

С.С. ХОРУЖИЙ

ИМЯСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ФЕНОМЕН МОСКОВСКОЙ ШКОЛЫ ХРИСТИАНСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА

В философском исследовании творчества о.Сергия Булгакова остается еще немало принципиальных проблем. Если обычный общий обзор философии и богословия о. Сергия был давно уж проделан учеными первой эмиграции — в капитальном труде Льва Зандера, классических курсах Лосского и Зеньковского — то современный взгляд на учение Булгакова, который включал бы это учение в цельный историко-философский контекст, охватывающий весь путь русской мысли до наших дней, едва ли вообще начал формироваться. В указанных трудах историко-философский контекст булгаковской мысли не выходил за пределы Серебряного Века и весь, по существу, сводился к тому, что эта мысль входит составной частью в русло метафизики всеединства, основанное Вл. Соловьевым; а метафизика всеединства, в свою очередь, составляет существенное ядро Религиозно-философского возрождения, что развернулось в предреволюционной России и затем завершилось в эмиграции. Однако сегодня эту схему необходимо признать недостаточной и устаревшей. В ней не отражено многое и, в первую очередь, один цельный этап, имевший принципиальную важность, — этап, связанный с имяславческой полемикой. Защита имяславия, как известно, явилась весьма значительным эпизодом в творчестве не только Булгакова, но и ряда других философов, и философский анализ имяславия остается сегодня одной из самых назревших и актуальных проблем. Возникшая в среде, очень далекой от философии, имяславческая полемика сыграла примечательную роль в истории русской мысли: она стала толчком к тому, что русская метафизика всеединства перешла на новый этап. Как мы убедимся, в продумывании имяславия философами всеединства родилось новое течение, которое я предлагаю называть *Московской Школой христианского неоплатонизма*.

Различные замечания о неоплатонических влияниях в русской религиозной философии рассеяны издавна в литературе, так что успели уже примелькаться и стать общим местом — как выражаются, частью фольклора. Однако до сих пор все ограничивалось лишь частными и беглыми наблюдениями. Можно здесь вспомнить работы Дм. Чижевского, некоторые тексты Лосева и о Лосеве, но в целом неоплатонические связи русской мысли и, в частности, мысли Серебряного Века, никогда не были предметом серьезного анализа. Никакие обобщающие труды, вплоть до новейшей истории русской философии Фр.Коплстона, не поднимают эту тему. Наша же цель сейчас — разумеется, также не систематический анализ, но все же и не очередное частное наблюдение. Мы выделим цельное философское явление, для которого влияние неоплатонизма, неоплатонический характер онтологии служит определяющим свойством. И творчество Булгакова не только причастно этому явлению, но составляет его неотъемлемую и важную часть.

Чтобы очертить сеть историко-философских связей и соответствий, следует начать с уточнения. Когда речь идет о широких и взаимно отдаленных культурных явлениях, компаративистские утверждения об их сходствах, влияниях, сближениях сплошь и рядом бывают спорны и произвольны, грешат туманной расплывчатостью. Чтобы этого избежать, мы сначала определим, что же следует понимать под «неоплатоническим влиянием», какое содержание в нем должно заключаться. Не раз прослеживалось — в том числе, и в моих работах — что тесную связь с неоплатонизмом имеет уже само понятие или парадигма всеединства: зародившись у досократиков, оно достигает концептуальной оформленности, конституируется в самостоятельную философию именно у Плотина, в «Эннеадах». В силу этого, есть известные основания относить к руслу христианского неоплатонизма всю русскую метафизику всеединства в целом (и иногда походя это делают). Но можно ли считать эти основания достаточными? Определяющей чертой, специфическим отличием неоплатонического этапа античной мысли является отнюдь не присутствие концепции всеединства, но присутствие концепции *энергии*, и притом — в некоей точно очерченной трактовке, которая утверждает определенное соотношение между энергией и сущностью и порождает определенный род энергийной онтологии. Здесь возникает особый

неоплатонический дискурс, в котором энергия и сущность взаимно предполагают, взаимно влекут и содержат друг друга, а античное единое духовно-материальное Бытие-Космос мыслится энергично насыщенной световой сферой. Если мы скажем с Хайдеггером, что у Платона бытие предстает как Идея, а у Аристотеля как Энергия, то в неоплатоническом синтезе оба онтологические принципа предстают как равноправные имена бытия, наполняя и уравнивая друг друга. Отсюда явствует, что именно присутствие этого специфического типа онтологии, этого *энергично-эссенциального дискурса* должно рассматриваться как решающий критерий для установления неоплатонических влияний и связей. Здесь — производящее ядро неоплатонизма как типа мышления и мировосприятия. Как нетрудно увидеть, это производящее ядро, энергично-эссенциальный дискурс, прочно наличествует в Ареопагитиках, и потому вполне справедливо, что псевдо-Ареопагит признается распространителем неоплатонического влияния в христианской мысли.

Возвращаясь же к русской философии, мы видим, что метафизика всеединства в своем основном корпусе — в трудах Соловьева, Флоренского (вплоть до «Столпа и утверждения Истины»), Булгакова (вплоть до «Света Невечернего»), Евг.Трубецкого, Франка, других авторов — не только не имеет энергии верховным бытийным принципом, но и вообще не содержит категории энергии. В то же время, за счет концепции всеединства во всех учениях этой метафизики необходимо присутствует та или иная вариация платоновского учения об идеях в его христианизированной форме, т. е. в форме концепции Мира-в-Боге. Присутствие такой концепции — определяющая черта и опознавательный признак не неоплатонического, а более широкого платонического русла, христианского платонизма; и потому в целом метафизика всеединства должна быть относима именно к данному руслу. К линии же христианского неоплатонизма ее учения или построения оправданно причислять лишь тогда, когда в них, в той или иной форме, присутствуют концепция энергии и энергично-эссенциальный тип онтологии.

За этим существенным уточнением, выскажем историко-философский тезис: в определенный момент, русская метафизика всеединства совершает переход на новый этап, когда в ней появляется и выходит на первый план категория энергии; причем трактовка энергии полностью соответствует неоплатоническому энергично-эссенциальному дискурсу. Тем самым, указанный переход выражает развитие от христианского платонизма к христианскому неоплатонизму. Как сказано уже выше, толчком к этому философскому развитию послужили события религиозной жизни — церковный конфликт по поводу имяславческого движения, что разыгрался в 1911–14 гг.

Реальная и фактическая сторона событий — хроника имяславческого конфликта — была полностью восстановлена лишь недавно^[1]. Но было всегда хорошо известно, что московские философы, входившие в группировку книгоиздательства «Путь» и в новоселовский кружок (Кружок ищущих христианского просвещения) единодушно стали на сторону имяславцев; и целый ряд из них предприняли серьезнейшие попытки дать философско-богословскую апологию имяславия. Поскольку же имяславие, возникшее в среде монашества на Афоне и на Кавказе, было определенным ответвлением исихастской практики непрерывного творения Иисусовой молитвы, то поставленная задача обращала философов всеединства к рассмотрению исихастского Умного Делания. Богословской базой его служило учение о Божественных энергиях св. Григория Паламы; и это сразу привело к выводу, что осмысление имяславия — т. е. в первую очередь, философско-богословская интерпретация Имени Божия и актов Его произнесения в молитве и вне молитвы — требует дополнить или перестроить онтологию всеединства, на основе учения о Божественных энергиях. Однако такая модификация метафизики всеединства оказывается глубокою и сложной проблемой. Три автора — Флоренский, Булгаков, Лосев — представили обстоятельные решения этой проблемы, по сути, цельные философские учения, которые создавались ими независимо друг от друга^[2] и, главным образом, уже в послереволюционный период; работа Эрна, весьма активно им начатая, была оборвана его безвременной смертью в 1917 г. В итоге, на свет появился обширный корпус религиозно-философских текстов, в которых метафизика всеединства обогащалась энергичными концепциями, прилагалась к задаче оправдания имяславия, а вслед за тем переходила уже и к рассмотрению разнообразных других проблем на обновленной основе. К этому корпусу мы можем относить все позднее творчество Флоренского, начиная с «Водоразделов мысли», позднее творчество Булгакова, начиная с «Философии имени», и раннее творчество Лосева, начиная также с «Философии имени», и до его ареста. Сюда же примыкают и те имяславческие тексты из потока полемики, где также затрагивались философско-богословские основы имяславия — отдельные работы Булатовича, Новоселова, Эрна и др.

Такова, очень вкратце, фактическая канва отражения имяславческого конфликта в русской философии. Далее встают задачи анализа: необходимо дать философскую характеристику возникших учений и, в первую очередь, определить, какова же та новая онтологическая основа, тот

тип онтологии, что сменил прежний платонический каркас метафизики всеединства. Эти задачи, пока почти не исследованные, должны, конечно, решаться отдельно для каждого из трех крупных опытов «философии имяславия», и рамки данного текста не позволяют в них углубляться, даже для одного лишь учения Булгакова. Но все эти опыты имеют целый ряд общих черт, которые вкуче ясно показывают и суть нового явления, и его место в русской и европейской мысли. Этими общими чертами мы и ограничимся сейчас — и, как увидим, этого будет достаточно для первичной философской оценки имяславия, а также для уяснения современного контекста позднего творчества Булгакова.

* * *

Учение имяславцев стоит на краеугольном тезисе: *Имя Божие есть Сам Бог*, и все его богословско-теоретическое содержание так или иначе восходит к этому тезису. Все опыты московских апологетов следовали одной и той же логике: они развивали философско-богословское обоснование этого тезиса, выражая его в форме, подсказанной богословием энергий: *В Имени Божиим присутствует Божественная энергия*; или, как пишет Булгаков, «*Имя Божие содержит в себе Божественную энергию*» (Здесь и далее курсив мой. — С.Х.)[3]. Философское раскрытие и доказательство этой последней формулы осуществлялись уже по-разному и в разном стиле: у Флоренского — в глубоких, развернутых построениях, ведущихся параллельно на онтологическом и на лингвистическом уровне; у Лосева — по преимуществу, формалистически-схоластически, посредством многочисленных и не всегда согласующихся понятийных схем и пространственных списков тезисов; у Булгакова же — в весьма смешанном дискурсе, где в исследовании лингвофилософской проблемы Имени, почти не разделяясь, в сращенной форме, представлялась скриптуральная, литургическая, догматическая, философская и наконец лингвистическая аргументация, за которой вдобавок часто стояли идеи софиологии.

При всех различиях, три апологии связует, однако, решающее общее обстоятельство: каким способом ни велось бы обоснование, какую логику или аргументацию оно бы ни привлекало, оно неизбежно должно базироваться на одной определенной трактовке соотношения энергии и сущности — а именно, на вышеописанной неоплатонической трактовке. Поскольку Имя Божие в любом своем явлении в тварном мире, в любом акте своего начертания или проречения, с необходимостью несет в себе тварные, а конкретней, человеческие энергии, то имяславческий тезис означает, тем самым, что всякий акт явления Имени Божия есть акт *синергии*, соединения человеческой и Божественной энергии. Такой вывод прямо утверждается Флоренским, который яснее всех вскрывает, какая же трактовка энергии заложена в имяславии. Но он означает, в свою очередь, что соединение тварной (человеческой) и Божественной энергии является здесь пребывающим, устойчиво наличествующим, воспроизводимым при любых условиях и в любой момент, хотя человеческие энергии, их устройство и направление, по самой сути энергийности, неостановимо переменчивы и подвижны. Устойчивое и пребывающее, всякому и всегда доступное осуществление синергии возможно единственно лишь в том случае, если в соединении участвует не только тварная энергия как таковая, но и сама та сущность, которой эта энергия принадлежит, т.е. тварная сущность. Иными словами, имяславческий тезис требует, на проверку, чтобы между тварной энергией и тварной сущностью имело бы место неоплатоническое соотношение — такое соотношение, при котором сущность и энергия онтологически равносильны, взаимно влекут и взаимно содержат друг друга. Итак, независимо от индивидуальных различий, всякий опыт философского обоснования имяславия необходимо приводит к неоплатонической трактовке энергии и неоплатоническому типу энергийной онтологии. Мы убеждаемся, что имяславческие построения московских философов, действительно, представляют собой направление христианского неоплатонизма, выделившееся в прежнем русле метафизики всеединства.

Полученный вывод носит пока чисто историкофилософский характер и не содержит ни критики, ни особой новизны: разумеется, все три наших автора признавали платонические и неоплатонические связи как своих концепций, так и самой имяславческой позиции; к примеру, Лосев писал: «Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии»[4]. Но мы, однако, раскрыли *энергийное содержание* этих неоплатонических связей, в частности, уточнив, что имяславческий тезис имплицитно неоплатоническую связь между энергией и сущностью именно в сфере тварного бытия. И это дает возможность продвинуться дальше, к пониманию исторической участи имяславия и его церковной рецепции. Как известно, вопреки всем апологиям, всем усилиям защитников движения, эта рецепция была определенно негативной, и выразилось это отнюдь не только в формальных и грубых действиях властей, но и совершенно в другом: в том, что хотя новое учение стало общеизвестным, это не привлекло к нему многих сторонников. Движение

ограничивалось узкой группкой и сошло на нет, в конечном итоге, не столько из-за репрессий, сколько угаснув само собой. Оно не нашло поддержки ни в широком церковном сознании России, ни в общеправославной среде подвижничества; на Афоне оно не вышло за пределы русской общины, и греческие богословы в своем отзыве на учение отвергли его. Причины этого разнообразны, но, на мой взгляд, в них существует главный корень, связанный именно с проблемой соотношения энергии и сущности — центральной для православного мирозерцания.

Корень состоит в том, что то неоплатоническое соотношение, которое, как мы видели, неявно заключено в имяславии и довольно явно в его философских апологиях, — *не совпадает* с тем соотношением энергии и сущности, которое неявно заключено в исихастской практике и довольно явно в православном богословии энергий. Чтобы показать это со всей основательностью, ну жен детальный философско-богословский анализ, но сам факт несовпадения отчетливо выступает в целом ряде пунктов исихастской практики и паламитского богословия. Важнейший из таких пунктов — знаменитое определение о Божественных энергиях Поместного Собора 1351 г., которое не раз фигурировало в имяславческой полемике. В тезисах 6 и 13 это определение утверждает, что тварное бытие способно достигать приобщения и соединения с бытием Божественным исключительно по энергии, но не по сущности. Отсюда следует, что, когда тварная энергия соединяется с энергией Божественной (в которой, по тому же догмату 1351 г., Бог присутствует всецело), тварная сущность, напротив, не присутствует и не участвует в соединении. И это значит, что в данной ситуации — т. е. в синергии и обожении — тварные сущность и энергия не могут быть связаны меж собой по неоплатоническому образцу полной взаимной принадлежности и равносильности. Меж ними возникает иное соотношение, когда энергия обретает автономию от сущности, *деэссенциализируется*. А поскольку для ипостасного, Божественного бытия, в Троической икономии богословие энергий отнюдь не усматривает такого соотношения, а усматривает, наоборот, нераздельность энергии и сущности (см. пп. 1,2 догмата 1351 г.), то мы получаем весьма принципиальный вывод: в исихастском опыте и выражающем его православном богословии энергий имплицитно заложено, что *тварное обоживаемое бытие характеризуется иным соотношением между энергией и сущностью, нежели бытие Божественное*. Это фундаментальное различие между двумя горизонтами бытия не имеет аналога ни в неоплатонизме, ни во всем античном мирозерцании и служит онтологической предпосылкой, базой некой новой антропологии, новой модели человека. Именно эту новую модель человека воплощал на практике исихазм, однако по разным причинам она не нашла своего выражения в умозрении ни в Византии, ни в России. Как не раз отмечали в нашем веке, богословие в прошлые эпохи мало занималось антропологией, и антропологические открытия, делавшиеся в исихастской аскезе, почти за единственным исключением работы Паламы, не получали богословского осмысления. Серебряный Век также не поставил проблемы человека, то ли уйдя, то ли не дойдя до нее, и это решительно сказалось на его отношении к имяславью.

Чисто энергийный, но не сущностный характер соединения тварной и Божественной энергий порождает все специфические особенности исихастской практики как духовного процесса и как антропологической стратегии. Данное соединение даруется не каким-то отдельным элементом тварного бытия, а лишь цельному человеку, и оно не может быть устойчиво пребывающим и без усилия всегда доступным ему. Тому, кто его достиг, всегда грозит его потерять, и он должен бдительно стеречь его, а утратив, пытаться вновь обрести через покаяние. И эта духовная икономия совершенно отлична от рисуемого философами стабильного пребывания Божественной энергии в Имени Божиим. В богословском аспекте, все это — следствия особой природы православного понятия синергии. Это понятие стоит на таком соотношении между энергией и сущностью, которое отражает христианскую онтологию бытийного расщепления, наличие онтологического разрыва меж тварным и божественным бытием, и вовсе не свойственно неоплатоническому энергетизму, невозможно в его рамках. Для энергий Единого, Плотинова «Еп, мистика неоплатонизма не описывает и не допускает соединения с подобными свойствами.

Итак, существует коренное различие между неоплатоническим и православным энергетизмом, и оно сказывается, в частности, в том, что *паламитское богословие, в отличие от неоплатонической онтологии, не может служить обоснованием для имяславческих тезисов*. Описанное понимание синергии, в противоположность неоплатонической трактовке синергии у Флоренского, никак не позволяет признать, что синергия достигается во всяком акте явления Имени Божия. Подобная трактовка есть космоизация и натурализация аскетического понятия, его неправомерное выведение из антропологического и личностного контекста. И это вообще типичная черта мысли Серебряного Века — перевод энергийно-экзистенциальных понятий в тот или иной эссенциальный дискурс. Этой мысли присуще если и не всегда невнимание к антропологии, то всегда — ее подчинение космическим, глобальным стихиям, *интеграция антропологии в символизм*. В работе «Почему я

стал символистом» (1928) Андрей Белый выдвигает идеал «конкретного монизма, ведущего к исканию даже не сюнархии, а к изучению ритмов социальной сюн-ритмии или сюн-эргии... но сюн-эргия и есть «сюм-болия», или тот символизм, над которым работала моя мысль»[5]. Как на заре века «аргонавты» Флоренский и Белый согласно намечали в своей студенческой переписке первые теории символизма, так в 20-е годы «конкретный монизм» Белого целиком созвучен «конкретной метафизике» Флоренского и так же обращается к идее синергии — причем Белый прямо подчеркивает символистскую трактовку идеи. Однако византийско-исихастская синергия — не сюмболия. И символисты, и защитники имяславия равно игнорируют существеннейшую антропологическую сторону синергии — требуемое ею энергичное переустройство всего человека, в котором реализуется особое, неведомое и неоплатонизму, и символизму, отношение между человеческой энергией и сущностью. И как следствие этого, неправым оказывается и сам центральный тезис Московской Школы — тезис о неотъемлемом пребывании Божественной энергии в Имени Божиим.

Нельзя здесь не вспомнить, что этот тезис имяславцы подкрепляли не только собственными рассуждениями, но и цитатной ссылкой на догмат 1351 г., где пункт 5 прямо связывает Божественную энергию и Имя. Но ссылка эта — не более чем недоразумение, характерное для внешнего и начетнического прочтения текста (как правило, ею пользовались не философы). Данный пункт догмата анафематствует утверждающих, что «Имя Божества говорится только о божественной сущности и не... налагается на божественную энергию», [6] — и, тем самым, желает установить, что Божественная энергия столь же истинно и в полной мере Божественна, как и сама Божественная Сущность; или, иначе говоря, Энергия столь же полноправно как Сущность может быть называема Богом. Смысл данного пункта догмата составляет, таким образом, тезис: «Энергия Божия есть Сам Бог», но отнюдь не тезис: «В Имени Божиим [заметим, феномене здешней, тварной реальности!] пребывает Божественная энергия» или тем паче «Имя Божие есть Сам Бог». Данные тезисы не имеют для себя никаких оснований в догмате. И такой вывод был сделан еще в период самих споров об имяславии, в 1913 г., богословами древней и авторитетной греческой богословской школы на о. Халки. Ознакомившись с учением имяславцев по поручению Вселенского Патриарха Германа V, преподаватели Школы дали единогласный отзыв: «Мнение о божественных именах, что они суть энергии Бога, есть новоявленное и суесловное» [7].

Обнаруженные нами черты Московской школы проливают свет на дальнейший путь и на весь контекст русской религиозной мысли в XX веке. Тот факт, что философы этой школы, несомненно, значительные мыслители, не увидели коренных различий между исихастской практикой и языческой мистикой неоплатонизма, между неоплатоническим и православным энергетизмом, говорит о многом — и прежде всего, о пресловутом александрийском и синкретическом духе культуры Серебряного Века, всегда склонной скорее сливать, нежели разделять. Следующий этап русской мысли, связанный с творчеством диаспоры, нес в себе, по законам истории, отталкивание от Серебряного Века. Он не входил в глубины философской проблематики, однако определенно дистанцировался и от христианского неоплатонизма, и от всей философии Серебряного Века, сумев выработать новые установки, которые сегодня известны как неопатристика и неопаламизм. Здесь становился иным сам тип мысли, и вместо вольных построений, строгим правилом сделалась опора на опыт — в первую очередь, опыт патристики и аскетики. Творчеству же о. Сергия Булгакова выпала особенная судьба: оно оказалось тем полем встречи, на котором уходящий этап христианского неоплатонизма столкнулся с шедшим на смену этапом неопатристики. Таков историкофилософский смысл парижского спора о Софии: этот спор, в котором оппонентами о. Сергия выступили Вл. Лосский и о. Георгий Флоровский, — не что иное как встреча и размежевание двух последовательных этапов русской мысли. Конечно, полемика велась непосредственно против софиологии, однако, как мы говорили выше, поздняя софиология Булгакова органически входит в русло христианского неоплатонизма Московской школы; концепция Софии в ней строится на основе учения об энергиях: «Софию необходимо понимать... как раскрывающийся мир Божественных энергий» [8]. Поэтому роль уходящего этапа в парижском споре фактически выполняла именно Московская школа христианского неоплатонизма, а критика софиологии большей долей — например, в «Споре о Софии» Вл. Лосского — могла бы рассматриваться и как критика апологий имяславия.

Как уже прочно показал посткоммунистический опыт, с уходом тоталитаризма в нашей стране, вопреки розовым ожиданиям и лжи демагогов, возрождаются не столько лучшие, сколько худшие явления и черты прошлого. В тяжких условиях рассеяния, русская диаспора сумела творчески преодолеть Серебряный Век, продвинуться дальше на путях богословской работы. Однако сегодня в России, после долгого небытия богословской мысли, пленения мысли философской, религиозное сознание может легко вернуться к повторенью задов Серебряного Века — не блестящих взлетов, а

слабостей и ошибок его — будто и не было отрезвляющего опыта рассеяния. Увлечение имяславием и софиологией, бездумные превознесения их уже появились и растут. И тем нужнее сегодня точная реконструкция и анализ пройденного пути.

* * *

Существует, однако, еще один аспект в проблеме оценки имяславия, которого мы пока не касались. Мы рассмотрели корни философского имяславия, найдя их в неоплатоническом понимании энергии у московских философов. Но это не говорит ничего о природе и о корнях практического, монашеского имяславия, которое возникло прежде философского и, разумеется, отнюдь не на почве неоплатонических влияний. В его оценке мы вновь согласились бы с мнением греческих богословов, которые писали так: «Учение это... истекает из живого религиозного чувства и обнаруживает живую веру и любовь, но однако... в исследовании и понимании религиозных истин следует скорее внушениям сердца и непосредственного чувства, чем ума!»^[9]. Это лаконичное суждение можно несколько расширить. Ясно, что те «внушения сердца и чувства», которым подчиняется имяславие, суть, прежде всего, смирение и благоговение, в той форме благочестивого преклонения пред грозным величием святости, что именуется «чувством Нуминоза». «Грозный» и «страшный» суть постоянные эпитеты, соединяемые с Именем Божиим у имяславцев. Но когда чувство Нуминоза, приняв форму культа Имени, делается не одной из сторон, а исключительным содержанием христианского Богоотношения, заслоняющим и вытесняющим все другие стороны, — это неизбежно влечет за собой деформацию всей сферы христианского Богообщения и всей типологии христианской религиозности.

Направление и характер деформации легко предугадываемы. Примат чувства Нуминоза — особенность архаической религиозности, и этот уклон имяславческого сознания в архаическую стихию подтверждается многими чертами. Флоренский в своем анализе имяславия определяет его языковые установки как магический подход к слову, магическое восприятие слова, и данный вывод достаточно основателен (спорные элементы анализа о. Павла в другом, в попытке отождествить этот подход с Православием). И в этом возврате к магизму слова, в укорененности в архаических пластах языкового и религиозного сознания нам раскрываются важные внутренние связи имяславия в исторической реальности его времени. Магизм слова, магизм звука был творческим кредо Велимира Хлебникова, истоком, питавшим его поэзию. «Хлебникову грезился такой язык, в котором звук и смысл были бы связаны безусловно»^[10], и эта греза поэта прямо перекликается с интуициями иноков: именно та же связь, какую поэт мыслил найти в древних пластах языка, монахам казалась данной в Имени Божиим. Нить ведет дальше: упоминание Хлебникова сразу же заставляет вспомнить, что архаически-магическое отношение к слову в России было живо всегда в народе и что при его появлении имяславие воспринималось в культурных кругах именно как феномен народной религиозности (отражение чего видно и в строках известного имяславческого стихотворения Мандельштама: «В каждой радуются келье имябожцы-мужики...»). Раскрывшаяся двойная связь, народная и авангардная, интересна в обоих своих аспектах. Народность имяславческого сознания показывает имяславие как национальное, органически русское явление, помогая понять, отчего оно не перешагнуло границ русской среды в Православии, хотя развилось на Афоне и в сути своей не содержит никаких отсылок к России. Показывает она и то, что в симпатиях московских философов к имяславиям проявились, наряду с прочим, также и старые народнические, народопоклонские наклонности русской интеллигенции. Близость же к миру Хлебникова неожиданно позволяет с новой стороны увидеть истоки оспоримости, сомнительности имяславческой позиции. Мир древнего языкового магизма может служить плодотворной почвой для художественного, мифопоэтического мышления — почвой, рождающей великую поэзию Хлебникова, — однако именно поэтому заранее трудно верить, что он же будет и почвой, рождающей строгую и точную богословскую мысль, углубление догматики христианства. И мы задумываемся: не случилась ли в имяславии, увы, очень частая в России ошибка в выборе правильного жанра, дискурса — когда стихию, которой были бы адекватны формы мифопоэтических излияний, попытались облечь в одежду вероучительной истины?

В свете сказанного, поучительно сопоставить имяславческую смуту с другим афонским конфликтом, знаменитыми исихастскими спорами XIV века. На первый взгляд, две вероучительные полемики сходны во всем главном: в обоих случаях, в среде иноков-исихастов рождается некое убеждение принципиального богословско-догматического характера, о Свете Фаворском в четырнадцатом веке, об Именах Божиих — в двадцатом; это убеждение вызывает резкие несогласия; несогласия же перерастают в длительную, ожесточенную распрю, но также и порождают продвижение богословской мысли. Однако этот первый взгляд — чисто внешний. Переходя к внутренним

особенностям, мы видим иную картину. В спорах о Свете Фаворском иноки утверждали вещи, прямо относящиеся к их практике, проходимою ими пути Умного Делания; и потому их утверждения были опытными утверждениями, свидетельствами опыта исихастской практики. Но этого мало, опыт бывает очень разным и разноценным. Важнейшее достоинство исихастской практики — отрефлексированность ее опыта, его зоркая, строгая проработка и проверка, его организованность в особый, создававшийся веками канон методологических и герменевтических правил. Сей «органон» исихастского опыта — главное содержание антропологии исихазма, ценность которой составляет уникальное свойство древних духовных практик, их способность особого *двойного акцента*: одновременного акцента и на всецелом устремлении к Богу, к запредельной, мета-антропологической цели, — и на точной конкретности того, что в этом устремлении делает человек, какое место принадлежит здесь ему, его разуму и свободе. И наконец, как логическое следствие этих свойств, позиции афонских иноков в XIV в. были едины. Они были выражены в Томосе 1340 г., выпущенном от имени всего иночества Святой Горы; св. Григорий Палама, сам принадлежавший к этому иночеству, придал им глубокую богословскую форму; и, в довершение, Церковь на Поместном Соборе включила их в догмат — что мы по праву сегодня именуем Торжеством Православия.

Имяславческий же спор не принес никакого повода для торжества. Позиции иноков тут отнюдь не были едины, напротив, именно в их среде разногласия были самыми яркими и раздор принимал самые грубые, неблагоприятные формы; побоища монахов давали почву для скептических подозрений, что в аскетической традиции хранится и передается не опыт восхождения к Свету Истины, а тьма дикого невежества. Из этих разногласий иноков можно уже предположить: видимо, новое учение не было достаточно укоренено в том, что для всех иноков было общим, в опыте исихастского подвига. И мы видим, что это именно так: в отличие от тезисов о свете Фаворском, тезисы об Имени Божиим не относятся к специальному контексту духовной практики и потому *не носят характера опытных свидетельств*. Сами имяславцы всегда подчеркивали: их тезис — вовсе не утверждение о смысле Имени Божия в молитве и Умном Делании; такое утверждение они считают слишком узким, недостойным Имени Божия в его истинном величии, и своему тезису придают максимально общий, универсальный смысл. Покинув же почву опыта, они оказывались в опасной зоне богословских новаций и измышлений. Их тезис родился на основе их опыта, и в сфере этого опыта он имел под собою почву, мог притязать на истинность. Но здесь он имел и определенные антропологические предпосылки — и с выходом из данной сферы, с приданием тезису необозримо глобального смысла, эти предпосылки утрачивались. Очевидным образом, разум требовал выявления и анализа этих предпосылок, требовал *антропологической рефлексии*. Подобную рефлексию с успехом выполнил византийский исихазм в XIV веке; однако иноки-имяславцы, «следуя скорее внушениям сердца и непосредственного чувства», погружаясь в стихию Нуминоза, от нее уклонились. Как следствие этого, «двойной акцент» исихастского подхода был нарушен, и второй, антропологический полюс Умного Делания и синергии утерян из вида.

В грозной и страшной стихии Нуминоза роль человека и его богоданной свободы умаляется почти до нуля, и синергия пред ставляется постоянно, автоматически осуществленной в самом Имени Божиим как таковом. Но ведь весь подвиг, с его лестницею из многотрудных ступеней, стремится ни к чему иному как к синергии, преобразующей естество! И, стало быть, при имяславческом понимании синергии он попросту лишается смысла, делается излишним^[11] — чего уже никак не хотели иноки-имяславцы. Больше того, меняется и характер духовного опыта, даже сам тип религиозности. Первообраз аутентично христианского опыта — встреча апостолов со Христом, личная встреча с Богом как живой Личностью; и все формы христианского опыта, в том числе, исихастский подвиг, стремятся сохранять идентичность этому первообразу. Но имяславие как культ Имени уходит от этого первообраза к другим, более архаичным образцам, не знающим события Боговоплощения. Самым близким из таких архаических образцов служит, конечно, ветхозаветный, а также позднейший иудейский культ Священного Имени. Сближение с этим культом, опознающее в имяславии иудействующую, или — чтобы напомнить историческую линию — «жидовствующую» архаизацию Православия, проводилось мною уже давно, и мне уж случалось указывать в этой связи, что, к примеру, во Франции сегодня существует целое небольшое движение, в котором имяславие слито и сплавлено с иудейской мистикой Имени^[12]. Нет сомнения, что иноки имяславцы никак не предполагали и не хотели также и данного следствия своего учения. И это вновь подтверждает правоту их более трезвых греческих братьев: в исследовании и понимании религиозных истин, внушения непосредственного чувства, хотя бы и чувства благоговейного, могут легко увлечь в неожиданное и нежеланное русло — если не будут со всею строгостью поверяемы аскезой искушенного разума.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. Половинкин С.М. Хроника Афонского дела // Начала. 1995. № 1–4. С. 7–42.

[2] Эта независимость, впрочем, требует оговорки. Хотя три автора и не обсуждали между собой своих построений, однако Флоренскому все же следует отвести ведущую роль: он раньше всех приступил к анализу имяславия, и его идеи явно оказали влияние на формирование позиций и Лосева, и Булгакова.

[3] Булгаков С.Н. Философия имени // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. Т.2. М., 1999. С. 171.

[4] Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // Начала. 1995. № 1-4. С. 230.

[5] Белый А. Почему я стал символистом // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 471.

[6] Пер. А.Ф. Лосева, данный в кн.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Изд.2. М., 1992. С. 896.

[7] Отзыв Халкинской Богословской Школы об учении имяславцев // Начала. 1998. № 1-4. С. 272.

[8] Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность // Философско-литературные штудии. Вып. 2. Минск, 1992. С. 239.

[9] Отзыв Халкинской Богословской Школы об учении имяславцев. С. 270.

[10] Шапир М.И. О звуко-символизме раннего Хлебникова // Мир Велимира Хлебникова. М., 2000. С. 351.

[11] Это внутреннее расхождение между позицией имяславия и исихастской практикой отчетливо выступает в опыте о. Сергия Булгакова. В одном из его писем парижского периода мы читаем: «... надо бы добавить об умном делании, о молитве Иисусовой. Насколько оно связано с нигилистическим аскетизмом (понятие Вл. Соловьева, выражающее его социоцентристскую критику аскезы. — С.Х.), оно отпадает само собой, потому что теперь для нас могло бы сказаться духовным сластолюбием и эгоизмом. О достижениях этой молитвы, в частности, о сведении ума в сердце и о самодвижной молитве, не могу судить за отсутствием опыта... Однако не уверен, нужно ли за этим гнаться, потому что все-таки и это есть лишь частный случай, а не единый универсальный путь [ср.: «принципиально, что исихазм представляет собою универсальный путь». Kallistos Ware, bishop of Diokleia. *The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas* // *The Study of Spirituality*. Ed. Ch. Jones. G. Wainwright, E. Yarnold. Cambridge, 1986. P. 255.], и затем не знаешь, сколько здесь духовного и сколько оккультного» (письмо к Ю.Н. (монахине Иоанне) Рейтлингер от 14 (27).04.1930. Вестник РХД. 2001. № 182. С. 71–72). Едва ли возможно более убедительное разоблачение всех попыток представить имяславие органической принадлежностью исихастского русла.

[12] См. книгу руководителей этого движения: Goettmann A., Goettmann R. *Prière de Jésus, prière du coeur*. Éd. Albin Michel, Paris, 1994.