

Алексей Величко

**«Великий инквизитор»
трагедия и
исихазма в России
(история и тайны
«имяславских» споров)**

**Алексей Михайлович Величко
«Великий инквизитор»
и трагедия исихазма в
России (история и тайны
«имяславских» споров)**

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=69831586
SelfPub; 2023*

Аннотация

Статья посвящена «имяславию» – богословскому учению, рожденному в русских монастырях и скитах Святой Горы, а также результатам многолетних гонений на его приверженцев.

Содержание

I	7
II	23
III	31
IV	40
V	50
VI	57
VII	63
****	72

Алексей Величко

«Великий инквизитор» и трагедия исихазма в России (история и тайны «имяславских» споров)

«Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными»

Ин. 8:31

«Имя Божие есть не только средство обозначения Божества или Его призвания, но есть и словесная икона, потому она свята».

протоиерей Сергей Булгаков¹

«Если Крест – не тоже, что Христос,

Ты б кому мольбу свою принес?

Если Имя Божие – не Бог,

Ты б тогда кому молиться смог?»

Д.В. Сивиркин

Немногим более ста лет назад случилось событие, которое современный авторитетный ученый и видный иерарх

¹ Булгаков Сергей, протоиерей. Философия имени. «Каир», 1997. С.224.

Русской церкви обозначил как страшный удар по афонскому русскому монашеству, силой своей сопоставимый с тем, какой нанесла русскому монашеству Октябрьская революция 1917 г. и последующее «воинствующее безбожничество». Достаточно напомнить, что вследствие гонений, организованных Святейшим Синодом Русской церкви, Константинопольским патриархатом и правительством Российской империи число монахов на Афоне уменьшилось на полторы тысячи человек в течение одного только года². Размер же «репутационного ущерба», выражаясь современным языком, оценке вообще едва ли подлежит.

Объектом жесточайшей, уничижительной критики со стороны церковной власти стало «имяславие» – богословское учение, рожденное в русских монастырях и скитах Святой Горы на основе мистическо-созерцательной практики исихазма («священнобезмолвия», по словам свт. Григория Паламы). А его приверженцы подверглись беспощадным гонениям. Оценивая результаты событий, можно с уверенностью сказать, что это был удар не только по «русскому Афону», но и по всему русскому монашеству в целом.

После появления множества блестящих работ виднейших русских богословов и философов – св. Иоанна Кронштадтского, архимандрита Софрония (Сахарова), в 2019 г. прославленного Константинопольской церковью, о. Павла Фло-

² *Иларион (Алфеев), митрополит*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. М., 2021. С.13, 675.

ренского, протоиерея Сергия Булгакова, В.Ф. Эрна, М.Д. Муретова, А.Ф. Лосева, протоиерея Георгия Флоровского, С.С. Аверинцева, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, митрополита Илариона (Алфеева) и других известных авторов, было бы нелепо предлагать новое толкование учения «имяславия» или повторять то, что было уже изложено ими. Однако невольно бросаются в глаза два чрезвычайно важных обстоятельства, рельефно проявившихся в ходе борьбы «имяборцев» и церковных властей с исихастами, по-прежнему таящих множество загадок и вызывающих вполне объяснимый интерес.

Во-первых, двоякий характер аргументов «имяборцев». С одной стороны, невероятно низкий, а порой даже *нарочито низкий* уровень критики. Это особенно заметно на фоне высокого уровня богословского и философского обоснования, предлагаемого «имяславцами». С другой, тот факт, что «имяборцы» искренне не могли понять смысл исихазма, «Иисусовой молитвы», а потому и принять его.

И, во-вторых, совокупность внешних обстоятельств, на первый взгляд, разрозненных и не связанных между собой, каждое из которых, однако, оставило свой неизгладимый след в этой трагичной истории и таит определенную загадку. При всей их второстепенности, быть может для кого-то, на самом деле они о многом заставляют задуматься. Но для начала кратко напомним, как проистекали события.

I

Все началось с того, что в 1907 г. увидела свет книга исихаста и бывшего насельника Св. Пантелеимонова монастыря Афона схимонаха Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа», изданная за счет средств Великой княгини св. Елизаветы Федоровны по рекомендации Оптинского старца преподобного Варсонофия. Книга сразу же имела большой успех, причем не только в монашеской среде, но также в кругу религиозно настроенных лиц, и претерпела еще два издания в 1910 и 1912 гг., причем последний тираж насчитывал 10 тысяч экземпляров. Книга была написана ярко, в ней подробно и детально описывалась духовная жизнь исихастов и излагалось учение об «Иисусовой молитве». В целом, она *напоминала* об исихастских традициях, как они были сформированы с незапамятных веков в монашеской среде Востока и особенно на Афоне, и малоизвестных (или порядком подзабытых, как угодно) к тому времени в России.

Затрагивался в книге и вопрос об Имени Божиим. Схимонах Иларион (Домрачев) утверждал, что «прежде всего нужно утвердить в себе ту непреложную истину, что в Имени Божиим присутствует Сам Бог – всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами». А потому «для всякого верного раба Христова, любящего своего Владыку и Господа, усердно Ему молящегося и святое Имя Его благо-

говейно и любезно в сердце своем носящего, Имя Его все-
зжидительное, достопоклоняемое и всемогущее есть как бы
Он Сам – вседержавный Господь Бог и дражайший Искупи-
тель наш Иисус Христос»³.

Еще раз отметим то важное обстоятельство, что ничего
принципиально нового книга в себе не содержала, она лишь
воспроизводила древнюю исихастскую практику духовного
делания. К слову сказать, не отрицают «имяславия» и ри-
мо-католики, среди которых францисканцы и особенности
св. Бернардин Сиенский учили, что, обращаясь к Богу по
Имени, молящиеся реально входят в контакт с Ним, и пото-
му делали особый акцент на почитание Имени Иисуса⁴.

Попала книга схимонаха Илариона (Домрачева) *в том
числе* (а не нарочно) и на Афон, где вызвала бурное одобре-
ние у многих русских монахов. Впрочем, для большинства
из них она не стала откровением, поскольку практика постой-
янной «Иисусовой молитвы» никогда не иссякала на Святой
Горе в отличие от монастырей России. По большому счету,
это было отрадное, но *рядовое событие* для наших афони-
тов.

Но, как вскоре выяснилось, книгу одобрили не все. Так,
игумен Фивайдского скита о. Мисаил и старший духовник
о. Агафодор поручили о. Хрисанфу (Минаеву), схимонаху
Ильинского скита, подготовить *отрицательную* рецензию

³ Иларион, схимонах. На горах Кавказа. М, 2018. С.49, 50.

⁴ «Католическая энциклопедия». В 5 т. Т. II., М., 2005. С.215.

на это произведение, которая получилась невероятно злобной по форме и совершенно бесосновательной по богословской части. Тем не менее она была отправлена в Россию и в 1912 г. по благословению архиепископа Антония (Храповицкого) опубликована в журнале «Русский инок», выпустившемся большим тиражом, поскольку он был рассчитан для распространения во всех русских монастырях.

Неожиданно вместе с рецензией в журнале была размещена краткая заметка самого Храповицкого, начавшего свою публикацию такими словами: «На Афоне *продолжаются распри* (sic! – А.В.) по поводу книги впавшего в прелесть схимонаха Илариона «На горах Кавказа», весьма сродной с хлыстовщиной, которая, как пожар, захватывает теперь всю Россию. Сущность этой хлыстовской прелести заключается в том, что какого-нибудь мужика, хитрого и чувственного, назовут воплотившимся Христом и какую-нибудь скверную бабу Богородицей, и им поклоняются, а затем предаются свальному греху. Вот к такому-то заблуждению и направляет своих неразумных последователей о. Иларион». После изложения весьма общих рассуждений, архиерей излагает главный вывод: «Очень печально, что враг спасения заразил гордыней и упрямством афонских подвижников и некоторых из них подвиг более верить самочинному пустыннику Илариону, чем Св. Церкви»⁵. Самое «замечательное» заключается

⁵ Сенина Т.А. Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб., 2013. С.68, 69.

в том, что (как позднее признавался сам Храповицкий) ни к тому времени, ни позднее, он книги о. Илариона (Домрачева) вообще *не читал* (!).

Вскоре к о. Хрисанфу (Минаеву) присоединились другие насельники русского монастыря – о. Климент и о. Алексей (Киреевский), племянник известных славянофилов, выходец из богатых дворян Орловской губернии. Напротив, в поддержку книги высказался бывший блестящий офицер, а в то время уже афонит, иеросхимонах Антоний (Булатович), ставший главным богословским защитником исихии и «имяславия» в России. Свое убеждение он основывал не только на Евангельских текстах, но и на русском святоотеческом предании, напомнив в возражении на рецензию о. Хрисанфа (Минаева) всем известные слова св. Иоанна Кронштадтского о том, что «Имя Бога и есть Бог, Имя Иисус – есть Сам Иисус».

В течение короткого времени о. Антоний (Булатович) написал две статьи в защиту книги о. Илариона (Домрачева), а затем «Апологию веры в Божественность Имен Божиих в Имени Иисус (против имяборствующих)», вышедшую летом 1912 г. Реакция монастырских властей и самого архиепископа Антония (Храповицкого) была очень жесткой. Булатовичу передали, что иерарх, доктор богословия и член Святейшего Синода Русской церкви, был крайне разгневан на него за дерзость и возражения, которые Булатович позволил себе привести в книге.

Однако неожиданно для игумена монастыря, принуждавшего о. Антония отказаться от своих взглядов на «имяславие», викарный епископ Московской епархии Трифон (Туркестанов), прибывший на Афон, открыто поддержал Булатовича. Более того, он порекомендовал игумену отослать Киреевского вонне на какое-то время, дабы не смущать братию. Как выяснилось, если к тому времени «распря» между сторонниками и противниками «имяславия» и имела место, источником зарождавшейся междуусобицы являлся именно о. Алексей⁶.

В скором времени подавляющая часть русского монашества Афона выступила в поддержку о. Антония (Булатовича) и, несмотря на запреты игумена продолжать споры относительно «имябожия», летом 1912 г. направила открытое письмо о. Мисаилу, в котором открыто исповедовала, что «Бог неотъемлемо присутствует в Своем Имени Иисус», что «Имя Иисус и есть Сам Бог, т.е. Имя неотделимо от Бога», «Имя Иисуса есть Богоиспостасное и относится равно к человечеству и Божеству Его», «Имя Иисуса вследствие присутствия в Нем Бога, способно творить чудеса»⁷.

В ответ «имяборцы» во главе с о. Алексием (Киреевским) направили открытое письмо Константинопольскому патриарху *Иоакиму III* (1878-1884; 1901-1912), требуя осудить

⁶ Там же. С.52, 53, 73.

⁷ *Иларион (Алфеев), митрополит*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.415, 416.

«имяславцев». Прощение вызвало скорую и сочувственную реакцию: патриарх поручил изучить вопрос Халкинской богословской школе, и по получении ее весьма пространного и безосновательного ответа, уже 12 сентября 1912 г. запретил на Афоне чтение книги «На горах Кавказа». Поскольку патриаршее послание не имело ни единой ссылки на Свято-отеческое учение, а содержало лишь общие фразы и вообще не производило впечатления *богословского* анализа, русские афонские монахи отказались принимать его. В ответ они подготовили протокол собора братии, в котором в очередной раз засвидетельствовали свою верность исихазму.

Ввиду продолжающихся баталий (причем, не только богословских, но и телесных) между иноками русских монастырей, Афонский кинот, центральный соборный орган управления Святой Горы, почти полностью греческий по своему этническому составу, дружно принявший сторону «имяборцев», отказавшись признавать нового игумена, выбранного русскими монахами. А попутно отверг от церковного общения о. Антония (Булатовича), к тому времени уже направившегося в Россию в надежде найти поддержку у обер-прокурора Святейшего Синода В.К. Саблера и других иерархов Русской церкви.

Однако Синод сразу же и *безоговорочно* поддержал «имяборцев», помимо Храповицкого те получили еще одного покровителя и защитника в лице архиепископа Никона (Рождественского), известного публициста, ригоричного сторон-

ника «Русской идеи», ярого антисемита и твердого по убеждениям монархиста. То, что Рожественский, как и Храповицкий, являлся членом Святейшего Синода, уже само собой предопределяло характер грядущих событий.

В короткое время все враги исихастов сошлись «в одной лодке» и действовали довольно дружно: новый Константинопольский патриарх *Герман V* (1913-1918) своим посланием подтвердил «ересь» «имяславцев», а Храповицкий с Рождественским потребовали от русских афонитов подчиниться актам патриарха. Им *делом* помогли правительственные лица из российского МИДа. Всю весну 1913 г. шли активные предуготовительные мероприятия, наконец 30 марта вышел «Отзыв Халкинской богословской школы» (еще один) об учении «имяславцев», в котором исихасты были обвинены в пантеизме. Правда, не обошлось без откровенных нелепиц – греческие богословы отметили в «Отзыве», что не имели времени прочесть книгу о. Антония (Булатовича), но *поняли ее дух* (!), основываясь на различных материалах и рукописях, переданных им для анализа. Уже 5 апреля того же года Герман V направил на Афон послание, в котором назвал «имяславие» «новоявленным и неосновательным учением»⁸.

Вслед за тем, 16 мая 1913 г., на своем экстренном заседании заслушав доклады Рождественского, Храповицкого и С.В. Троицкого, преподавателя Санкт-Петербургской Алек-

⁸ Там же. С.80, 81, 431-453, 460-462.

сандро-Невской духовной школы, Святейший Синод рассмотрел проект Послания, подготовленный архиепископом Сергием (Страгородским). Проект без долгих дебатов был утвержден всеми присутствующими членами. В Послании о. Антоний (Булатович) со своими единомышленниками обвинялся в магизме (!), заблуждениях и богословских измышлениях. Архиереи дружно отрицали веру в благодатную силу Имени Божия, поскольку-де она ведет к механическому повторению «Иисусовой молитвы». В заключении синодального Послания наши архиереи солидаризировались с Посланием патриарха Германа V о том, что «имяславие» есть ересь, и потребовали от всех исихастов «смиренно покориться голосу Матери-Церкви»⁹.

Напрасно русские монахи Афона по получении Послания спешно готовили ответ на него, надеясь, что к их богословским доводам прислушаются; Синод и не собирався читать их возражения. Более того, буквально на следующий день после утверждения Синодом Послания архиепископ Никон (Рождественский) и С.В. Троицкий получили предписание *немедленно* отправиться на Афон для «усмирения монашеского бунта». Попутно им поручалось обратиться за помощью к патриарху Герману V, дабы тот предал своему суду «главнейших виновников настоящей смуты», в первую очередь, о. Антония (Булатовича). 19 мая 1913 г. Определение Синода утвердил Государь, наложив резолюцию: «Преосвя-

⁹ Флоренский Павел, священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С.298.

ценному Никону моим именем запретить эту распрю». Согласимся, довольно странная резолюция («моим именем!») в деле, в котором оспаривается Имя Божие.

30 мая того же года русская делегация прибыла в Константинополь, где Рождественский обсудил ситуацию с Германом V. С тревогой они сошлись во мнении, что из 1700 русских монахов Св. Пантелеимонова монастыря почти 1600 являются «имяславцами», и лишь около ста иноков – «имяборцами», сохранившими верность «Православию».

В первых числах июня архиепископ с делегацией уже был на Афоне, оставшись проживать на корабле, а не в монастыре, и через несколько дней начал действовать. По его распоряжению и настоятельной рекомендации Храповицкого, данной ему еще при отъезде, 118 солдат и 5 офицеров высадились на берег Афона и потребовали от монахов выдать им «зачинщиков». Когда последовал отказ в смиренной форме: «Арестуйте нас всех!», солдаты и матросы погрузили 418 монахов на корабли, причем в ход шли штыки, приклады, пожарные брандспойты, из которых они обливали иноков тугими струями ледяной горной воды. В результате четверых монахов убили, более сорока получили колото-резаные раны и серьезные ушибы. Следующей партией было вывезено еще несколько сотен человек, всего 621 монах принудительно покинул Афон на корабле «Херсон»¹⁰.

¹⁰ *Иларион (Алфеев), митрополит*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.647, 648, 651-662.

Спустя пару месяцев главные борцы с «ересью» были награждены золотыми крестами и грамотами патриарха Германа V. Зато русских монахов, прибывших на родину в трюмах корабля, ждала куда более горшая участь. Их разбили на две группы – «зачинщиков» и «заблудших», и в зависимости от презюмированной опасности для Русской церкви предали различным наказаниям. Хотя «заблудших», как угрожал им еще на Афоне Рождественский, после расстрижения принудительно не женили, но все равно лишили монашеского сана и отослали в родные места под надзор полиции. Аргументом для расстрижения послужило то «объяснение», что-де афониты были пострижены не в России, а на Афоне, и потому у нас монахами считаться не могут.

И хотя Герман V горячо выступил против такой меры, на этот раз его позицию наш Синод проигнорировал. Константинопольскому архиерею не помогло даже то обстоятельство, что в этом вопросе он нашел горячую поддержку со стороны Антиохийского и Иерусалимского патриархов. На принудительном расстрижении монахов настаивал именно архиепископ Никон (Рождественский), хотя трудно отделаться от предположения, что и в этом вопросе им руководил все тот же Антоний (Храповицкий).

17 июля 1913 г. в Одессу прибыла еще одна партия монахов-исихастов числом до 200 человек, которые вынужденно покинули наши монастыри на Афоне. Справедливо опасаясь преследования, почти все они тайно разъехались по удален-

ным уголком России, в первую очередь на Камчатку. Всех, кто не успел или не смог ускользнуть от бдительного взора наших властей – синодальных и правоохранительных – ждали тяжелые испытания: их не допускали до причастия, лишали священнического сана, требовали публичного отречения от «имяславия» и хоронили по мирскому обряду.

Конечно, эти репрессивные меры не могли не вызвать сочувствия к исихастам в обществе и подняли бурю негодования в адрес их гонителей, что немало смутило наше священноначалие. Лишь 21 августа 1913 г. архиепископ Никон (Рождественский) отчитался на заседании Синода относительно своей командировки на Афон. Откровенно говоря, доклад всех разочаровал – настолько нелепыми, глупыми и попросту *преступными* выглядели деяния Рождественского по прошествии всего лишь одного месяца от тех скорбных событий. Внутри Синода возникли разногласия, в ходе дебатов высказывалось даже предложение вообще удалить Рождественского из его состава. Но в конце концов страсти улеглись, и Синод утвердил «Форму раскаяния» для тех афонитов, которые пожелают отказаться от «имяславия». Помимо прочего, «Форма» содержала осуждение книг не только о. Антония (Булатовича), но уже и о. Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа» – полный богословский и административный абсурд!¹¹

Впрочем, эта «пиррова победа» не долго грела самолю-

¹¹ Там же. С.670-672, 676-679.

бие храповицких и рождественских. Если вначале Государь не вмешивался в эту грязную историю, то уже летом 1913 г. под влиянием общественного мнения он принял активное участие в судьбах «имяславцев». Причем сделал это весьма корректно и объективно. Вначале был заслушан доклад обер-прокурора Синода В.К. Саблера, затем Государь принял «имяборцев» из числа оставшихся на Афоне монахов, горячо благодаривших его за спасение русского монашества от «ереси». Однако при встрече он неожиданно для тех заявил, что хотя сам и не читал еще книги о. Антония (Булатовича), но помнит его, как храброго и честного офицера. Из чего уже можно было сделать некоторые неприятные для «имяборцев» выводы. Вслед за тем, зимой 1914 г., Государь принял в Царском Селе депутацию монахов-«имяславцев». Он был глубоко тронут их рассказами о воздвигнутых на исихастов гонениях и пообещал, что вопрос об «имяславии» и судьбах несчастных афонитов разрешит Церковный Собор, который должен собраться в самое ближайшее время.

Как и следовало ожидать, Святейший Синод *мгновенно* отреагировал на внешние перемены. Впрочем, справедливости ради, кипучая деятельность Рождественского объективно и так вызвала у многих его членов легкое потрясение. Уже на следующий день после приема у Государя, 14 февраля 1914 г., Синод издал Определение о 25 афонитах-«имяславцах», поручив Московской Синодальной конторе под председательством митрополита св. Макария (Невско-

го) рассмотреть их дела в порядке церковного судопроизводства. Правда, еще один «имяборец» митрополит Владимир (Богоявленский) выступил резко против такого решения, но данном случае В.К. Саблер, почувствовав настроение Государя, сумел его *«аппаратно»* переиграть.

Все общество замерло в ожидании грядущего судебного процесса. К весне 1914 г. многие подсудимые стали съезжаться в Москву, хотя о. Антоний (Булатович) и еще 12 монахов отказались предстать перед судом, считая себя невиновными. Вместо этого в своем письме Государю о. Антоний (Булатович) предлагал создать специальную двухстороннюю комиссию для *богословского* разрешения спора, а 11 апреля, не получив ответа, официально заявил о своем разрыве с Синодом. Остальные монахи поддержали его¹².

События принимали уже крайне неблагоприятный, просто *скандальный* для гонителей исихастов оборот. Их положение стало еще более удручающим, когда на фоне общественной критики В.К. Саблер получил 15 апреля 1914 г. записку от Государя, в которой тот, выразив глубокое сожаление по поводу минувших событий, назвал Имя Божие «величайшей святыней», а затем без обиняков *приказал* обер-прокурору разместить всех опальных иноков по монастырям, вернув им священнический сан, у кого он был, и монашество.

Почти одновременно с этим Государь направил письмо

¹² Там же. С.754-769.

митрополиту св. Макарию (Невскому), в котором изложил свое мнение об «имяславцах» – самое благоприятное, какое можно было представить. Делать нечего – выполняя Государеву волю, Синод спешно рассмотрел вопрос об «имяславцах» на заседаниях 22-25 апреля того же года и вынес некое компромиссное решение, предписав Московской Синодальной конторе не требовать от афонитов письменного подтверждения своего православного вероисповедания, если те готовы устно засвидетельствовать его.

На суде, где, правда, предстали далеко не все «имяславцы», все выглядело так, что их не судят, а *оправдывают*. Разумеется, противники, заслушав рассказ о судебном процессе в исполнении еще одного «имяборца» архимандрита Арсения (Жадановского), присутствовавшего там, были возмущены и смущены одновременно. Идти против воли Государя было для Синода невозможно, но и публично изобличать себя преступниками против Церкви первоиерархам не хотелось.

Их положение еще более осложнилось после приезда из Санкт-Петербурга епископа Модеста (Никитина), где тот беседовал с о. Арсением (Булатовичем) и удостоверился в его православии. Конечно же, его письменный отчет вызвал бурю негодования у архиепископа Никона (Рождественского), который требовал от своих товарищей по Синоду идти до конца. Но синодалы, не отличавшиеся смелостью духа, приняли новое Постановление, в котором разрешили монахам

ношение рясы, хотя без допущения к священнослужению и Святым Таинствам. Результат вышел нелепым: те иноки, которые обращались в Московскую Синодальную контору, т.е. к митрополиту св. Макарию (Невскому), получали полное восстановление своего имени и сана. У остальных сохранилось поражение в правах. Правда, Синод так и не решился опубликовать свое Постановление – еще один «мазок» к характеристике его членов¹³.

Однако и после этого о. Антоний (Булатович), а вместе с ним несколько наиболее твердых его единомышленников, не согласились восстанавливать отношения с Синодом, чем вызвали очередную вспышку архиерейского гнева. В качестве «ложки меда» для Синода в это же время с Афона пришло послание от архимандрита о. Мисаила и «собора братьев» Св. Пантелеимонова монастыря, в котором те благодарили архиереев за избавление их от «революционеров» и умоляли не разрешать «имяславцам», восстановленным в сане, возвращаться на Святую Гору.

Ситуация стала не просто запутанной, хаос покрыл собой не только Русскую церковь, но и все общество. *Все* были недовольны Синодом – одни его нежеланием до конца бороться с «имяславцами», не взирая «на лица»; другие – косностью и жестким администрированием. Примечательно, что хотя общественное мнение и Государь открыто выступили в поддержку исихастов, лагерь «имяборцев» не претерпел

¹³ Там же. С.770-779.

никаких видимых неудобств. Даже деятельное участие многих депутатов Государственной Думы, желавших внести ясность в минувшие события и наказать виновных в избиении русского Афона, не принесло результата: никто из преследователей исихастов не пострадал, не был лишен должностей и наград.

Но это были уже последние страницы трагичной истории. Решить вопрос более определенно не позволила Первая Мировая война, внесшая свои суровые коррективы. Не дал окончательную оценку «имяславию» и Поместный собор 1917-18 гг., который, по словам твердого «имяславца» М.А. Новоселова «был так далеко от существа вопроса, так мало заинтересован в нем, что просто «сдал его в комиссию», чтобы просто спихнуть со своих плеч эту все же неприятную мелочь, из-за которой кто-то ссорится и беспокоит членов Синода своими обращениями»¹⁴.

Можно, конечно, было бы сказать (и это сравнение неоднократно произносится вслух), что борьба с «имяславием» являла собой своеобразное *продолжение спора* св. Григория Паламы с Варлаамом, Алексеем Акиндином и Никифором Григорой (так называемые «Паламитские соборы» 1341, 1347, 1351, 1368 гг.). Однако ни Григоры, ни Варлаама на российской почве уже не было, равно как и богословского спора, который вполне традиционно для нас заменили административные меры...

¹⁴ Там же. С.862.

II

Кратко напомнив хронологию и ход событий, перейдем к интересующим нас аспектам. Как уже отмечалось выше, бросается в глаза невероятно слабая по содержанию аргументация, приводимая «имяборцами», а нередко и *искусственная профанация* учения «имяславцев» в их исполнении. Уже М.Д. Муретов, разбирая рецензию о. Хрисанфа (Минаева) и, надо полагать, попутно записку архиепископа Антония (Храповицкого), отмечал, что апологет о. Илариона (Домрачева), т.е. Булатович, «далеко не невежественен», напротив, «полное невежество и непонимание дела на стороне рецензента»¹⁵.

Нельзя не заметить и того *открытого пренебрежения*, которое открыто демонстрировали представители нашего священноначалия и члены Святейшего Синода, не утрудившие себя анализом текстов «имяславцев». Многие исследователи исихастских споров обращают внимание на то, что в своем докладе Святейшему Синоду архиепископ Антоний (Храповицкий) *намеренно исказил* «имяславское» учение и довел мысли о. Антония (Булатовича) *до абсурда и карикатуры*¹⁶.

Весьма характерно, что Храповицкий не только не читал

¹⁵ Цит. по: *Флоренский Павел, священник*. Сочинения. Т. 3 (1). С.292.

¹⁶ *Иларион (Алфеев), митрополит*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.572, 573.

книги «На горах Афона», но не изучал и труды о. Антония (Булатовича); вообще возникает небезосновательное ощущение, что ему и до их прочтения «все было ясно». Не удивительно, что его доклад на заседании Святейшего Синода, по словам митрополита Вениамина (Федченкова), «недопустимый, бранчливый, ужасный, поверхностный и ругательный», мог только оттолкнуть верующего человека, а не привлечь к правильному пониманию дела¹⁷.

Однако здесь следует сделать важную оговорку: низкий уровень критики и ее культуры различные оппоненты «имяславцев» демонстрировали по сугубо *разным* причинам. Если, как мы покажем ниже, для архиепископа Антония (Храповицкого) в значительной степени это было обусловлено *тактическими*, «аппаратными» соображениями и личной неприязнью к исихастам, дерзнувшим коснуться вопросов догматики и спорить с ним, то о. Хрисанф (Минаев) и другие второстепенные оппоненты выполняли роль «загонщиков» грядущей охоты на «имяславцев». К таковым смело можно отнести и о. Хрисанфа Григоровича, в статье которого, появившейся в Санкт-Петербургском журнале «Миссионерское обозрение» в самом начале 1913 г., содержался вывод о том, что вопрос о значении Имени Божия относится к области *теории познания* (!), а потому для его решения следует руководствоваться «трансцендентальной логикой»¹⁸.

¹⁷ Там же. С.576.

¹⁸ Там же. С.565, 566.

С ними и такими же по уровню образования рецензентами все довольно просто. Есть все основания согласиться с таким кратким замечанием Флоренского, что для них «противоречит учение об Имени не «православной догматике», конечно, а «нас учили»»¹⁹.

Но если аргументы, приведенные монахом Хрисанфом и о. Климентом – первыми обвинителями исихастов, еще вполне коррелируют с их именами, неизвестными в науке, и более чем «средним» по уровню интеллектом и академической подготовкой, то об остальных рецензентах такого, конечно, не скажешь.

Архиепископ Антоний (Храповицкий), один из виднейших богословов России начала XX столетия, не нуждается в представлении. Киевский митрополит Владимир (Богоявленский) преподавал литургику, гомилетику и немецкий язык, последовательно занимая все митрополичьи кафедры в Русской церкви; доктор богословия с 1915 г. А другой ревнитель «имяборчества» о. Алексей (Киреевский) успешно закончил в свое время Московский университет.

Среди лиц, не принявших «имяславию», есть и другие ученые мужи, которых никак не отнести к разряду «профанов» богословия. Например, митрополит Георгий (Ярошевский), который ранее преподавал в Таврической, Тульской и Могилевской семинариях, а в 1910 г. был назначен ректором Санкт-Петербургской духовной академии. Вслед за ним идет

¹⁹ Флоренский Павел, священник. Сочинения. Т. 3 (1). С.300.

архиепископ Стефан (Архангельский), в 1912 г. получивший степень доктора богословия. Другой иерарх – епископ Алексий (Дородницкий) в 1905 г. стал ректором Казанской духовной академии. Ему же, к слову, принадлежит первая попытка отделить Украинскую церковь от Москвы в 1917 г. Упомянем митрополита Михаила (Ермакова), закончившего Киевскую духовную академию и являвшегося в разные годы ректором Волынской и Могилевской духовных семинарий. Архиепископ Агапит (Вишневский), еще один сторонник украинской автокефалии, также являлся выпускником Киевской духовной академии.

Почему все они выступили против «имяславцев»? Едва ли все и всех можно объяснить одним словом. Некоторые, безусловно, руководствовались корпоративными соображениями, другие поддались авторитету Храповицкого и Рождественского, третьих возмутил сам по себе факт «непослушания» исихастов епископам, но многие, безусловно, просто *искренне* не понимали, какой смысл вкладывают «имяславцы» в «Иисусову молитву» и почему так отстаивают Божественность Имени Божьего.

Кажется невероятным, но именно значение «Иисусовой молитвы» для духовного состояния человека оказалось *недоступным* для сознания подавляющего числа критиков исихазма из числа архиереев и их помощников из лагеря «имяборцев». Так, Григорович смело утверждал, что «молитва есть смена субъективных состояний человека, обусловлен-

ных теми или иными психологическими факторами». Тезис о «психологизме» молитвы отстаивали и многие другие противники «имяславия», включая, разумеется, архиепископа Антония (Храповицкого), который понимал молитву как преодоление духовного одиночества²⁰. Архиепископ Сергей (Страгородский), вполне разделяя эти взгляды, также утверждал (по крайней мере, публично), будто молитва есть субъективное переживание молящегося лица. Рядом с указанными рецензентами стоит известный публицист (пусть и не богослов) и архиепископ Никон (Рождественский), который привычно учил, будто молитва – суть совокупность субъективных переживаний, не более того. Потому, согласно его «учению», и Имя Божие есть условное слово, «почти тоже, что в математике идеальная точка, круг, в географии – экватор, меридиан и подобное», т.е. суть продукт человеческого мышления²¹.

Бледность такого понимания молитвы вступала в резкий диссонанс с учением исихастов, согласно которому «молитва во Имя Христа Спасителя, действующая во смирении, покаянии, сердечном сокрушении и чистом помысле, соединяет с Ним нашу душу и, находясь в центре, или, что то же, составляя корень и основание духовной жизни, дает челове-

²⁰ *Георгий Флоровский, протоиерей*. Пути русского богословия. Париж, 1983. С.432.

²¹ *Иларион (Алфеев), митрополит*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.582, 585.

ку возможность не только видеть, но и содержать, как бы в объятиях духовную жизнь во всей ее полноте и необъятных пространствах, в ее таинственных глубинах и неисследованных пучинах, потому что здесь от единения с Господом подаются человеку все Божественные силы, непосредственно черпаемые из Самого Источника»²².

Все же, абстрагируясь от чинов и ученых степеней, нельзя не отметить, что в среднем интеллектуальный уровень нашего священноначалия был крайне неровным, мягко говоря, а порой и совсем уж невысоким. Что нередко приводило их к прямо противоположным выводам. Так, в одной из своих многочисленных антисемитских статей архиепископ Никон (Рождественский), «богословски» обосновывая свое убеждение, будто иудеям непозволительно иметь христианские имена, утверждал уже нечто иное, что доказывал в это же самое время в обвинениях «имяславцев». «Имя есть нечто священное. Имя не есть №, под которым разумеется тот или иной экземпляр, та или другая особь: имя может принадлежать только человеку как разумнонравственному существу. Угодник Божий, имя которого я ношу, есть мой небесный восприемник. Это – мой благодатный покровитель. Вот почему для нас, православных христиан, особенно дороги те имена, которые мы носим. Это – священные символы нашего духовного родства с небесною Церковью»²³.

²² *Иларион, схимонах*. На горах Кавказа. С.21.

²³ *Никон (Рождественский), архиепископ*. Можно ли иудеям позволять носить

В этой связи едва ли можно назвать Рождественского (задержимся немного на этом активном и идейном гонителе исихастов) последовательным в своих суждениях, да и в целом ученым мужем. Священник Павел Флоренский справедливо обращал внимание на очевидные «ляпы» в статье архиепископа «Великое искушение около святейшего Имени Божия»: «Называет Имя святейшим, а немного далее говорит, что оно есть «условное» слово, «необходимый для нашего ума условный знак», «реально вне нашего ума не существующий образ («идея»). Если так, то как же называть святейшим? Ясно, что это или привычная для семинара риторика, или Иудино целование. Поэтому все дальнейшее, сказанное о трепете сатаны пред именем, – пустословие»²⁴. Впрочем, это был далеко не единственный пример на сей счет.

Так или иначе, но за исключением очень немногих архиереев, поддержавших «имяславцев», влияние которых, однако, являлось весьма и весьма ограниченным – епископ Феофан (Быстров), епископ Гермоген (Долганов), экзарх Грузии архиепископ Алексей и некоторые другие, – остальной епископат выступил *против* исихастов²⁵.

В целом следует с прискорбием сказать, что ни лично, ни по деловым качествам значительнейшая часть наших

христианские имена? // Никон (Рождественский), архиепископ. Православие и грядущие судьбы России. М., 2001. С.10.

²⁴ Флоренский Павел, священник. Сочинения. Т. 3 (1). С.299.

²⁵ Иларион (Алфеев), митрополит. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.677, 679, 680.

архиереев не подходила для решения многочисленных проблем, стоящих перед Русской церковью в те годы. Развернутую характеристику одного видного русского иерарха давал современник тех событий протопресвитер Георгий Щавельский. Описывая митрополита Владимира (Богоявленского), отмечая его честность, простоту и скромность, он прямо утверждал, однако, что тот совсем не подходил для своего поста первенствующего члена Синода. Не отличавшийся умом, кругозором, широтой взглядов и организованностью, «узкий консерватор» по своему характеру, митрополит проводил заседания запутанно и нудно. Не удивительно, что он не пользовался уважением ни у архиереев, ни в царской семье, ни в народе²⁶. Кажется, остальные члены Синода не превосходили его по своим характеристикам...

²⁶ *Щавельский Георгий, протопресвитер. Русская церковь пред революцией.* М., 2005. С.73, 74.

III

Здесь невольно возникает вполне обоснованный вопрос: как тема молитвенного делания, традиционно столь естественного *для монахов*, оказалась недоступной для понимания наших епископов? Из общих соображений, это было едва ли возможно хотя бы по той причине, что издавна в Русской церкви сформировался обычай хиротонисать в архиереи исключительно из монахов. К кому же в таком случае, как не к монашествующим должны были бы быть расположены их сердца? Кто более их мог понять исихаста, тянувшего чётки и повторяющего в уме: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя, грешного»?! Тем не менее именно *монашество* стало первой жертвой архиерейского гнева, а по сути – единственной.

Как известно, требования к кандидату для поставления в епископы неоднократно варьировались в Древней Церкви. Постепенно вошел в силу канон об обязательном безбрачии архиерея, был определен возраст, с которого лицо могло быть хиротонисано в архиереи, определился набор личных и духовных качеств, которыми тот должен обладать. Однако уже после восстановления почитания икон (IX в.), а затем уже широко с конца XIII столетия возникло обыкновение поставлять в епископы не из мирян или белых священников, а именно из монахов.

Очевидно, образовался этот обычай путем ужесточения канонов, принадлежащих перу Византийского императора *св. Юстиниана Великого* (527-565), требовавшего, чтобы кандидат в архиереи не имел жены и детей. По прошествии веков требование безбрачия превратилось в требование предварительного пострижения кандидата в монашество, даже если речь шла о белом священнике, претендующего на архиерейский сан²⁷.

Со временем обычай укрепился, и уже в XV столетии Симеон Солунский категорично заявлял: «Если же найдешь, что кто-либо епископом стал из мирского духовенства, то знай, что Церковь от такого потребовала, чтобы он предварительно принял монашеский чин»²⁸.

Правда, обычай так и не был закреплен в канонах, обязательных для всех Поместных церквей православного вероисповедания, в результате чего сформировалась чрезвычайно разнообразная и нередко *противоречивая* практика. В частности, в Константинопольской, Александрийской и Кипрской церквях к епископскому служению призываются только рясофорные иноки, т.е. не принесшие еще монашеских обетов. Зато в Антиохийской церкви к епископскому служению допускаются исключительно безбрачные клирики. Иерусалимская, Русская, Болгарская и Польская церкви требуют

²⁷ *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. М., 1913. С.342.

²⁸ *Никодим (Милаш), епископ Далматинско-Истрийский.* «Правила Православной Церкви». В 2 т. Т.1. М., 2001. С.472, 473.

от кандидата в епископы непременно принесения монашеских обетов. При этом в Русской церкви к постригу под-водятся также кандидаты из безбрачного (целибатного) или вдового белого духовенства. Грузинская, Сербская, Элладская и Американская церкви позволяют избирать в епископы как рясофоров, так и лиц, принесших монашеские обеты. Степень монашества никак не оговаривается в уставах Православной церкви Чешских земель и Словакии и Автономной Японской церкви, но на практике все японские архиереи являются монахами, а чешские и словацкие – в зависимости от того, где учились: если в России, то – мантийными, если в Греции, то – схимниками²⁹.

В связи с изложенным возникает закономерный вопрос: если, как полагают, предварительный монашеский постриг имеет для поставления в епископы *первостепенное* значение, то почему, спрашивается, не облечь волю всей Церкви в конкретное и твердое правило?! Ведь указывают же 10 канон Сердикского Собора 343 г. и 17 правило Двукратного Собора 861 г, что кандидаты в епископство должны пройти вначале диаконство и пресвитерство, причем в каждом служении надлежало пребывать «не слишком малое время, в продолжении которого могли бы усмотрены быть его вера, благонравие, постоянство и кротость». Что же мешало создать новый канон?

²⁹ *Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский*. Порядок избрания архиереев в современной практике Поместных Православных Церквей (рукопись).

Данный вопрос и практики многократно обсуждались канонистами на протяжении нескольких столетий, но к единому мнению они так не пришли. Почти все, ссылаясь на 2 правило Константинопольского собора 879 г. в храме Святой Софии, согласны с тем, что монашество несовместимо с епископским званием. И принятие епископом на себя монашеских обетов однозначно лишает его права осуществлять архиерейские полномочия. Однако это правило вовсе не является препятствием для принятия монахом епископского сана³⁰.

Однако далеко не все ученые разделяют уверенность в необходимости соблюдения такой процедуры епископской хиротонии. Ведь если поставлению в епископы предшествует обязательный монашеский постриг, то это означает, что действительность богоучрежденного таинства, каковым является священство, попадает в прямую зависимость от монашества. Кроме того, обязывать белого священника перед поставлением в епископы ставиться иноком – значит постригать его только за тем, чтобы он тотчас после хиротонии сложил с себя монашество³¹.

Откровенно говоря, да простится это сравнение, подобные манипуляции, когда речь идет о мистических клятвах

³⁰ *Никодим (Милаш), епископ Далматинско-Истрийский*. Правила Православной Церкви. В 2 т. Т.1. М., 2001. С.472, 473.

³¹ *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. В 2 т. Т.1. Первая половина тома. М., 2002. С.356, 357.

Богу и соблюдении (вернее, несоблюдении) верности им, напоминают мусульманский брак «никах-мута», преследующий, как правило, своей целью легализацию кратковременной связи женатого мужчины с посторонней женщиной. С формальной точки зрения придраться к мужчине уже нельзя: внешне все это выглядит как кратковременный «брак», разрешенный муллой, и оформленный им же «развод», наступающий после окончания телесной близости. Но, ведь, остается еще онтологическая оценка события, блуд от торжественных словопрений муллы не перестает быть блудом...

Однако наука канонического права все же пошла по пути легализации этого порядка, хотя не без труда и не без лукавства. Например, А.С. Павлов высказывал мнение, будто «архиерейство или епископство не есть нарушение обетов монашества, напротив, монашество является *как бы* (выделено мной. – А.В.) приготовлением к архиерейству»³². Но, откровенно говоря, такое объяснение не может быть принято без оговорок. Монашеский обет послушания дается постригаемым лицом Богу и совсем не «как бы», это – *клятва*, а не курс начальной школы, который можно пропустить, если в том возникнет необходимость.

Кроме того, помимо отвлеченных, «теоретических» проблем актуальность приобретает куда более весомая – о *необходимости соблюдения* поставленным в архиереи лицом принятых им на себя монашеских обетов. Увы, и в этом от-

³² Павлов А.С. Курс церковного права. СПб., 2002. С.156.

ношении мнения разнообразятся донельзя. Наиболее авторитетные канонисты, например, епископ Иоанн (Соколов), полагали, что епископство само по себе не уничтожает обетов монашества, и монашествующий, принимая сан святительский, не оставляет этих обетов, не отрекается от них. Соколов считал, что Собор 879 г. своим 2 каноном дает свое правило не в том смысле, чтобы епископство унижалось монашеством, а чтобы епископством *не разрушались обеты монашества*³³.

Знаменитый церковный историк Е.Е. Голубинский был убежден, что монах, поставленный в архиереи, перестает быть монахом, но с него снимаются при этом только те монашеские обеты, которые несовместимы с архиерейством – повиновения и ученичества, но не снимаются остальные обеты, вполне совместимые с архиерейством – подвижничества в жизни, целомудрия, и нестяжательности. Белый священник и мирянин, постриженные в монахи непосредственно перед архиерейством, полагал он, перестают быть монахами с минуты поставления в архиереи, «но при этом во всей силе остаются на них нарочито и торжественно данные ими обеты по отношению к указанным требованиям»³⁴.

Нелишним заметить, что, напротив, согласно канонам

³³ Соколов Иоанн, архимандрит. Опыт курса церковного законоведения. В 2 выпусках. Выпуск. 2. СПб., 1851. С.576.

³⁴ Голубинский Е.Е. История Русской церкви. Т.1. Первая половина тома. С.356, 357.

705, 706, 707 «Кодекса канонического права» Римско-католической церкви, и по сей день лицо, ставшее епископом Римско-католической церкви из монашествующих, не утрачивает связи со своим орденом, т.е. не слагает с себя обязанности по исполнению монашеских обетов. Да и правила канона 378 не содержит среди требований к кандидату в епископы обязательного предварительного монашеского пострижения³⁵.

Однако, как и следовало ожидать, помимо «научной легализации» двух указанных практик, сводимых к тому, что *все* монашеские обеты подлежат безусловному исполнению или только в части, не противоречащей епископскому сану, возникло и третье мнение (кажется, оно и сегодня по факту доминирует в Русской церкви), что *все без исключения* монашеские обеты автоматически *прекращаются* с момента епископской хиротонии.

Автор этих строк лично имел возможность выслушать аргументацию, на сей счет, сводимую к известному толкованию на 12 канон Анкирского собора, в котором приводилось мнение Константинопольского патриарха *св. Полиевкта* (956-970) о том, что «помазанием архиерейства изглаждаются соделанные до него прегрешения», и архиереи не подлежат наказанию за душевные скверны, соделанные до архиерейства³⁶. Следовательно, как полагают сторонники этой гипотезы, если архиерейская хиротония изглажива-

³⁵ «Кодекс канонического права». М., 2007. С.177, 297, 298.

³⁶ «Правила Святых Поместных соборов с толкованиями». М., 2000. С.35, 36.

ет грехи, то тем более она снимает с монаха клятвы, данные им перед Богом. Вывод об основательности такой формулы применительно к нашему вопросу каждый сделает для себя самостоятельно...

В целом, столь широкая, неопределенная и вольная в толкованиях практика принятия монашеских обетов перед епископской хиротонией, само отношение к монашеству, как первой *формальной* ступени к принятию архиерейского сана, не только не способствовала укреплению этого института, но и вольно-неволью формировала соблазнительное убеждение о том, что епископат представляет собой *особую касту* лиц, где даже клятвы, данные Богу, не обязательны к исполнению. И если отдельные иерархи, такие как архиепископ Антоний (Храповицкий), строго соблюдали монашеские обеты и всей душой льнули к этому сословию, то другие епископы в скором времени забывали о своем недавнем монашеском прошлом.

Интересный эпизод, хорошо иллюстрирующий быстро забываемое епископатом монашеское прошлое, связан с уже упоминавшейся ранее статьей архиепископа Никона (Рождественского) «Великое искушение около святейшего Имени Божия». Священник Павел Флоренский, комментируя статью «на полях», обратил внимание на следующие строки Рождественского: «Жизнь духовное – одно, а точное изложение веры – другое. Такие великие учителя монашества, как преподобный Иоанн Лествичник и Варсонофий Вели-

кий предостерегают монахов, даже безмолвников, посвятивших себя высшему подвигу, от занятия догматическими исследованиями». И справедливо вопрошал: «Итак, наука важнее духовного опыта? Но если и принять этот абсурд, то Никон-то что противопоставляет от себя этому духовному опыту, им пренебрегаемому? У него-то, где наука, что он чванится перед «простецами»? Никон-монах, обещавший отдаться «мистике» и сего не выполняющий, – чванится наукой, которой даже не нюхал. «Монахов». А *Никон кто?* И почему предостережения «великих учителей монашества» для него не обязательны?»³⁷.

Потому и не обязательны, что клятвы Богу – всего лишь *проформа*...

³⁷ *Флоренский Павел, священник. Сочинения. Т. 3 (1). С.321.*

IV

Ситуация, сложившаяся в Русской церкви к моменту возникновения «имяславских» споров, усугублялась для исихастов еще и тем, что в массе своей остальное и куда более многочисленное русское монашество не симпатизировало им. Это также вполне объяснимо.

Отсутствие образования, замкнутость от всего христианского мира, превалирование начала власти над человеком и неспособность сформировать личность с необходимой совокупностью «прав», Церковь не как сообщество христиан, а как *эманация власти*, как иерархия, – эти и другие обстоятельства привели к тому, что «Русь святая» вовсе не являла собой эталон благочестия, чистоты и просвещения. Более того, желая освободиться от греческого влияния и зависимости от Константинопольского патриарха, мы пошли на провозглашение в XVI в. весьма противоречивого по изложению, а еще больше по различным его толкованиям, учения о «Москве – Третьем Риме».

Пусть и на короткое время, но довольно быстро «Третий Рим» стал «теорией официозного хилиазма». Утверждалось, что все православные царства должны сойтись в Москве, так что Московский царь есть последний и единственный, а потому *всемирный царь*. Беда для сторонников этой доктрины, однако, не только в том, что, согласно историческим иссле-

дованиям, в действительности идея «Третьего Рима» изначально была нам «подсказана» в латинском Риме (!) и предназначалась для реализации совершенно конкретных практических задач борьбы с турецкой экспансией, весьма актуальных для стран Западной Европы и папства³⁸.

Хуже всего то, что «Третий Рим» вовсе не стремился стяжать лавры преемника Византии, «Второго Рима». Его цель не в том, чтобы *продолжить* и сохранить непрерывность византийских православных традиций, а *заменить* Византию, построить новый «Рим» взамен прежнего. Отсюда всего один шаг до полного перерыва самой древней православной традиции, сформировавшейся в Византии. «Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, – замкнуться в случайных пределах свое поместной национальной памяти. Постепенно и довольно быстро не только падает авторитет Византии, но и угасает самый интерес к Византии»³⁹.

Помноженное на указанные выше проблемы, эта идея принесла далеко не самые лучшие плоды. «Москва XV века, – не без оснований писал М.Н. Сперанский, – вырабатывает однобокий, отсталый тип средневекового мирозерцания на основах непонятого или дурно понятого византинизма: религиозная, позднее национальная исключительность,

³⁸ Винтер Эдуард. Россия и папство 1453-1825 годы. М., 2022. С.44.

³⁹ Георгий Флоровский, *протоиерей*. Пути русского богословия. С.11,12.

формальное отношение к идеям религии, буквализм, обрядность, отсутствие образования, заменявшегося начетничеством, – все это черты общего средневекового склада ума, но доведенные до односторонности, подчас уродливости»⁴⁰.

Не удивительно, что в скором времени образчиком «русского Православия» явился прп. Иосиф Волоцкий, организовавший в 1479 г. монастырь и написавший для него устав. Согласно уставу, главным принципом монастырской жизни стало *полное подчинение* братии монастырскому начальству и строгое соблюдение дисциплины. Все, *буквально все* нюансы жизни были строго регламентированы уставом, а также определены особые надзиратели, наблюдавшие за личной жизнью монаха: они в любую минуту могут проникнуть в келью монаха и проверить его личные вещи.

Значительную часть времени занимала не келейная молитва – ей не было «веры», поскольку-де она невольно скрывала монаха от контроля игумена, а до мельчайших подробностей расписанные коллективные богослужения. Преподобный Иосиф давал своим ученикам множество моральных наставлений, инструкций, его принцип гласил: «Прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении». Как и следовало ожидать, в такой системе отношений критическое мышление не просто не поощрялось, оно *отсутствовало напрочь*.

Как и другие сторонники «третьеримской идеи», прп.

⁴⁰ Цит. по: *Платонов С.Ф.* Москва и Запад в XVI – XVII веках. М., 2023. С.38.

Иосиф Волоцкий был абсолютно убежден, что Церкви надлежит заниматься благотворительностью и всем тем, что сегодня называют «общественными делами»; а для этого ей нужны материальные средства в виде владений, которые государство должно гарантировать ⁴¹.

Но, как ни прискорбно для сторонников *такой* «русской старины», чем более Москва пестовала свою роль «Третьего Рима», тем более *латинским*, «папезским» духом пропитывалась она. В итоге знаменитый спор иосифлян с заволжскими старцами, «нестяжателями», превратился в яростное столкновение двух религиозных идеалов – латинского и греческого, папистского и исихастского. Как глашатай «социального служения» Церкви, прп. Иосиф был прежде всего властным проповедником строгого общежития. Монашескую жизнь он рассматривал и переживал, как некое «социальное тягло», как особого рода религиозно-земскую службу. Отсюда его полное равнодушие к культуре и образованию.

Напротив, «нестяжатели», заволжские старцы во главе с прп. Нилом Сорским и примкнувшим к ним прп. Максимом Греком, были прежде всего продолжателями того духовного и созерцательного движения, которое зародилось на Святой Горе под именованием «исихазм». Их целью было возрож-

⁴¹ *Флоровский Георгий, протоиерей*. Спор о социальной роли Церкви: полемика по поводу церковной собственности на Руси в XVI веке//Флоровский Георгий, протоиерей. Церковь в истории. М., 2018. С.698, 699, 702-704.

дение *созерцательного монашества*, школы духовного бедения, где шел процесс духовного и нравственного формирования *христианской личности*, свободной вследствие своего следования Христу.

Их противостояние можно выразить в такой содержательной и емкой формуле: «Разногласие между иосифлянством и Заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: *завоевание мира* на путях внешней работы в нем или *преодоление мира* чрез преобразование и воспитание нового человека, чрез становление новой личности. Второй путь можно назвать и *путем культурного творчества*»⁴². Н ведь Христос пришел мир не завоевывать, Он *победил* мир (Ин.16:33).

Как лица, духовно *не подконтрольные* церковной власти, исихасты всегда встречали жесткий отпор со стороны священноначалия и игуменов обычных монастырей. Достаточно вспомнить, сколько раз преподобного Серафима Саровского пытались силой вернуть в обитель. Сохранились многочисленные документы и свидетельства того, что церковные и светские власти предпринимались системные попытки вернуть схимонаха Илариона и других аскетов-исихастов в монастыри, где те были приписаны. Они же неизменно отказывали желающим предаться пустынноческому образу жизни в организации общин с особым аскетическим уставом⁴³.

⁴² Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. С.18-21, 22.

⁴³ Иларион (Алфеев), митрополит. Священная тайна Церкви. Введение в ис-

Действительно, для чего нужна строжайшая дисциплина в духе устава монастыря прп. Иосифа Волоцкого, иерархия и чинопочитание, если какой-то «лапотный мужик» волен в своем мистическом безмолвии, носит Христа в сердце как дар «Иисусовой молитвы», *свободен духом*?! Разве «Великий инквизитор» может снести такое отклонение от «порядка и дисциплины»?! Лишь в отдельных местах России тлели огоньки «Иисусовой молитвы», иногда вспыхивавшие довольно ярко и часто – как в случае с возрождением Оптиной пустыни, появлением института «старчества», таких светочей Православия, как прп. Серафим Саровский, прп. Серафим Вырицкий, о. Иларион и о. Антоний (Булатович).

Надо сказать, что и в простом народе исихасты не пользовались большой любовью, несложно понять, почему: толку с молитвенников было немного, разжиться у них – нечем. Впрочем, не жаловал наш народ и «иосифлян», вполне обоснованно опасаясь их, богатых земельных собственников, соседей. Официальные данные свидетельствуют, что в XVII столетии у духовенства было в собственности около 2 млн десятин земли (пашни крепостных крестьян, попов, монастырская земля). Для сравнения: пашня бояр и помещиков охватывала 7,8 млн десятин, пашня дворцового ведомства составляла 1,2 млн десятин, а прочих владельцев (государственных крестьян, военнотружущих и горожан) – 1,3 млн десятин. Таким образом, пашня духовенства составляла 16%

всех пахотных земель.

Не менее характерны и другие статистические данные. Так, по 739 церковных организации (монастыри, архиерейские дома, соборы) имели 150 тысяч дворов крепостных крестьян, что составляло 1,4 млн человек или 16% всех крепостных крестьян или 13% населения России. Только Троице-Сергиева лавра имела 18,5 тысяч домов или 180 тысяч душ. Помимо барщины крестьяне платили владельческие повинности натурой и деньгами. Так, в частности, суздальский Покровский монастырь в 1620-х гг. брал ежегодно с каждого двора по 200 яиц, 0,5 пуда масла, овчину, 0,5 четверти хмеля, 0, 25 четверти конопли, сажень дров⁴⁴.

Отдельно коснемся имущества нашего священноначалия. К концу XVII в. за архиереями числилось 37 тысяч дворов и 440 тысяч крестьян. Разумеется, речь здесь идет лишь о лицах мужского пола, будущих «ревизских душах», не считая членов их семей⁴⁵. Из них 8700 дворов с население почти 27 тысяч мужского пола числилось непосредственно за патриархом, за четырьмя митрополичьими кафедрами было закреплено 12 тысяч дворов, и за остальными одиннадцатью – 16 тысяч крестьянских дворов. Доход патриарха составлял более 30 тысяч рублей в год, не считая натуральных продуктов. Пашенные владения духовенства составляли 2 млн де-

⁴⁴ «Русское православие: вехи истории»/ науч. ред. А.И. Клибанов. М., 1989. С.533, 538, 539, 541, 548.

⁴⁵ *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Минск, 2007. С.124.

сятин земли, или 16% всего земельного фонда России⁴⁶.

В документах 1686 и 1687 гг., т.е. после всех запретов на приобретение монастырями и епархиями земель, приводятся данные о числе церковных, архиерейских и монастырских крестьян, которых насчитывается 118 тысяч человек мужского пола. Или, в процентном выражении, более 13% от общего числа крестьян-мужчин (888 тысяч человек). Из них более 20 тысяч непосредственно было приписано к архиерейским дворам. «От государственного организма, так сложившегося, – писал историк В.О. Ключевский, – несправедливо было бы ждать желательного роста политического, экономического и нравственного»⁴⁷.

И если сам прп. Иосиф Волоцкий являл пример сурового и требовательного в первую очередь к себе самому постника, то победившая партия «иосифлян» далеко не всегда придерживалась аскетических идеалов своего прародителя. И то, что до момента секуляризации церковных земель при императрице *Екатерине II* (1762-1796) монастыри и архиереи снискали не самую добрую славу *первого крепостника России*, едва ли можно отнести к духовным достижениям Русской церкви. Напомним, что по указу 1764 г. о секуляризации монастырских земель было отобрано и передано в казну более 8 млн десятин земли, а более 2 млн крестьян духовен-

⁴⁶ Балалыкин Д.А. Проблема «священства» и «царства» в России во второй половине XVII века в отечественной историографии (1917-2000). М., 2006. С.118.

⁴⁷ Ключевский В.О. Курс русской истории. В 5 т. Т.3. М., 1908. С.299, 300.

ства были освобождены от крепостной зависимости⁴⁸.

Не удивительно, что сохранилось множество свидетельств тому, как в эпоху «Святой Руси», которую мы так любим воспевать, очень часто именно монастыри становились объектами разбойных нападений местных крестьян и ... белого священства.

Так, в ночь с 5 на 6 марта 1550 г. на монастырь преподобного Адриана Пошехонского напали крестьяне села Белого, вооруженные мечами, копьями, стрелами и луками во главе с местным священником по прозвищу «Косарь». Обнаружив преподобного, крестьяне накинули ему веревку на шею и повели в келью, где прижигали тело каленым железом, наносили ножевые раны и т.п., выпрашивая, где тот хранит монастырские богатства, а после мучительно убили. После этого начался погром уже всей обители. Русские крестьяне ворвались в алтарь через Царские врата, вытащили молящихся в нем монахов и беспощадно избili, причем старца Давида забили насмерть. Из монастыря забрали все, что представляло хоть малейшую ценность.

Преподобный Иов Ущельский погиб 5 августа 1628 г. в своем монастыре на реке Мезень Архангельской области, его участь разделил преподобный Агапит Маркушевский, основатель обители на реке Маркуше в Вологодском крае. Убийцами были местные жители. Преподобный Симон Во-

⁴⁸ *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской церкви. М., 2001. С.300

ломский принял 12 июля 1641 г. мученический венец за свою обитель от рук опять же местных крестьян, которые, издеваясь, вначале рассекли его тело ножами, а потом отрубили голову. И таких эпизодов в «Житиях» встречается великое множество⁴⁹.

В итоге, полностью солидаризируясь с нашим церковным строем, русские монастыри были далеки от практики «умного делания». Как для наших архиереев, так и для самих иноков, монашество и монастыри являлись, пожалуй, лишь *специфическими субъектами общего социального служения* Церкви. Что ж удивляться тому, что архиепископ Антоний (Храповицкий), как истинный наследник иосифлян пекущийся об «общем благе», пестующий идеал гуманистического «общественного служения» Церкви, «идеал деятельного альтруизма», стал первым врагом «имяславцев»?!⁵⁰.

⁴⁹ Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2021. С.24-31.

⁵⁰ Георгий Флоровский, протоиерей. Пути русского богословия. С.432.

V

Так формировался наш внутренний церковный строй, где епископат не имел органической, живой связи с монашеством, был далек от исихастской практики «Иисусовой молитвы», «живоначальной» для восточной монашеской традиции, а монашество стремительно вырождалось в орган социального призрения Московского государства. Под стать себе и свое мировоззрение русский епископат определял и наиважнейшие задачи, среди которых культура, образование, просвещение занимали далеко не приоритетное место.

Откровенно *опасливое* отношение к культуре демонстрировал, в частности, все тот же архиепископ Никон (Рождественский). В другой, не менее знаковой статье «Гипноз всеобщего обучения», он отливал в металл изобретенную им же «вечную формулу»: «Для жизни не столько нужно обучение, сколько воспитание»⁵¹. Принимая даже во внимание его вполне резонные слова о том, что обучение без воспитания нередко приводит ко злу, нельзя не заметить, что знания, как таковые, он не ценил.

Вообще, читая его статьи, невольно ловишь себя на мысли о том, что Рождественский, безусловно, любил своего читателя, *русского человека*, христианина (но только его!). И

⁵¹ Никон (Рождественский), архиепископ. Гипноз всеобщего обучения//Никон (Рождественский), архиепископ. Православие и грядущие судьбы России. С.109.

еще вопрос – *как любил?* Как Христос, Который назвал Своих апостолов «*друзьями*» (Ин.15:15)? Нет, конечно, как *малых детей*: увещевая и воспитывая, отдавая при этом себе отчет в собственном превосходстве. Если те слушаются – их можно похвалить, нет – следует наказать. В любом случае, ни о каком *равенстве* между ним и прихожанами речи быть не может, он рядом, конечно, со своей паствой, но *не близок* ей. Здесь есть воспитание – наверное, но совсем нет любви к человеку, которую заменяет страсть к *идеалу общественной жизни*, который Рождественский выстроил в своем сознании и стремился реализовать на практике.

В этом отношении он был *типичной* фигурой для священноначалия нашей Церкви, да и в целом русского священства. В.В. Розанов как-то с горечью отмечал, что наше духовенство не знает (иначе, как формально, школьно, схоластически) литературы и философии, и вовсе не интересуется религиозными вопросами, волнующими «внешний» (для духовенства) мир. Да и вообще духовные лица имели обыкновение ограничивать общение «своим» кругом: «Они все вместе слежались в ком твердый и непроницаемый. В глубочайшем, в душевном смысле – мы просто не существуем для них, как в значительной степени – и они для нас. Печально, но истинно»⁵².

Вглядевшись в лица наших архипастырей, нельзя не заме-

⁵² «В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги». СПб., 2014. С.95.

тить, как за спинами храповицких и рождественских, страгородских и жадановских возвышается вбирающая их в себя тень «Великого инквизитора» в живом и художественном написании ее великим Ф.М. Достоевским. С теми же идеалами и методами действий, где главная мысль звучит так: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом. Но человек слаб и подл. Мы исправили Твой подвиг и основали его на *чуде, тайне и авторитете*. У нас все будут счастливы. Мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся»⁵³.

При таком отношении к пастве культура, образование и просвещение действительно не нужны. А потому, покровительствуя *quasi*-ученому монашеству, Синод не предпринимал никаких мер к формированию монашества *просвещенного*, образованного, хотя имел для этого все необходимые средства. Не удивительно, что текущая деятельность Святейшего Синода касалась в основном второстепенных дел. Например, бракоразводные дела стояли чуть ли не на первом месте по объему рассматриваемых материалов. Если в Синод и попадали иногда «свежие» лица, их едва ли не открыто называли «беспокойными прожектерами» и по возможности

⁵³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы//Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В 15 т. Т.9. Л., 1991. С.287-291.

скоро избавлялись⁵⁴.

«Наши епископы, заседающие в Святейшем Синоде, – горячо писал Н.А. Бердяев, – давно перестали интересоваться религиозными вопросами по существу. Что им за дело до того, присутствует ли реально Сам Иисус в имени «Иисус» или имя есть лишь условный и посредствующий знак. Святейший Синод объявил ересь именованство за *беспокойство*, причиняемое людям, давно отвыкшим от всякой духовной жизни и всякого духовного волнения»⁵⁵.

В духе сложившейся с древних лет традиции вместо образования, просвещения и культуры на первом месте у нас стояли *дисциплина, послушание и смирение*, причем не перед волей Божией, все устрояющей и любящей, а перед авторитетом лица, возвышающегося по церковной иерархии. Разумеется, это положение дел было характерно не только для Русской церкви, но нашего государства и русского общества в целом.

Если *власть* становится основой общественного строя, ее альфой и омегой, если выше «державного блага», для которого можно и нужно принести в жертву все, нет никакой ценности, то *личность*, как повсеместное и массовое явление, сформироваться в народе не может. И личную инициативу образованного, мотивированного к действию человека *все-*

⁵⁴ Щавельский Георгий, протопресвитер. Русская церковь пред революцией. С.138, 139, 143.

⁵⁵ Бердяев Н.А. Гасители духа. М., 2023. С.8,9.

гда в таком случае заменяет бюрократ – это аксиома социальной жизни. Или, как говорил в свое время В.В. Розанов, «если человеку «верить нельзя», то тут, здесь и там невольно поставишь чиновника»⁵⁶. С власти все началось, ею же и заканчивается, все возвращается на круги своя...

Чем была обусловлена такая тяга к слепой дисциплине и безусловному, *слепому послушанию*? Вопрос далеко не праздный, но не имеющий однозначного и простого ответа. Конечно, в значительной степени традициями, среди которых тяга к богословскому спору, уважение к чужому мнению никогда не занимали первенствующего места в России⁵⁷. Несомненно также, чрезвычайно низким уровнем культуры и образования в обществе, грубыми, домостроевскими нравами.

Протоиерей Георгий Флоровский как-то горестно констатировал: «Наше понимание Церкви не идет дальше «обычаев» и «традиций». Не является ли богословие просто роскошью для небольшого количества «умников», которые являются не «элитой», а скорее группой мечтателей «со странностями»? Священство и миряне в настоящий момент не знают, *зачем* вообще нужна «христианская культура». Разве не являются «русский мужик» и старая няня истинными «хра-

⁵⁶ Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый//Розанов В.В. Сочинения. В 2 т. Т.2. М., 1990. С.386.

⁵⁷ Шмеман Александр, протопресвитер. Дневники. Пятница. 1 марта 1974 г.// Шмеман Александр, протопресвитер. Дневники 1973-1983. М., 2007. С.80, 81.

нителями веры?»⁵⁸.

Мы привыкли говорить применительно к Церкви о *традиции*, но последняя можем вырасти лишь в том случае, когда христианское общество, все и каждый, нечто «культивирует», отбирает лучшее, передавая это, как драгоценное наследство, из поколения в поколение. Если же культуры нет, если ничто не отбирается в копилку народной нравственности, то вянет и традиция, превращающаяся в «соляной столп» статичной формы, «мертвую букву», «русского мужика» и «старую няню», которых следует сохранять и сберегать. Это и есть – «истина», которая *уже* понята и открыта, познавать больше нечего. Помноженная на силу государственного и архиерейского авторитета, скрепленная цементом власти, выданная за «русскую самобытность», такая «истина» становится чугунным ядром на ноге человека, способном его утопить в собственных заблуждениях.

Беда, однако, заключалась даже не столько в самом факте возобладания у нас не братских, а сугубо *административно-церковных* отношений, сколько в том, что этот строй, исторически образовавшийся под влиянием различных негативных причин, был, по сути, *канонизирован*. «Временные и случайные социальные отношения стали рассматриваться, как выражение *божественного порядка*. Истина оказа-

⁵⁸ Флоровский Георгий, протоиерей. Письмо Рудольфу Полу Кьюнетту 23 декабря 1953 г. // Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский. Письма 1947-1955 годов. М., 2019. С.40.

лась данной и воплощенной. Должно только *охранять* существующие воззрения, оправдывать устоявшиеся порядки. Но охранять жизнь от развития, от движения – это задача *омертвения*»⁵⁹. Так и хочется вслед этому ловами повторить слова о. Александром Шмемана: «У нас всегда так – или «апостазия», или же тогда истерический «максимализм». Не дается, не дается русским «свет разума»»⁶⁰.

Если нет желания познать истину, если она держится лишь архиерейским повелением или *привычкой*, то, разумеется, единственным способом сохранения существующего церковного строя становится именно «дисциплина и порядок». Впрочем, как показывают исторические события, и то до поры-до времени. Историк и публицист М. П. Погодин некогда справедливо утверждал: «Объявите свободу совести, – ну половина православных крестьян и отойдет, пожалуй, в раскол, потому что не понимает Православия и увлечется выгодами, которые им предложат раскольники, также не понимающие сущности веры»⁶¹. Разве он был неправ?

⁵⁹ *Глаголев С.С.* Задачи русской богословской школы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905.

⁶⁰ *Шмеман Александр, протопресвитер.* Дневники. 1973-1983 гг. Светлый вторник, 20 апреля 1982 г. С.630.

⁶¹ *Аксаков И.С.* Ответ М. Погодину по вопросу государственного ограждения Церкви. «Москва», 27 апреля 1868 г.//Аксаков И.С. Сочинения. В 5 т. Т.4. М., 1886. С.90.

VI

От бюрократа-администратора, заменившего в Церкви живую, просвещенную, образованную и свободную личность, как известно, один шаг до *папизма*, в котором мы так любим упрекать римо-католиков, но каковой цвел пышным цветом и на наших церковных нивах на протяжении многих веков. Об этом без обиняков говорил М.А. Новоселов в своей публикации с характерным названием «Папизм в Православной Церкви» (1913 г.), да и не он один⁶².

В папистской парадигме Церковь уже не воспринимается как единое тело Христово, объединяющее собой всю полноту в Господе нашем, т.е. всех христиан. Церковь – это, собственно говоря, лишь *иерархия*, все остальное – «овчее стадо», которое ей надлежит пасти. И, конечно, представить себе, что это «стадо» вдруг стало изъясняться по вопросам духовной жизни, замахиваться на высшее знание духовной жизни, основы вероучения, было для русских папистов (впрочем, также для римских и греческих) попросту невозможно.

Как следствие, в 1912-14 гг. для членов Святейшего Синода даже отдаленно не стоял вопрос о необходимости широкого обсуждения богословского, а потенциально и *догма-*

⁶² *Сенина Т.А.* Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. С.88.

тического вопроса, вызвавшего живейший интерес во всем русском обществе. Протоиерей Сергей Булгаков справедливо вопрошал в своей статье «Афонское дело»: почему на заседание Синода, осудившего «имяславие», не были приглашены представители мирян, богословы, видные православные пастыри, преподаватели духовных академий; «почему не был соблюден хоть *внешний* «декорум» соборности, почему вопрос решался канцелярски-келейным путем?!⁶³ Ответ, думается, вполне очевиден: никто и не собирался допускать *свободной дискуссии*, как явления, напрочь противоречащего нашему церковному строю

В отличие от Западной Европы, о которой мы любили твердить, что там-де всегда был гнет религиозной мысли и еретики горели на кострах, но где в действительности (о чем мы также не привычны вспоминать) дозволялись *публичные богословские диспуты*, после которых только лишь какие-то идеи провозглашались преступными, «у нас мысли не давали родиться и высказаться; ее душили в потемках так, чтобы она оставалась никому неизвестною»⁶⁴.

К слову сказать, костры горели и у нас: в XV в., когда свт. Геннадий Новгородский боролся с «ересью жидовствующих», руководствуясь примером испанской инквизиции, затем в ходе борьбы с Русским Расколом, когда все верхнее руководство старообрядцев было направлено на костер, и позд-

⁶³ Булгаков С.Н. Афонское дело// «Русская мысль». №9. 1913. С.44.

⁶⁴ Глаголев С.С. Задачи русской богословской школы.

нее, при царе *Феодоре Алексеевиче* (1676-1682), когда духовное училище Заиконноспасского монастыря в Москве преобразовали в центр борьбы с ересью. В итоге в те годы, когда в Западной Европе костры пошли на убыль, у нас они только разгорались. Инквизиционный трибунал в Москве принялся за дело с таким чрезмерным усердием, что защищал огнем не только наше собственное вероучение, но даже лютеранскую ортодоксию. Так, в 1689 г. был судим (по доносу пастора) и сожжен в Москве первый появившийся в России философ, мистик Квирин Кульман⁶⁵.

Да и помимо костров у нас существовали вполне надежные методы устранения свободной мысли, как, например, 20-летнее тюремное заключение прп. Максима Грека. Представляя муки, которые претерпел преподобный, невольно задумываешься, не лучше ли в таких случаях костер, чем подземельный склеп с кандалами на руках и ногах на два десятилетия?!

Все, что нарушало наш «покой и сон» нашего священноначалия, его спокойную уверенность в собственном превосходстве и бросало тень сомнения на лелеемые им «истины», немедленно встречалось в штыки. Характерный пример, один из множества рядовых, увы, имел место, когда С.Н. Трубецкой опубликовал свою диссертацию «Метафизика Древней Греции» – выдающееся философское сочинение,

⁶⁵ *Соловьев В.С.* Письма в «Московские ведомости». Письмо №4. 3 ноября 1891 г. // *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. В 12 т. Т.11. Брюссель, 1969. С.413, 414.

веху в истории русской культуры. Брат философа, другой выдающийся мыслитель, Е.Н. Трубецкой описал с горечью в одном из своих писем реакцию нашего епископата: «Они верным инстинктом почуяли в его книге чуждый себе религиозный дух. Им ненавистна всякая самостоятельная мысль и, в особенности, они страшатся всякого обдуманного религиозного мировоззрения более, чем нигилизма; их возмущает уже одно то, что мирянин смеет самостоятельно рассуждать о вере; все, что не есть поповская благоглупость, с их точки зрения – ересь или кощунство»⁶⁶.

Несложно понять, что исихазм, как явление духовной жизни, как *свобода*, даруемая верой в Иисуса Христа, «Иисусовой молитвой», а не актом священноначалия, был напрочь *противопоказан* тому строю церковной жизни, который доминировал в Русской церкви. Конечно, у нас были св. Дмитрий Ростовский и св. Игнатий (Брянчанинов), св. Филарет (Дроздов), св. Митрофан Воронежский, св. Феофан Затворник, святые Оптинские старцы, а позднее – св. Силуан Афонский и св. Софроний (Сахаров). Но они являлись *исключением* из общего строя, сама система церковной жизни *отторгала* ищущую Бога свободную личность.

И слова Н.А. Бердяева о том, что на стороне имяборцев оказалось «официальное, казенное, синодальное Православие, давно порвавшее всякую связь с христианской мисти-

⁶⁶ Трубецкой Е.Н. Письмо А.Н. Трубецкой. Февраль/март 1891 г.// «Философская переписка братьев Трубецких». М., 2021. С.235, 236.

кой, давно равнодушное ко всякой духовной жизни, давно выродившееся в государственный позитивизм и жизненный материализм»⁶⁷, не кажутся таким уж большим преувеличением.

Верность церковной традиции, Учению и Преданию, по твердому убеждению Храповицкого, Рождественского и других апологетов «имяборчества», заключается единственно *в послушании Церкви в лице священноначалия*. А потому, как мы видели, их миротворческая миссия не выходила за рамки увещаний в адрес «бунтующих» монахов подчиниться «Высшей Церковной Власти»⁶⁸.

Бросается в глаза помимо прочего явное сходство борьбы с «имяславием» с событиями времен Русского раскола. Все та же пронесенная через века архиерейская тяга к дисциплине, требование безоговорочного послушания, «смирения». Сразу вспоминается фигура Московского патриарха *Иоакима* (1674-1690), который на жалобу старообрядцев о том, что их жгут и пытаются из-за различия крестного знамения и молитвы, отвечал: «Мы за крест и за молитву не жжем и не пытаем, – жжем за то, что нас еретиками называют и не повинуются Святой Церкви, *а креститесь, как хотите*»⁶⁹.

⁶⁷ Бердяев Н.А. Гасители духа. С.6.

⁶⁸ Иларион (Алфеев), митрополит. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.604.

⁶⁹ Соловьев В.С. Несколько слов в защиту Петра Великого//Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1989. С.423.

В XVII в. Раскол привел Русскую церковь к краю гибели и уж, во всяком случае, вывел из нее десятки миллионов искренне верующих людей, подточил нашу «самость». На первый взгляд, «имяборчество», втоптав в грязь «всего лишь» лучших из лучших – несколько сотен русских монахов-исихастов, покусилось на «малое стадо». Но в действительности, растоптав исихастов, «соль земли» (Мф.5:13), «имяборцы» мистически погубили русское монашество, а, погубив монашество, убили Русскую церковь. Вслед за Русской церковью гибель себе нашла и Русская государственность. Очевидно, революционные и последующие за ними события лишь *довершали* начатое «имяборцами» дело...

VII

Наконец, напоследок, кратко коснемся других обстоятельств, которые сопутствовали «имяславскому» спору. И хотя конспирология – не самая точная наука, но в данном случае очень сложно отрешиться от мысли о *далеко не случайном совпадении* многих частных интересов, приведем к вполне конкретному итогу. Несложное сопоставление фактов подтверждает этот вывод.

Например, почему игумен о. Мисаил поручил *срочно* написать рецензию на книгу о. Илариона «На горах Кавказа», которая хотя и стала известной афонской русской братии, но не произвела какого-либо переворота в их духовной практике? Да еще и инока, менявшего уже третий скит (не лучшая личностная характеристика), не блещущего, мягко говоря, талантом публициста и богословскими знаниями. *На кого* была рассчитана эта рецензия, полная исключительно площадной брани и общих рассуждений? Можно ли было предположить, что остальные сотни монахов, куда более опытных, чем о. Хрисанф (Минаев), вдруг примут его слова как высший для себя авторитет?

Ответ на эти вопросы несложен, если предположить, что *единственной* целью написания рецензии являлось только лишь побуждение исихастов дать ответное опровержение плоду буйной фантазии о. Хрисанфа, т.е. спровоцировать их

на действие, неважно какое. При принятии этой гипотезы указанные события, алогичные сами по себе, приобретают логическую законченность.

Зачем, спрашивается, нужно было направлять рецензию о. Хрисанфа, в прошлом революционера или, как минимум, нигилиста, скрывавшегося от преследования российских властей⁷⁰, для публикации в Россию в журнал «Русский инок», если она преследовала своей целью «образумить» только монахов-исихастов, которыми игумен о. Мисаил был недоволен?

Но, судя по всему, рецензию в журнале, подконтрольном архиепископом Антонием (Храповицким), *уже ждали*. Выходит, что сам архиепископ, не читавший книги «На горах Кавказа», почему-то одобрил рецензию неизвестного инока, не блещущего талантом. Трудно отделаться от мысли, что события все же были спланированы *заранее*. Нельзя не обратить внимание и на слова Храповицкого в его заметке, что «на Афоне продолжают распри по поводу книги «На горах Кавказа», хотя к тому времени никаких бурных событий еще не происходило – все будет только *впереди*».

Нельзя сбрасывать со счетов и национальный фактор. Между прочим, в докладе П.Б. Мансурова Поместному собору о событиях 1913 г. значится, что по словам самих афонских монахов причиной смуты стали вовсе не догматические

⁷⁰ Сенина Т.А. Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. С.55, 59.

разногласия, а *национальные* – борьба малороссов, в массе своей населявших Св. Пантелеимонов монастырь, и великороссов из Андреевского скита⁷¹.

Несложно понять мотивы последующих действий всех противников русских «имяславцев». По-видимому, Храповицкий искусственно профанировал содержание книг о Иларионе и о. Антония (Булатовича), чтобы не привлекать внимание Государя, всегда внимательного к состоянию дел в Русской церкви; создать видимость того, что-де имеет место некое «*мужицкое словоблудие*», настолько очевидное своей ложностью, что на него не стоит тратить время. Если наши предположения верны, то, как мы видели, до поры до времени эта тактика срабатывала.

Но совершенно непонятно, какая *филигранная ложь*, настолько умело подготовленная и оформленная по всем правилам «аппаратного искусства» должна была быть доложена Государю, чтобы он санкционировал беспрецедентное событие – *русское военное вторжение* (по сути) на Святую Гору, лишь бы только решительно и срочно устранить ту опасность, которую ему внушили. Ведь сам по себе Святейший Синод не имел права руководить воинскими частями Русской армии, и командирование за границу принявших участие в разгроме русского Афона солдат и офицеров не могло состояться без прямого указания Государя. *Один ли В.К.*

⁷¹ *Иларион (Алфеев), митрополит*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.848.

Саблер делал ему доклад по данному вопросу или были еще более близкие лица, которым монарх безоговорочно доверял? Увы, этот вопрос не находит прямого и ясного ответа в литературе.

Разумеется, монахи Святой Горы прекрасно знали, *что такое* «Иисусова молитва» и никогда не прекращали традиции и практики исихазма. И, конечно же, книга «На горах Кавказа» была написана не для них, а для *русского монашества* и преследовала своей целью возрождение исихазма в монастырях *России*, а не «обучение» греков духовному деланию. Но для греческого Афонского кивота такая попытка в известной степени выглядела дерзостно: зачем какой-то безвестный русский монах учит остальных тому, что сами греки знают и без него и многократно лучше?! Думается, именно исходя из этих соображений кивот высказался против сочинения «На горах Кавказа», когда оно появилось на Святой Горе.

Но, вот, реакцию остальных участников процесса этой мотивацией просто так не объяснить. Безусловно, в основе заключений Халкинской школы лежала *заданность* от обоих Константинопольских патриархов, и потому они столь небрежны и бледны в обоснованиях – не имело смысла тратить силы и время на серьезный богословский анализ, если главным была сама *отрицательная оценка* книги. А вот почему *патриархи* прореагировали на попытку возрождения исихазма в России так негативно? Вопрос открытый.

Вскользь заметим, что едва ли позволительно игнорировать тот факт, что архиепископ Антоний (Храповицкий) считался в России записным грекофилом. А потому наверняка между ним и Константинополем имели место частные и регулярные *негласные* сношения по данной ситуации. Какие вопросы обсуждались между ними? Это, конечно, лишь отдельные предположения, краткие гипотезы, не объединенные единой связью. Но, безусловно, описанные ранее события обладают *единой внутренней логикой* и никак не могут быть списаны на волю случая.

Следует учесть также, что события на Афоне развернулись между Первой (1912-1913 гг.) и Второй (1913 г.) Балканскими войнами, причем поводом для первой послужили вольные территориальные претензии Греции, Болгарии, Черногории и Сербии к Турции, не обусловленные предыдущими событиями. Иначе говоря, война готовилась *загодя* и, разумеется, не без тайного участия «Великих держав», имевших интересы в ней. Совершенно очевидно, что, во-первых, никогда бы страны «Балканского союза» не посмели начинать войну без их предварительного согласия; а, во-вторых, едва ли можно допустить, что Англия, за 8 лет перед тем *втянувшая* Россию в гибельную Русско-японскую войну и вообще на протяжении столетий (!) предпринимавшая титанические и системные усилия по недопущению нашего государства к теплым морям, имевшая собственные виды на

Балканы, вдруг оказалась непричастной к этим событиям⁷².

В Первую Балканскую войну Турция изначально была *обречена* на поражение. И в скором времени Афон, как известно, был оккупирован греческими, а не сербскими или болгарскими военными подразделениями. Уже с осени 1912 г. греческие солдаты находились в монастырях под видом паломников. А 26 августа 1913 г., согласно Бухарестскому мирному договору, Афон вообще отошел к Греческому королевству⁷³.

Безусловно, позиция России, выдвинувшей предложение признать Афон *экстерриториальным полуостровом*, не могла устроить греков. С учетом того, что к тому времени на Святой Горе на 4 тысячи греческих монахов приходилось около 6 тысяч русских афонитов, будь предложение России об экстерриториальности Афона принято другими мировыми державами, греческая доминация на полуострове вообще сошла бы на нет. Это могло стать лишь вопросом времени.

В этом отношении греков можно понять. Едва ли к тому времени они забыли нашу поддержку болгарам, когда те в 1872 г. через фирмам Турецкого султана объявили об автокефалии своей Церкви, грубо поправ канонические нормы. Более того, вслед за этим наш Синод и Российское правительство с той же грубой решимостью поддержали очеред-

⁷² Вандам А.Е. Наше положение. Нижний Новгород, 2016. С.46, 59, 50, 61.

⁷³ Иларион (Алфеев), митрополит. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.437, 438, 801.

ной парад «церковных суверенитетов», потакая процессам рождения автокефалии Сербской (1879 г.), а в 1912 г. – уже и Албанской церковей. Естественно, растущее влияние России и Русской церкви, нередко больно бьющее по греческим интересам, не могло не тревожить Константинополь. А ведь впереди, в 1970 г., греков ждала еще и автокефалия Американской церкви, к которой мы также приложили свою руку, несмотря на горячие и многочисленные просьбы не признавать отделение американской паствы от Константинопольского патриархата.

Будем откровенны – *мы сами* создали предпосылки для возникновения у греков желания локализовать наше влияние. И в этом отношении история с «имяславием» на Афоне подходила как нельзя лучше для достижения ими своих превентивных целей, пусть и в ущерб интересам Кафолической, Вселенской Церкви. Тем паче, что *формально* посыл принадлежал не им, а нашему Синоду и Российскому правительству.

С другой, нельзя, разумеется, сбрасывать со счетов и греческий церковный национализм, с которым Россия сталкивалась уже не единожды. Особенно русским людям запомнился Собор 1666-67 гг. над патриархом *Никоном* (1652-1666), когда греческие архиереи дали откровенно предвзятый анализ русской богослужебной практики, найдя ее целиком *неканоничной*⁷⁴.

⁷⁴ Беляев И.Д. История русского законодательства. СПб., 1999. С.584.

Тогда для москвичей суд греков над их верой, прозвучавшая из уст восточных патриархов анафема всему тому, во что они верили с детства, стали «похоронами русского Православия». Как выяснилось, «русские до сих пор строили свое здание исключительно на песке, что для него у них совсем не находилось никаких прочных опор и устоев, почему оно сразу и рухнуло под первым напором, брошенное, как негодное, самими строителями»⁷⁵.

Как следствие, благодаря греческим «анализам», Русский Раскол быстро принял масштабные черты, захватив собой всю Русскую церковь⁷⁶. Именно после Собора 1666-1667 годов Раскол разросся массово и территориально. Это был ответ русской национальной самобытности на происки хитрых греков⁷⁷.

Старые обиды, нанесенные нам греками, никто у нас не забывал. А потому, разумеется, желали «отыграться», тем паче на фоне возрождения доктрины «Третьего Рима» и идеи принять Константинополь в состав Российской Империи – одна из задач, которую мы ставили перед собой, вступая в Первую Мировую войну. Как помнится, в пылу патриотического подъема в официальных кругах даже всерьез рассмат-

⁷⁵ *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях//Каптерев Н.Ф. Сочинения. В 2 т. Т.1. М., 2008. С.407.

⁷⁶ *Суворов Н.С.* О происхождении и развитии русского раскола. Ярославль, 1886.С. 21.

⁷⁷ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской православной церкви. В 2 т. Т. 2. СПб., 2004. С.182-188.

ривался вопрос о том, какова будет судьба Константинопольского патриарха, когда Царьград станет русским? Едва ли можно допустить, что греки не знали о столь амбициозных планах наших «третьеримцев».

Возможно, *внешне* все указанные события выглядят параллельными прямыми, не должны пересекаться. Но разве в вопросах, касающихся Церкви, можно ориентироваться только на внешние факторы и забывать, что, несмотря на слова Христа, согласно которым «врата адовы не одолеют ее» (Мф.16:18), сатана и его слуги *ни на секунду* этой борьбы не прекращают?..



Некогда, когда общество состояло исключительно из *верующих* людей – неважно, идет речь о языческих временах или эпохе появления «мировых религий», все и каждый знал, что благосостояние государства напрямую зависит от степени благочестия народа, верности учению в Бога, которое объединяло всех в одно целое – нацию, государство. «Всемирно известно, что состояние нашего государства и все человеческое утверждается и поддерживается благочестием к Богу. Мы прилагаем величайшую заботливость о благочестии и благоповедении наших подданных, чтобы и истинная вера и наше государство сияли искреннею ревностью о высшем благе и полным благочестием», – говорил император *св. Феодосий II* (401-450)⁷⁸.

Сегодня, конечно, эта онтологическая связь если и не отрицается, то и не принимается всерьез, все ищут «объективные», т.е. сугубо *материальные* причинно-следственные связи. Однако, как когда-то остроумно замечал И.С. Солоневич, «после того, как пионеры вынесли на своем собрании постановление, будто Бога нет, с Господом ничего не случилось, произошло нечто с самими пионерами». Поэтому и тема «имяславских» споров выходит далеко за круг тех поли-

⁷⁸ «Деяния Вселенских Соборов». В 3 т. Т. 2. СПб., 1996. С. 68.

тических событий, когда по ним явственно бушевали страсти, писались обвинительные заключения и гнали монахов.

Принятие исихазма или отрицание его – не просто отдавание предпочтения тому или иному богословскому течению, это – либо укоренение в вере в Христа или отрицание Его. Русские исихасты это прекрасно понимали, а потому о. Антоний (Булатович) писал Государю 7 октября 1916 г., что поражения нашей армии в Первой мировой войне, равно как и гибель первых гонений на русских афонитов напрямую связаны с победой «имяборцев». Точно также спустя два года о. Антоний (Булатович) напрямую взаимоотношения гибель Государя с тем, что тот так и не решился пойти против синодалов⁷⁹.

Прошло более ста лет, в течение которых не раз наша страна и Русская церковь находились на волосок от гибели. Однако вопрос о реабилитации исихазма, отзыве тех постановлений и определений, на которые некогда был так щедр Святейший Синод, до сих пор не решен, да, кажется, никто его и не намерен решать. Имеет ли это какое-то значение для нас? Да, если мы верим, что «благочестие доставляет людям и другие блага»⁸⁰.

«Чтобы ощутить в себе вечный живот, всегда нужно носить достопоклоняемое и всезидательное Имя Иисуса Хри-

⁷⁹ *Иларион (Алфеев), митрополит*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. С.810, 811.

⁸⁰ «Деяния Вселенских Соборов». В 3 т. Т. 1. СПб., 1996. С. 213.

ста во уме своем, устах и сердце. И оно освятит все наше существо. Далее идти некуда, и не за чем. В Боге – цель всего сущего. А если мы удалим от себя Имя Иисус Христос, то исчезнет все: и вера христианская, и Церковь, и богослужение, все таинства и обряды, все духовное служение и самое Евангелие»⁸¹. Или, иначе выражаясь, «русская трагедия есть по преимуществу *религиозная* – трагедия веры и неверия»⁸².
«Имеющий уши слышать да слышит» (Мф.13:19) ...

⁸¹ *Иларион, схимонах*. На горах Кавказа. С.55, 59, 64.

⁸² *Булгаков Сергей, протоиерей*. Русская трагедия//Булгаков Сергей, протоиерей. Тихие думы. М., 1996. С.8.