. Иларион не думает говорить, что Существо Божие есть имя, но только, что Бог присутствует во Имени Своем» [Булатович, 1998, 151–152]. Имяславцы, согласно иеросхим. Антонию, не сливают сущность Божию и Его благодатное *действие*: «это клевета и ложь: мы не в особаго Бога веруем, но в Того же Самого Единого Бога, нераздельного от свойств и действий и имен Своих» [Булатович, 1998, 157–158].

Эти и подобные высказывания, конечно, способствовали выявлению всей серьезности спора, который на самом деле оказалось невозможным свести к простой борьбе с грубыми еретическими или пантеистическими соблазнами. Но от защитников имяславия на этом уровне полемики требовалось провести такое исследование богословия энергий свт. Григория Паламы, которое показало бы допустимость признания Имен Божиих *самой* Божественной энергией, по Паламе — нетварной и реально обоживающей человека. Такого исследования с убедительными выводами не последовало, как представляется, не только потому, что Синодальное послание от 18 мая 1913 г. резко прервало полемику. Вопрос оказался сложным, прежде всего, ввиду того, что богословие свт. Григория Паламы в начале XX в. в Русской Церкви было мало известным, а взявшись за его исследование священ. П. Флоренский и (позже, главным образом — в эмиграции) прот. С. Булгаков имели свои собственные частные мнения, отвечающие, в первую очередь, философии всеединства В. Соловьева, а не богословскому Преданию Церкви. Но, во всяком случае, иеросхим. Антоний (Булатович) обратил внимание на то, что противная имяславия сторона пытается утвердить тезис, против которого свт. Григорий Палама боролся всю жизнь, а именно — тезис о невозможности признавать Самим Богом ничего, кроме неприступного Существа Божия. Этот тезис приводил к отрицанию возможности реального обожения человека — истины, против которой невозможно выступать, оставаясь на почве святоотеческого Предания Православной Церкви.

Синодальное послание, как известно, готовилось на основании трех докладов: архиеп. Никона (Рождественского), архиеп. Антония (Храповицкого) и С. В. Троицкого, в то время — преподавателя духовного училища в Петербурге. Характерной чертой всех трех текстов было то, что это были именно *доклады*, а не результаты основательных богословских исследований. При этом, имея по ряду вопросов различные и даже *противоположные* друг другу мнения, авторы докладов, очевидно, не имели возможности специально обсудить и урегулировать свои разногласия, в результате чего их мнения и выводы, без изменений и корректировок в сторону смягчения разногласий, так и были опубликованы. Все желающие могли видеть, что составитель самого текста Послания (им был архиеп. Сергей (Страгородский)), по существу, занимался *выборкой* из различных представленных в докладах положений, отдавая — при разногласиях — предпочтение мнениям архиеп. Антония (а также, очевидно, и своим собственным).

Так, в докладе С. В. Троицкого утверждалась возможность двоякого понимания Имени Божия: «в смысле Откровения Божия и притом по его объективной стороне, т. е. в смысле открывания истин человеку», и в смысле нашего акта произнесения этого Имени. Только в первом случае, по мысли Троицкого, следует признать, что Имя Божие «есть вечная и неотделимая от Бога энергия Божия, воспринимаемая людьми лишь настолько, насколько допускает это их тварность, ограниченность и нравственное достоинство» [Троицкий, 1913, 906–907]. В акте же человеческого произнесения Имени оно уже не есть сила Божия, и само по себе никакой силы не имеет. Троицкий

согласился с тем, что называть Имя «Самим Богом» недопустимо, т. к. в слове «Сам» непременно мыслится само «существо Божие»; поэтому, когда Имя понимается в смысле Божественной энергии, к нему должно быть приложено наименование не «Бог», а «Божество» [Троицкий, 1913, 907–909].

Допускал возможность считать Имя Божие Божественной энергией и архиеп. Никон, который — фактически так же, как и Троицкий — разделял два момента восприятия имени [Рождественский, 1913, 853–854, 860–861], но в текст Синодального послания вошло только мнение архиеп. Антония: «Имя Божие... не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия» [Послание, 1913, 285]. Согласно Посланию, «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство», но оно свято и достопоклоняемо, т. к. «словесно обозначает Бога», и «Божественно», потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге и возносит к Богу наш ум [Послание, 1913, 284]. В этом смысле функция Имени Божия может быть уподоблена функции иконы (или «чудотворной иконы», о чем писал архиеп. Никон [Рождественский, 1913, 860]), посредствующей в получении человеком Божественной благодати, но, как должно следовать из Послания, самим источником благодати не являющейся.

Послание выразило точку зрения С. В. Троицкого, объяснившего причину исповедания Имени Божия Самим Богом свв. отцами, в том числе и о. Иоанном Кронштадтским: их свидетельства, писал Троицкий, говорят «о субъективном отождествлении именованного с именуемым лицом в молитве, в призывании Господа» [Троицкий, 1913, 901–902]. «Имя Божие, — сказано в Послании, — во время молитвы для нас и должно как бы сливаться, отождествляться с Богом до нераздельности... Но это только в молитве, в нашем сердце, и зависит это только... от нашей ограниченности, а совсем не от того, чтобы и вне нашего сознания Имя Божие было тождественно с Богом, было Божеством» [Послание, 1913, 282–283]. Решительное утверждение архиепископа Никона об отсутствии у всех имен, в том числе и у Имен Божиих, объективной реальности [Рождественский, 1913, 853–854] только усиливает следующий из этого места в Послании вывод: молитва с призыванием Имен Божиих только субъективно, для сознания молящегося, ставит его перед Лицом Божиим. Реально же Бог не связан со Своим Именем и, как нужно догадываться, выходит на общение с тем, кто Его призывает, совершенно независимо от образа призывания. Подобный вывод, ограждая Бога от человеческого «принуждения» [Послание, 1913, 279], вместе с тем способен нанести удар по молитве, поскольку, вопреки зафиксированному в церковной литературе опыту, отнимает у молящегося *уверенность* в том, что, призывая Бога, он действительно, реально начинает предстать пред Богом, а не остается в пределах своих субъективных представлений.

Уже схимонах Хрисанф, а вслед за ним и С. В. Троицкий, обратили особое внимание на то, что «высшей» степенью молитвы в Церкви считается молитва без слов [Троицкий, 1913, 908–909], но они не указали, что к такой молитве сначала должны вести именно «слова», — и цель противостоять возможному увлечению словами молитвы как «мантрой» незаметно превратилась в задачу нарочитого уничтожения слова, словесного (на языке или в мыслях) произнесения Имени Божия. Призываемое Имя Божие — *может стать* лишь посредником в *возможном* выходе Бога на общение с человеком и, соответственно, в получении человеком Божественной благодати. В этом его святость и «достопоклоняемость». Но само по себе Имя Божие — ничто, оно есть реальность чисто человеческая, к Богу *никакого* отношения не имеющая. Получалось так, что, коль скоро только от одного Бога зависит Его действие *через* используемый человеком «пустой», чисто условный знак — Имя Божие, то человек лишен всяческих объективных (даваемых от Бога!) критериев наличия святости также и в священных словах, которыми сопровождаются церковные священнодействия. Это было одним из самых слабых мест в позиции Синода. Если Церкви известно устраиваемое Богом Его несомненное, не зависящее от человеческой воли, присутствие в Таинствах, священных предметах, в храме и т. д., то почему такое присутствие нужно непременно отрицать в священных словах и именах, употребляемых на молитве? Если настаивать на том,

что Бог присутствует в человеческих словах молитвы и в Своих Именах только при наличии у человека веры и соответствующего сердечного расположения, то что должно помешать распространить это утверждение на другие святыни Церкви, включая сами Таинства? Такую опасность Синодальное послание явно недооценило, допуская переход из одной крайности — от соблазна, исходя из имяславского тезиса, обожествить *человеческие* звуки, мысли и идеи о Боге, до соблазна отказать Богу в возможности установить *непреложное* пребывание Своей святыни там, где Ему угодно.

Насколько сложным на самом деле был вопрос, показывает тот факт, что во взглядах на святость Имени Божия *самого по себе* два противоречащих друг другу схимонаха — Иларион и Хрисанф — одинаково противоречили и сами себе. Так, автор бесед «На горах Кавказа» в одном месте утверждал, что «Само Имя Божие и содержащаяся в нем бесконечная, благодатная сила производят свойственное ей действие» [Иларион, 1910, 109], а в другом месте указывал, что «существо молитвы заключается не в словах, а в том, чтобы сердечное чувство души соединилось с Господом» [Пиголь, 2005, 134]. Точно так же и о. Хрисанф, критикуя придание благодатной силы самим словам-именам, чуть ниже, очевидно — из собственного опыта, не мог не отметить: «устное произнесение имени Господа Иисуса Христа устрашает демонов. И это имя, *будучи свято само по себе*, освящает наши уста и все нас окружающее (курсив мой. — Н. П.)» [Пиголь, 2005, 132].

Эти противоречия, наряду с явными недоработками в Синодальном послании, лишний раз обращали внимание на лежащую в глубине всех споров основную проблему, формулировку которой, при ближайшем рассмотрении, можно разделить на две части:

1. Возможно ли говорить о какой-либо *онтологической* связи произносимого или мыслимого человеком Имени Божия с Самим Богом и, если возможно, то:

2. Каков характер этой связи, особенно и прежде всего, если можно так сказать, в плане причины ее установления и возможной ее устойчивости (или неустойчивости).

При этом, после всех имевших место в XX в. опытов по актуализации в православном богословии наследия свт. Григория Паламы и решений церковных Соборов XIV в., вряд ли стоит вновь доказывать тезис о невозможности для твари причастия самой Божественной сущности. Следовательно, в производимых человеком *тварных* мыслях и звуках *может* каким-то образом и по каким-то причинам заключаться только нетварная Божественная энергия, которую допустимо именовать «Богом».

В случае признания допустимости какого-либо «соединения», какой-либо онтологической связи Имени Божия с Богом (Божественной энергией), главным вопросом должно стать обсуждение образа и *причины* такого «соединения». Например, присутствует ли в Имени Божиим Божественная энергия (Божественная благодать) так же, как в иконе или в каком-либо священном вещественном предмете, и *что именно* связано с верой человека и вызывается этой верой: реальное воздействие на человека уже (возможно, всегда) присутствующей в Имени благодати или само ее *появление* в произносимом Имени. Именно в этом, последнем случае могут оказаться правыми те, кого в пылу полемики называли «имяборцами», хотя они и не боролись против почитания Имени Божия как такового. «Борьба», как известно, заключалась в решительном отрицании возможности пребывания благодати в произносимом Имени как таковом, без правильной веры, без молитвенного настроения произносящего.

Если почитание Имени Божия — принципиально то же, что и иконопочитание, то, с позиции «имяборчества», все иконы в принципе нужно считать только досками и красками, не имеющими никакой благодати, но лишь в определенных случаях передающими ее молящемуся от Бога. И, в примере с другой стороны, если в Имени Божиим благодать («Сам Бог») присутствует совершенно независимо от состояния произносящего это Имя человека, то всякий акт произнесения Божественного Имени становится подобным церковному священнодействию и всякую молитву, в этом смысле, можно сравнивать с церковными Таинствами. Все это — примеры, призванные показать глубину затронутой темы и богословскую значимость ее обсуждения.

Имяславие о. П. Флоренского

Священник Павел Флоренский в этом отношении может быть признан одним из наиболее «радикальных» борцов с «имяборчеством» во всех его видах. В интерпретации Флоренского, «имяборцам представляется, что Имя Господа — само по себе, а Он — Сам по Себе. И потому они считают это имя тварным, случайным, лишенным сущности и силы» [Флоренский, 1990, 337]. По сути, это — «отрицание возможности символа», «попытка разрушить понятие символа», что для Флоренского было посягательством на существенный «онтологизм» православного мировоззрения, которое, согласно о. Павлу, «усматривает в мире его пронизанность лучами Истины, видит в мире другой мир, смотрит на бытие тварное как на символ бытия высшего...» [Флоренский, 1990, 324]. «Имяборчество», с точки зрения Флоренского, утверждает не что иное, как замкнутость тварного мира на самого себя, а это и есть, по сути, отрицание обожения и лишение православия и всего христианства основного его смысла.

Отец Павел, очевидно, исходил прежде всего из своего глубокого ощущения реальности Божественного присутствия именно *здесь и теперь*, в этом видимом, эмпирическом мире. Он ни на мгновение не мог себе представить человека в каком-либо «автономном», онтологически независимом от Бога положении. Но человек способен стремиться к самозамыканию, так же как и человечество (или группа людей) может стремиться к замыканию на себя, на тварном мире. Это, если так можно сказать, путь против бытия, погибельный путь попытки разрушить само устройство бытия, т. е., по Флоренскому, — разрушить символ.

Именно на основании этого опыта оказалась построенной ранняя «теодицея» о. Павла Флоренского, центральным моментом которой была идея самоотдачи низшего мира высшему и твари — Творцу. «Низший», чувственный мир, как писал Флоренский в работе 1904 г., «так сказать, отдается другим, высшим мирам, делается представителем их и, в известном смысле, носителем; отказавшись от самоутверждения... он делается бытием для *мира иного*. Но тем самым он... воплощает другой мир в себе, или преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в символ, т. е. в органически-живое единство... символизирующего и символизируемого» [Флоренский, 1994, 178]. Эмпирический мир как таковой не уничтожается, но «делается прозрачным, и чрез прозрачность *этого* мира становятся видимы пламенность и лучезарный блеск иных миров... Вследствие такого лишения самостоятельности... *этот* мир, просвечивая *огненностью* иного мира, делается сам огненным; он как бы смешивается с огнем» [Флоренский, 1994, 178]. Легко возникает предположение, что в этот период Флоренский привлекает к рассмотрению Софию как реальность, олицетворяющую эту — реализованную в высшем мире, — «женственную» самоотдачу твари. «Отдаваясь» Богу, София *выявляет* Бога и становится Его носителем, сама при этом «как бы смешиваясь» (без слияния и отождествления) с Ним. София вводится в самую внутритроичную жизнь [Флоренский, 1914, 326] и здесь становится «Первофеноменом» или «Прафеноменом», как позже отец Павел, используя термин Гёте, обозначал высшую реальность тварного (изначально обоженного) бытия [Флоренский, 1992, 153].

В ранних работах в попытке совместить церковное учение о радикальном различии тварного и нетварного естества с концепцией всеединства о. П. Флоренский постулировал единосущие всей твари между собой и единосущие твари с Творцом через ее причастие Божественной Сущности — Любви. София нужна была как раз здесь, в этом рискованном с богословской точки зрения шаге: она поставляется на онтологическую «грань», но, по замыслу Флоренского, вовсе не для того, чтобы слить тварь с Творцом, а наоборот, чтобы их разделить и препятствовать их пантеистическому смешению. София — это такая реальность, которая первой в тварном естестве принимает единящую и животворящую Божественную Сущность, и то, что при этом она остается самой собой, не «исчезает» и не «растворяется» в Боге, — как раз и гарантирует для Флоренского преодоление опасности уклониться в пантеизм. София,

следовательно, *должна быть* и, может быть, поэтому, не уходит совсем из поздних работ о. П. Флоренского³.

Но, в отличие от прот. С. Н. Булгакова, поздний Флоренский не концентрируется на дополнительной разработке софиологии с помощью «богословия энергий» Паламы, которое он открывает для себя в переписке с Булатовичем (см.: [Переписка, 2011, 81–82]). Он заботится о «торжестве» имяславия, а не учения о Софии. Все основные интуиции — те же, но, вооружившись концепцией энергетического взаимодействия между уровнями («слоями») бытия, о. П. Флоренский рассматривает теперь символ как онтологическую реальность, в которой энергии разных уровней бытия (в том числе Божественные и тварные энергии) соединены («срощены», «срастворены») друг с другом нераздельно и неслиянно (см.: [Флоренский, 1990, 287]). И именно в качестве таких символов он готов рассматривать реальности слова и имени (в том числе и Имени Божия).

Еще в работе 1904 года Флоренский подчеркивал, что «слово имеет двойственную природу», раскрываемую в «теории символов» [Флоренский, 1994, 416]. В словах и словами передается их «дорerefлексивное» содержание, возводимое о. Павлом в этой работе к «народному опыту» — бессознательной реальности, накопленной во многих («тысячах») поколений [Флоренский, 1994, 414–415]. Очевидно, имея в виду именно такое слово-символ, о. П. Флоренский в этой ранней работе еще не решался наполнить его безусловным трансцендентным (Божественным) содержанием и говорил, что для такого наполнения оно должно быть *пресуществлено*. Иначе говоря, фактически, здесь была выражена мысль, согласно которой над символом слова должно быть осуществлено определенное действие, для того чтобы этот символ стал носителем трансцендентной — Божественной — реальности. Если понимать под этим действием церковное богослужение или вообще благодатное воздействие Церкви, то аналогичную концепцию можно найти у свт. Филарета Московского и св. Иоанна Кронштадтского. Из высказываний свт. Филарета следует, что «именно... в Церкви совершается таинственный переход от слова Божия к слову человеческому, и тогда последнее... способно творить чудеса... Слово Божие, благодаря „соприродности“ Христа человеку, становится „соприродно“ слову человеческому в Церкви, и по этой причине является для нас подателем Его сил» [Хондзинский, 2009, 85–86]. В трудах св. Иоанна Кронштадтского обретается мысль, что в Церкви «восстанавливается связь между словом и бытием („всякому слову соответствует бытие“), или... между явлением и вещью в себе» [Хондзинский, 2009, 88] и «каждое слово Священного Писания... имеет в себе соответствующую ему и в нем заключающуюся силу... Такая благодать присуща каждому церковному слову, ради обитающего в Церкви ипостасного... Слова, Которое есть Глава Церкви» [Хондзинский, 2009, 88].

Но, в отличие от этих двух богословов, о. П. Флоренскому впоследствии не удалось удержать едва намеченное на самых ранних этапах творчества именно такое, «церковное» восприятие символа вообще и символа слова в частности. Начиная с определенного момента он со всей силой полного убеждения принимает *любое* слово, взятое из «народного» языка, как символ, наполненный высшим содержанием вне зависимости от благодатного «пресуществления» его в Церкви. Отец Павел Флоренский настаивает на жесткой связи низших и высших (в том числе Божественных) энергий в символе и убежден в том, что эту связь можно субъективно игнорировать, но нельзя объективно разрушить. В вопросе об Имени Божиим для него понятие символа является узловым; это, как он писал, вопрос «соединения двух бытий, двух пластов — высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает

³ Например, в лекции «Макрокосм и микрокосм» (1917) Флоренский сделал указание на тварный мир как на «образ Софии» [Флоренский, 1999, 440], а в тексте, датированном 1920 г., он созерцает Софию как реальность, стоящую «на идеальной границе между Божественной энергией и тварной пассивностью»; она — «столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь» [Флоренский, 1996, 282].

в себе также и высшее, является проницаемым для высшего, пропитывается им» [Флоренский, 1990, 324].

Любое слово, говорил о. П. Флоренский в лекции 1922 г. («Словесное служение. Молитва»), есть реальность, взятая из сокровищницы народного языка, который «всеми и всегда... признаётся над-индивидуальной, над-сознательной, над-рассудочной сущностью, объективно предстоящей рассудку» [Флоренский, 2004, 406]; любое слово содержит в себе «неисчерпаемые залежи энергий, отлагавшихся тут веками и истекавших из миллионов уст...» (Магичность слова, 1920) [Флоренский, 1990, 270]. Тем более все это справедливо для *имен*, которые, по Флоренскому, представляют собой слова «особенной уплотненности» [Флоренский, 1990, 294] и более других слов являются «концентраторами общечеловеческого смысла» [Флоренский, 1990, 264–265]. Имя же Божие, «естественно, из всех слов есть слово наибольшей глубины и силы» [Флоренский, 2004, 406]. И также как слово (коль скоро это именно *слово*, а не какой-либо нечленораздельный звук, «судорога языка») есть онтологическая реальность [Флоренский, 1990, 293], заново творимая человеком и — вместе с тем — извлекаемая им из над-сознательной общечеловеческой сокровищницы [Флоренский, 1990, 262], имя — не просто произносимый звук, обладающий собственным энергетическим потенциалом, а «метафизическая сущность» [Флоренский, 1990, 270, 273]. Возводя, таким образом, онтологичность имени до самого высшего предела, о. П. Флоренский не может себе представить возможность какой-либо, хотя бы частичной, утраты этой онтологичности вследствие субъективных состояний человека. Признанием такой возможности, подчеркивает он, уничтожается «возможность таинства, молитвы, всего культа» и под покровом благочестия утверждается самый необузданный позитивизм [Флоренский, 2004, 403]. Тогда вся сила молитв при совершении таинств ставится в зависимость от «степени сознательности» священнослужителей и, далее, от духовного состояния рукополагавших их епископов, их мыслей и чувств в тот момент, когда они совершали над этими священниками таинство рукоположения и т. д. Возникает бесконечная цепь бесчисленных вопросов, все более и более недоступных разрешению, и «единственным выходом из этой бесконечной мировой спутанности, которую производит религиозный субъективизм, может служить лишь обратное признание, исконная вера всякой религии, что субъективное имеет значимость преимущественно во внутреннем усвоении Божественной энергии, способе ее усвоения, тогда как объективная и общемировая значимость таинства определяется объективным совершением его *ex opere operatum*» [Флоренский, 2004, 403–404]. Но, приводя этот, безусловно, самый сильный аргумент от церковного учения о таинствах, о. П. Флоренский здесь (а это лекция 1922 г.) не возвращается к высказанному в своей ранней работе 1904 г. соображениям об освящающей, «пресуществляющей» слова (а следовательно, и имена) силе Церкви. Он настаивает на том, что *вообще* «легкомысленного призывания Имени Божиего не бывает, потому что не может быть, — потому что такое невозможно» [Флоренский, 2004, 404]. *Всегда* сохраняющий «свою онтологическую истинность» призыв Имени Божия (равно как и всякий акт произнесения слова) составляет «онтологический факт», который нужно отличать от его последствий. Человек может произнести Имя Божие в состоянии какой-либо внутренней раздвоенности (т. е. с мыслями о чем-либо ином, а не о Боге), в состоянии «нечестия», «одними устами», в бреду, во сне и т. п., и тогда в таком своем состоянии он и предстанет пред Богом, никак не изменяя сам факт, заключающийся в том, что «призыв есть поставление себя перед лицом Призываемого, а потому и Призываемого перед собою» [Флоренский, 2004, 393]. «Призыв Имени Божиего в самом первом своем моменте есть онтологический выход к Богу» [Флоренский, 2004, 404–405]; «в зове... мы бытийственно выходим из себя и Именуемый бытийственно входит в нас, так что становится возможным отношения и связь» [Флоренский, 2004, 392]. Так о. П. Флоренский предельно обобщает все случаи призывания и словесного обращения к Богу, уже никак не разделяя в этом отношении молитвы, входящие в чинопоследования таинств, и произнесение Имени Божия *любим* человеком в *любом* месте и в *любом* состоянии. Здесь, в молитвенном

зове, согласно о. Павлу, преодолевается грань, за которой «объективируются» все субъективные влечения, «волнения» о Боге, обычно бывающие лишь «событием» человеческой психики [Флоренский, 2004, 392].

Отец Павел Флоренский, очевидно, таким образом утверждает найденную им после пережитого в юности духовного кризиса (подр. см.: [Павлюченков, 2019, 77–93]) объективную «точку опоры», уничтожающую редуccionистские представления о религии как чисто психологическом, культурологическом и т. п. феномене. Здесь нельзя не увидеть определяющего влияния его личного христианского опыта, свидетельства которого он, однако, концептуально распространял на *всех* людей и на *все* религии, которые он воспринимал лишь как более или менее искаженные человеческими «психологизмами» формы единой общечеловеческой религии (см.: [Флоренский, 1992, 119]). «Бог, — говорит он, — около нас, возле нас, кругом нас», мы погружены «в неисследимую пучину Божественных деятельностей, — ими и в них пребываем в бытии. Эти Божественные энергии, т. е. Само Божество, ведут нас и действуют в нас, но мы часто не знаем об том. Но наряду с этим есть область нашей *свободы*, корнями своими уходящая в те же Божественные энергии и всецело на них опирающаяся, а на вершинах своих владеющая даром самоопределения, даром соизволения или не соизволения на жизнь с Богом» [Флоренский, 2004, 393]. Все это у о. П. Флоренского означает, что Бог не призывается человеком в этот мир, а напротив, благодаря этому, независимому от человеческой воли, Божественному присутствию в мире только и возможно всякое человеческое призвание Бога. Из своего опыта о. Павел и выводит концепцию символа, и борется он не за эту концепцию как таковую, а, прежде всего, за утверждение реальности Богоприсутствия в мире и в человеке.

Конечно, при попытках внедрения концепции «символа» о. П. Флоренского в православное богословие к ней возникают очень серьезные вопросы. В ней, фактически, Бог оказывается соединенным с человеком и со всем миром нераздельно, но и неслиянно. Но нужно учитывать, что это — не пантеизм, а, в понимании отца Павла, и есть та «священная тайна», которая не может и не должна быть обсуждаема на «торжище» рационального мышления. Она не может быть лишена «священного покрова непонятности» [Переписка, 1999, 100]. В 1913 г., накануне выхода Синодального послания, в тех способах защиты этой «тайны», которые использовали имяславцы во главе с о. Антонием (Булатовичем), о. П. Флоренский нашел лишь приспособление «учения об Имени к интеллигентскому пониманию» [Переписка, 1999, 100]. «Христианство, — писал он, — есть и должно быть мистериальным. А что для внешних (под „внешними“, в данном случае, очевидно, имеются в виду христиане, не способные смириться с тайной. — *Н. П.*) — то пусть будут протестантовствовать. И тут „чем хуже, — тем лучше“. Если бы даже и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: „Господи, все это пустяки. Займемся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам“, — и постарался бы направить интересы и внимание куда-нибудь в сторону» [Переписка, 1999, 100]. Вся дальнейшая деятельность свящ. Павла Флоренского показала, что эти слова — «Чем хуже, — тем лучше» — выражали одновременно глубокую тревогу о состоянии русской философии и русского богословия в начале XX в. и надежду на наступление новой эпохи, в которой в его борьбе за символ будет одержана победа. Для о. П. Флоренского это означало путь к реальному преображению мира и человека. Это несомненно, хотя свою трактовку этого пути представить в необходимой ясности и полноте он не успел.

Если же вернуться к выделенной здесь главной философско-богословской проблеме имяславия, то ее решение, данное отцом Павлом, формулируется вполне однозначно и наиболее радикально. Имя Божие *всегда* онтологически связано с Самим Богом, само по себе есть Бог по наличию в нем (и даже в самих его звуках) Божественной энергии. Любая попытка поставить этот «онтологический факт» под зависимость от субъективных условий (наличие у произносящего Имя Божие веры, правильной веры, сознательного отношения к своим словам, наличие соответствующих мыслей и т. п.) представлялось о. П. Флоренскому следствием утраты христианского религиозного

опыта и проявлением «позитивизма» в религии. При оценках и дальнейших исследованиях этой позиции нужно учитывать специфику восприятия о. П. Флоренским христианского учения об обожении и основные особенности его философско-богословской концепции символа.

Источники и литература

1. Алфеев (2002) — *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: в 2 т. СПб., 2002. Т. 1. 652 с.
2. Булатович (1913) — *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М.: Религиозно-философская библиотека, 1913. 160 с.
3. Булатович (1998) — *Антоний (Булатович), иеросхим.* Новое бесословие имяборцев // Начала. Религиозно-философский журнал. М., 1998. С. 150–160.
4. Иларион (1910) — *Иларион, схимон.* На горах Кавказа. Беседа двух пустынников... 2-е изд., испр. и много дополн. Баталпашинск, 1910.
5. Павлюченков (2019) — *Павлюченков Н. Н.* Концепция кризиса и путей его преодоления в трудах П. А. Флоренского // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 77–93.
6. Переписка (1999) — Переписка свящ. П. А. Флоренского с М. А. Новоселовым. Томск: Водолей, 1999. 262 с.
7. Переписка (2001) — Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001. 216 с.
8. Послание (1913) — Божиею милостию Святейший Правительствующий Синод всечестным братьям, во иночестве подвижающимся // Церковные ведомости. 1913. 18 мая. № 20. С. 277–286.
9. Пиголь (2005) — Афонская трагедия. Гордость и сатанинские замыслы / Авт.-сост. игумен Петр (Пиголь). М., 2005. 144 с.
10. Рождественский (1914) — *Никон (Рождественский), еп.* На опасном пути // Церковные ведомости. 1914. № 17. Прибавление. С. 788–794.
11. Троицкий (1913) — *Троицкий С.* Афонская смута // Церковные ведомости. 1913. № 20. Прибавление. С. 906–909.
12. Флоренский (1914) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М.: Путь, 1914. 490 с.
13. Флоренский (1990) — *Флоренский П. А.* <Сочинения>. Т. 2: У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 446 с.
14. Флоренский (1992) — *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. 576 с.
15. Флоренский (1994) — *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. 798 с.
16. Флоренский (1996) — *Флоренский П., свящ.* Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. 333 с.
17. Флоренский (1999) — *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3(2). 624 с.
18. Флоренский (2004) — *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 686 с.
19. Флоренский (2006) — *Флоренский П., свящ.* Священное переименование. М.: Издательство храма св. муч. Татианы, 2006. 352 с.
20. Хондзинский (2009) — *Павел Хондзинский, свящ.* «Церковь» и «слово» в богословских воззрениях свт. Филарета Московского и св. Иоанна Кронштадтского // XIX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2009. Т. 1. С. 85–92.
21. Хрисанф (1912) — *Хрисанф, инок.* Рецензия на сочинение схимонаха Илариона, называемое «На горах Кавказа» // Русский инок. Почаев, 1912. Февраль. № 4. С. 74–75; Март. № 5. С. 57–59.