
От имяславия к имядействию: А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев в кругу споров об Имени*

А.Г. ГАЧЕВА

Статья посвящена трем самобытным фигурам отечественной философской мысли 1920–1930-х гг. – А.К. Горскому, Н.А. Сетницкому, В.Н. Муравьеву, печатное и архивное наследие которых рассматривается в контексте имяславческой проблематики. Подчеркивается, что философия имени в трудах этих мыслителей тесно связана с философией действия, проблемой оправдания истории, идеей “активной апокалиптики”. Имяславие предстает одним из вариантов русской идеи, опорой антроподицеи, свидетельством богочеловечности христианства. Вопрос об Имени рассматривается как вопрос о культуре, о религиозном смысле творчества и хозяйства. С богословской точки зрения – как вопрос о единстве христианского слова и дела, догмата и заповеди.

The article is devoted to the analysis of A.K. Gorsky’s, N.A. Setnitsky’s and V.N. Muravyov’s works in the context of both Russian philosophy of 1920–1930s and the question of imiaslavie. It is also emphasised that the problem of Name in the works of those philosophers is closely connected with the so-called philosophy of action as well as with the ideas concerning the active apocalypsim and justification of history. Imiaslavie in this work is presented as one of the variants of Russian Idea, the buttress of antropodicea, and the evidence of bogochelovhnost of Christianity. The question of Name is viewed as the problem of culture, religious meaning of creative work and economic activity while from the point of view of theology it is seen as a matter of unity between the Christian word and action, the doctrine and the commandment.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: имяславие, философия имени, философия действия, оправдание истории, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев.

KEY WORDS: imiaslavie, philosophy of Name, philosophy of action, justification of history, antropodicea, A.K. Gorsky, N.A. Setnitsky, V.N. Muravyov.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) и в ИМЛИ РАН. Scientific research has been performed through the mediation and sponsoring of Russian scientific fund (The project № 14-18-02709) at the Institute of World Literature RAS

© Гачева А.Г., 2015 г.

В книге “Православие. Очерки учения православной Церкви” прот. Сергей Булгаков писал: “Богословское учение об Имени Божиим в настоящее время является одной из самых очередных и существенных задач при определении православия, которую наше время передает будущим векам” [Булгаков 1991, 181]. Выдающийся философ и богослов XX в., отстаивавший необходимость и возможность догматического развития Церкви, творческой работы ее соборного разума над решением вопросов, которые еще не нашли отражения в непреложных формулах веры, ставил проблему Имени в центр богословия будущего. Он был убежден: к догматам о Троице, неслиянно-нераздельном единстве Божественных лиц, о Христе-Богочеловеке, соединяющем в себе Божественную и человеческую природы, об иконопочитании, утверждающем причастность образа Первообразу, следует прибавить догмат об Имени как средоточии Божественных энергий, живом свидетельстве Богоприсутствия в мире и обожения человека. Умное зрение должно разглядеть “печать” этого догмата “на всей мировой и человеческой жизни” [Булгаков 1953, 2005]. В его свете должны быть богословски и философски осмыслены не только проблемы истории, культуры, языка, но и космология (бытие, творимое Словом), и философия хозяйства, где “обладание землей”, заповеданное человеку Творцом, начинается с наречения имен твари.

Задача, поставленная Булгаковым, решалась и им самим, и его собратьями в культуре и духе, философами XX века: В.Ф. Эрном, П.А. Флоренским, А.Ф. Лосевым. Обыкновенно перечень лиц, имевших отношение к созданию философии имени, исчерпывается этой блестящей четверкой. Между тем в 1920-е гг., когда создавались главные труды Флоренского, Булгакова, Лосева, над проблемой имени в религиозно-философском и богословском аспектах размышляли и другие деятели культуры. В настоящей статье мы остановимся на трех фигурах – А.К. Горском, Н.А. Сетницком, В.Н. Муравьеве, наследие которых представляет собой важное, но пока по-настоящему не осмысленное звено отечественной философской традиции¹.

Проблема имени выдвинулась в центр внимания религиозной философии и богословия в связи с имяславческими спорами 1910-х – начала 1920-х гг.² На стороне исповедников Имени Божия были крупнейшие представители религиозно-философского подъема. Подчеркивая семинаристский, “ракетинский дух” имяборцев, “духовный позитивизм”, “рассудочность склада” воспитавшей их духовной школы [Флоренский 2000, 300, 301], кабинетность их богословствования, не дерзающего целостно помыслить о мире и о месте человека в Божественном замысле, они выдвигали Богословие Имени, сводящее в единый фокус вопросы онтологии, антропологии, т.е. дающее подлинное метафизическое основание триаде “Бог – мир – человек”.

Каждый из русских мыслителей, включавшихся в обсуждение имяславия, рассматривал его в контексте собственных философских построений. Так, В.Ф. Эрн проецировал имяславческий спор на свою полемику с гуссерлианцами, отстаивая на его основе самобытность русской философии и утверждая: «Феноменалистическая антропология фатально и необходимо приводит к борению с Именем Божиим. Можно даже существо феноменализма определить как имяборчество, т.е. как отрицание внутренней “открытости”, доступности, именуемости, реальной достигаемости и умственной постижимости существа познаваемого нами и окружающего нас со всех сторон бытия» [Эрн 1917, 25]. П.А. Флоренский рассматривал имяславие “как философскую предпосылку общечеловеческого миропонимания” [Трубачев 2000^б, 561], А.Ф. Лосев – как основу философии языка, которая для него есть одновременно философия бытия, ибо нельзя “мыслить о бытии помимо слова, имени и помимо мысли” [Лосев 1993^б, 792]. А С.Н. Булгаков видел в имяславии опору своим софиологическим построениям, подчеркивая, что Имя Иисуса Христа не только логосно, но и софийно, оно раскрывается “не только тринитарно-теологически”, свидетельствуя о Триипостасности Божества, но и богочеловечески, а значит “антропологически” и “космологически” [Булгаков 1953, 225].

Что касается В.Н. Муравьева и его друзей А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, то они, говоря об имяславии, ставили в центр внимания проблему действия. Вопрос об Имени Божиим и именах человеческих заострялся для них в вопрос о богочеловеческом делании, о расширении границ человеческого участия в Божественном домостроительстве, связы-

вался с проблемой активной апокалиптики, которая в отличие от позиции эсхатологического катастрофизма, не отстраняется от истории, отдавая ее на откуп “князю века сего”, но преобразует ее изнутри, объединяя сущностные силы человека: разум, волю, чувство, творческую способность – в работе спасения. А эта работа есть не только самоспасение, но и делание вне стен храма, дабы внехрамовую действительность сделать благолепной и совершенной.

**“Жизнь – это печать Имени над бездной”
(Валериан Муравьев)**

Философ, публицист, дипломат, один из участников сборника “Из глубины”, Валериан Николаевич Муравьев (1885–1930) обратился к проблеме имяславия в начале 1921 г. Годом ранее он пережил арест по делу Всероссийского Национального центра, тюремное заключение, смертный приговор, замененный четырьмя годами тюрьмы, освобождение по амнистии. Подобно Достоевскому, он оказался со смертной необходимостью лицом к лицу и теперь, принимая возвращенный дар жизни, испытывал огромный творческий подъем. Религиозно-философская траектория, обозначившаяся еще до Октября, когда статьи Муравьева появлялись в журналах “Московский еженедельник”, “Русская мысль”, “Русская свобода”, укрепившаяся в первые пореволюционные годы в статье “Рев племени”, письмах Л.Д. Троицкому (конец декабря – январь 1920), “Письмах о социализме”, над которыми философ начал работать еще до ареста и продолжил в 1921 г., обрела смысловую уверенность и четкость. За десять лет, которые еще отпустила ему судьба, Муравьев сумел очень многое: помимо службы в библиотеке ВСНХ, а затем в Центральном институте труда, забиравшей время и силы, он создал целый ряд философских работ, из которых увидела свет только книга “Овладение временем”, написал философскую мистерию “София и Китоврас”, драму “Советник смерти”, утопическо-философский роман “Остров Буян”. А еще вел философский дневник, готовил собрание авторских афоризмов и максим. Проблема имени не раз поднимается в этих текстах, обнаруживая то прямую, то опосредованную связь с религиозным спором об Имени Божиим.

Муравьев был активным участником Вольной академии духовной культуры, созданной Н.А. Бердяевым, частных философских собраний, устраивавшихся на квартирах его друзей и знакомых [Леман 2010, 600], где звучали выступления и на темы, связанные с имяславием. С 1922 г. он входил в имяславческий кружок, собиравшийся у А.Ф. и В.Н. Лосевых. Обсуждал проблему имени и имяславия с о. Павлом Флоренским, на докладах которого также присутствовал³, с А.Ф. Лосевым (их общение продолжалось все 1920-е гг.), А.К. Горским и Н.А. Сетницким, с которыми сблизился в 1923 г. на почве интереса к активно-христианским идеям Н.Ф. Федорова.

Динамику размышлений Муравьева о проблеме имени хорошо демонстрирует философский дневник, который мыслитель вел с конца ноября 1920 г. по декабрь 1922 г. Позднее дневник был автором разделен, его фрагменты вошли в разные произведения, были превращены в философские афоризмы. Однако если собрать их воедино, получится своего рода биография мысли, история ее воспитания и взросления.

На протяжении многих лет вынашивал Муравьев идею построения философии действия, но не по типу англо-американского прагматизма, а в духе “Философии общего дела” Н.Ф. Федорова. Искал форму, которая бы позволила прагматизму включить в себя “идеализм, не только не разрушая его, но ему подчиняясь” [Муравьев 2011 II, 581]. О необходимости такой философии, нового “метода культурного творчества”, основанного на “слитии слова, мысли и действия” [Там же, 369], еще в январе 1920 г. он писал Л.Д. Троицкому. И в дневниковых записях, сделанных после освобождения, начал подступы к ней, критикуя классическую философию с ее центрированностью на категории бытия и культом отвлеченного разума и разворачивая тему познания и действия в религиозном ключе: “Действие вообще может быть определено как жизнь, в отличие от голого познания, каковое есть иллюзия. <...> Отношение твари к Богу не есть отношение познания,

а действия; истинное познание, в сущности, есть совершенное действие, т.е. действие самодовлеющее и всемогущее, возвращающееся на себя – абсолютное творчество” [Муравьев 2011 I, 522].

В отличие от “отвлеченного искания бытия” – философствования, свершающегося в тиши кабинета и по самой сути своей лишенного жизненной полноты, – действие такой полнотой одарено. Вырастая из самой жизни, оно “творчески неисчерпаемо” и в этом смысле глубоко религиозно, ибо выводит личность за пределы ее самой, соединяет с другими, превращает деятеля в соратника, агента “божественной воли” [Там же, 524].

Выдвигая на первый план в философии проблему действия, Муравьев встает перед необходимостью решать вопрос о “методе истинного действия и философствования” [Там же, 529]. Этот метод, подчеркивает мыслитель, есть метод пророческий. В нем, как в деятельности пророков, великих церковных и исторических деятелей, неразрывно слиты мысль и действие, знание цели и устремленность к ней всем своим существом. Акт философского действия есть “акт мессианский” [Архив Муравьева^а]. И потому в нем нет места пустому глаголению, но всякое слово сущностно, динамично, является агентом действия – движет его. Вводит Муравьев и понятие мотива действия, тесно связанного с целеполаганием, с ориентацией на конечный результат, на творческое достижение цели, противопоставляя его отвлеченному созерцанию, операциям с “общими понятиями”, голыми, абстрактными, лишенными живых красок. Он трансформирует понимание символа, трактуя его не как свидетельство о неизменном, статичном бытии, стоящем за конкретной, растущей, развивающейся реальностью, но как проявление мотива, нудящего к осуществлению чаемого. Прошлое здесь не просто покоится, но воскресает в настоящем, воскресает не неизменным, но умноженным и обновленным. Вера в стоящее за символом отвлеченное бытие заставляет мысль работать впустую, блуждая среди отвлеченных понятий. Когда же мы отосимся к символу “как к живым силам, в данное время существующим и воспринимаемым как таковые” [Архив Муравьева^б], говоря словами Н.Ф. Федорова, как к проектам, ищущим воплотиться в реальность, мышление органично включается в действие.

Представленное у Муравьева динамическое понимание символа близко трактовке П.А. Флоренского. Последний рассматривал символ как живое, творческое свидетельство о Боге, который не статичен, не безличен, не отделен от мира, но проникает его своими энергиями, самораскрывается в нем; как взаимопереплетение, “взаимопрорастание” энергий Божеских и человеческих, их “со-действие”, “синергию” [Флоренский 2000, 256]. Это онтологизм, но онтологизм, не обесценивающий реальность в сравнении с неподвижным и совершенным миром идей, не превращающий ее в тени на стене пещеры, а утверждающий реальность в вечности, в ее движении к совершенству, к полноте обожения.

Такое понимание онтологизма разделял и Муравьев, но при этом стремился крепче соединить действие, бытие и познание, примирить Платона и Аристотеля, раскрыв еще не понятые творческие потенции мысли двух выдающихся представителей Афинской школы. Так, с одной стороны, он критиковал Платона, объявившего “мир изменчивости миром низшим и нереальным” и перенесшего “философию в мир потусторонний неизменяющихся сущностей” [Архив Муравьева^а], называя его “одним из главных виновников метафизического извращения философии”. Но с другой – признавал объемность платоновского наследия, вместившего в себя идеи Сократа, которые были “реакцией против метафизики” [Муравьев 2011 I, 526]⁴. Более того, Муравьев говорил о возможности понятия Платона мистическо (этот тезис позднее будет утверждать А.Ф. Лосев), подчеркивая, что мистицизм, по самой своей природе, есть уже “чувственное ощущение и искание реальности” [Там же]. Мистический акт, вовлекающий в свою орбиту не только ум, но и чувство, – более целостный, чем умозрительное рассуждение, и в этом смысле стоит ближе к действию. Однако в мистицизме целостность восприятия реальности сочетается со статичностью. Сам по себе мистический акт недостаточен. И он перерастает себя в исихазме, где в опыте “умного делания”, соединившем созерцание и действие, сделан еще один шаг на пути к “познанию-действию” [Муравьев 2011 II, 302].

Так Муравьев подходит к осмыслению имяславия, видя в нем развитие исихастской традиции в направлении утверждения целостного религиозного опыта, который по своему заданию есть опыт действия и активности. «Имяславцы хотят на всю жизнь, на все человеческие действия, и в том числе на размышление... и богословствование, распространить состояние молитвы, живого общения с Богом. <...> Вся жизнь человека, вся его деятельность должна быть проникнута религиозностью, должна быть освящена Его присутствием, должна, следовательно, быть постоянным прославлением Его Имени» [Муравьев 2011 I, 492–493].

Но и на этом философ не останавливается, выдвигая образ творческого взаимодействия исихазма и имяславия, выдающихся явлений восточного христианства, с наукой, этим вершинным достижением христианской Европы.

На первый взгляд, подобное взаимодействие кажется парадоксальным, однако Муравьев развернуто его обосновывает. Он стремится утвердить источную связь христианства и науки, указывая на лежащий в их основе принцип преображающей активности в мире. Христово «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17) хотя напрямую и не звучит в текстах философа, но, по сути, движет его мысль о новозаветной религии. Христианство вносит в мир идею преображения, оно апокалиплично, оно оправдывает историю, видит в ней поле осуществления идеала, и в этом смысле обретает в науке родную сестру, ибо наука «восстанавливает в своих правах действие против отвлеченного разума», и этот практический ее характер «есть вместе с тем творческий» и «религиозный» [Там же, 523].

Впрочем, Муравьев сознает, что указанное единство религии и науки скорее проективно, чем действительно. Христианство, приняв в себя платонизм, утвердило разрыв между земной и небесной сферами бытия и признало полноту лишь за потусторонностью. В свою очередь, наука, вставшая вне церковных стен, утратила апокалиптическую цель, являющуюся подлинным ее оправданием, и «зажила собственной жизнью» [Там же, 577]. Поэтому задачу будущего мыслитель видит в том, чтобы восстановить подлинное апокалиптическое понимание христианства, увидеть в нем «преображение мира через активное дело» [Муравьев 2011 I, 576], воссоединить его на этой основе с наукой как орудием воплощения цели.

Не только метод – вся система логических категорий, по мысли Муравьева, должна измениться, коль скоро философия выходит из области чистого познания и суждения о бытии в пространство действия. «Логика понятий должна быть заменена логикой имен. Имя должно стать на место понятий. Тогда логика сделается исторической и конкретной», – записывает он 27 января 1921 г. Раскрывать этот тезис философ будет на протяжении всего года, набрасывая в дневнике развернутый план «Prolegomena к будущей логике», а затем введет его и в ряд других философских работ. Перестраивая логику, он стремится «провести необходимую границу применения общих понятий», существенно сужая область их действия, полагая в основание логики «частные понятия, имена» [Архив Муравьева⁸].

Впрочем, философ сразу же уточняет, что выдвигение на первый план категории имени не ведет к произволу, к хаосу единичных суждений, не способных создать цельный образ действительности. Муравьев мыслит имя в духе русской религиозно-философской традиции, соединившей персонализм и соборность. Позднее в работе «Ипостасийное построение множественности» он напишет: «Имя есть венец личности, ибо только получив собственное имя, вещь в самом деле становится отличной от всех остальных. Нет двух вещей с одним и тем же именем, ибо имя выражает и закрепляет единственность комбинаций признаков. Но вместе с тем имя служит связью этой единичности со всеми другими вещами. Его природа объективна и коллективна» [Архив Муравьева⁸].

Опора на имя позволяет синтезировать частное и всеобщее, единичность и целое, охватить бытие в его полноте и одновременно увидеть эту полноту как сонм уникальных, неповторимых личностей. Двойная, субъективная и объективная, природа имени делает его зерном соборности и одновременно ее инструментом: «Соборность как связь вещей посредством имен» [Архив Муравьева⁸], – такая формулировка звучит в дневнике.

Особое место Муравьев уделяет “социальной природе имени” [Там же], той его стороне, которая выводит личность из замкнутости, соединяет носителя имени с целым социальной группы, народа, человечества и – в перспективе – Вселенной: “Употребляя имя, я уже выхожу из себя, я вхожу в стихию общую, я подчиняюсь ее законам и вместе с тем... овладеваю этими законами. Я через это имя становлюсь последствием, связываюсь с теми, кто раньше его произносил и становлюсь вместе с ними причиной, связываюсь с тем, кто будет его произносить и находить в нем затверделость, объективную крепость, усиливающую всею силой социального процесса их субъективную стихию” [Муравьев 2011 I, 530]. Эти размышления, красной нитью проходящие через философский дневник 1921 г., а затем переходящие в другие произведения, сближают Муравьева с П.А. Флоренским, для которого имя меняет характер взаимодействия лиц и вещей, преодолевает дистанцию между субъектом и объектом, делает субъект-объектное взаимодействие субъект-субъектным, т.е. личностным, персоналистичным. Предваряют они и представления А.Ф. Лосева о слове и имени как “орудиях общения с предметами”, взаимодействия многих “я”, что позднее будут развернуты в “Философии имени”: “Слово есть выхождение из рамок замкнутой индивидуальности. <...> Без слова и имени человек – вечный узник самого себя, по существу и принципиально анти-социален, несообщителен, не собран и, следовательно, также не индивидуален, не-сущий” [Лосев 1993⁶, 642].

Полагая в основание логики соборный субъект, т.е. “мы”, которое в перспективе расширяется на все человечество, на всех живых существ, Муравьев разворачивает видение мира как иерархии, лестницы имен, охватывающей реальность в ее динамике и возводящей к Имени Имен, т.е. к Богу. В эту иерархию включается “имя каждой вещи”, тем самым связываясь с Именем Божиим, которое есть “последнее, высшее, самое могущественное, абсолютное имя” [Муравьев 2011 I, 530]. Слагается образ мыслящего, оличенного универсума, целого вселенной, лучащегося мириадами “я”. Муравьев грезит не только о гармоническом единстве человеческих “я” на уровне социума, но и о личностном единстве всех вещей мира, о “преобразовании материи в новый состав, одаренный сознанием” [Муравьев 2011 II, 307].

Это новое соборное состояние мира, являющееся целью мирового процесса, совпадает у Муравьева с понятием Церкви. Церковь для него не институт, не принадлежность конфессии, она есть совершенный Универсум, объединяющий живых и умерших, вбирающий в себя всю природу, расширяющийся до космоса. В нем уже нет разделяющего пространства, но все отражается и взаимопроникает друг в друга, нет разорванности времен, ибо будущее слито с прошедшим, рождая вечное настоящее.

Одна из главных тем, волновавших Муравьева на протяжении 1920-х гг., была тема времени, взятая в религиозно-философском аспекте, поставленная в контекст христианской идеи “свершения времен”, “нового неба и новой земли”, где ни смерти, ни времени больше не будет. “Преодоление времени” – тот конечный предел, к которому движется история мира и человека, и одновременно оно совершается в каждом ее моменте, когда рождается или творится новое. При этом, в представлении Муравьева, процессы рождения и творчества по сути своей воскресительны. Новое не рождается и не творится из ничего, в нем в претворенном, дополненном виде воскресает уже прежде бывшее. В природе – это появление новых видов и рождение новых особей, в человеческом творчестве – многообразный мир вещей, ценностей материальной и духовной культуры, несущих в себе образы прошлого. Прошлое не уходит бесследно, через акт памяти и акт творчества оно восстанавливается в настоящем, и орудием этого восстановления служит имя. Имя – “необходимый фактор воскресения”, “орудие, при посредстве которого старое воскресает в новом” [Архив Муравьева⁷]. Следуя имяславческому тезису о том, что имя вещи есть сама вещь, Муравьев рассматривает имя как семя, что хранит в себе образ целого организма и в акте творчества оплодотворяет им настоящее.

Среди многообразных имен, которыми запечатлены все вещи мира, центральное место принадлежит именам личным. “Собственное имя – вот то богатство, которое вечно создается Богом, и никогда не теряется, ибо имена вечны – всегда могут воскреснуть” [Муравьев 2011 I, 567]. Эти имена и их носители – личности – являются, по Муравьеву, глав-

ными агентами “овладения временем”, ибо их творчество целенаправленно. Перспектива воскресения дана и задана человеку, но его возможность и полнота зависят “прежде всего от деятельности и энергии самих имен. При пассивности и бездеятельности они могут вечно дремать в потенциальном состоянии, при энергии и активности – вечно воскресать и совершать все с новой быстротой бесконечное развитие вверх, к Имени Имен” [Там же]. Сделать процесс воскресения деятельным и сознательным, направить его творческой волей человека, превратить воскресение в воскрешение и значит овладеть временем. А это в свою очередь возможно только “посредством соборного действия” [Там же].

Своего рода квинтэссенцию своего понимания имяславия и имени как центральной категории этого религиозно-философского и мистического учения В.Н. Муравьев представил в докладе “Имяславие как культурно-философское учение”. Развернутый план-набросок доклада сохранился в архиве мыслителя и датирован 17 сентября 1921 г. [Там же, 477–481]. Вопрос о том, где именно был сделан доклад, остается открытым, однако можно предположить, что он был сделан или в одном из философских кружков (собраний) тогдашней Москвы, или в Институте живого слова, где В.Н. Муравьев тогда читал лекции.

В докладе присутствуют все линии разработки проблемы имени, которые были намечены в философском дневнике: приоритет имени над понятием, связь имени и личности (“Имя есть главный и последний признак личности, ее логический венец” [Там же, 478]), вопрос об имени и времени, о “социальной природе имени” [Там же, 481] и “громадном значении имяславия для философии истории” [Там же, 479]. При этом особое внимание Муравьев уделяет вопросу о кризисе современной культуры. Анализу причин этого кризиса посвящены многие страницы его философских писаний. Муравьев указывает на ложь и бессилие современного мирозерцания: оно оторвалось “от общечеловеческого древа опыта и мысли” [Там же, 481], утратило связь с религиозным началом, дающим подлинное основание всякой мысли и действию, пропитано духом рационализма, расчленяющего и дробящего бытие. Подобно К.Н. Леонтьеву, философ критикует секулярную цивилизацию с ее всеобщим смещением и усреднением, стиранием национальных и духовных различий, создающих “высокое напряжение” и богатство культуры. И называет имяславие “методом истинной Церкви”, подлинной культуры, совершенного действия: “Значение имяславия в том, что оно выдвигает против общего направления современной культуры, страдающей безымянностью, а потому и отвлеченностью, начало определенности, этости, имени. Против хаоса без формы и качества, к коему ведут всеобщее уравнение, демократизация, опрощение, имяславие выдвигает необходимость наибольшей аристократизации, развития osobности, личности, незаменимой своей содержательности. Не трудно увидеть, что тем самым имяславие несет с собой способность творчества, вечного развития, жизни, против общего направления современности, ведущего к смерти, к утоплению всего в бескачественном хаосе. Смысл мира, выражаемый в его постепенно выявляющейся в истории логизации, – вот идея, лежащая в основе философии имяславия” [Там же, 480].

Обращает на себя внимание знаковая перекличка названия доклада В.Н. Муравьева с работой П.А. Флоренского “Имеславие как философская предпосылка”. Эта работа была написана только в 1922 г., но высказанные в ней положения – о слове, которое “есть сама реальность, словом высказываемая” [Флоренский 2000, 263], о синергическом акте познания, соединяющем субъект и объект, а главное, о важности имеславческих споров не только для Церкви, но и для человеческой мысли и творчества культуры – высказывались Флоренским и ранее. В работе “Имеславие как философская предпосылка” последний тезис формулируется развернуто и четко: “Значение имеславческого уклона мысли вовсе не ограничивается тем или другим отдельным вопросом философии или богословия, но захватывает всё мировоззрение, даже все мировоззрения, и, в самом основном своем отношении к миру, каждому необходимо определиться или имеславчески, или напротив” [Там же, 252]. Здесь же появляется формулировка, прямо перекликающаяся с тезисами “философии действия” В.Н. Муравьева, основанной на единстве познавательного и творческого акта: о. Павел подчеркивает, что “философское ядро” споров об Имени “уясняется

как принцип познавательно-трудовой жизни, в противоположность иллюзионистическо-внебытийственной” [Там же, 268].

Серьезность отношения Муравьева к имяславческой теме, ее центральное положение в 1920-е гг., иллюстрирует план книги по философии имени, сохранившийся в архиве мыслителя и дающий в кратких формулировках суть сказанного в дневнике и докладе “Имяславие как культурно-философское учение”:

“Общее

1. Природа имени.
2. Логика имен.
3. Субъективная природа имени. – Имя инструментально.
4. Объективная природа имени (имя и смысл). Логизация – Имя – среда и причина.
5. Имя – связь субъекта и объекта.
6. Социальная природа имени.
7. Имя – действие.
8. Имя и личность.
9. Иерархия имен.
10. Имя Божие. Откровение.
11. Имя и время.
12. Имя и бездна.
13. Имя как метод.
14. Имяславие и современность – анархизм, социализм, либерализм” [Архив Муравьева].

Философия имени, творившаяся на русской почве трудами П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, В.Н. Муравьева, возникла в поле целого ряда научных открытий первой трети XX в., и прежде всего в области математики. В поле внимания этих мыслителей оказываются теория относительности А. Эйнштейна с вытекающим из нее новым учением о пространстве и времени, концепция времени А. Бергсона, математика Н. Лобачевского и теория множеств Г. Кантора. Последняя, по словам В.П. Троицкого, имеет полное право быть названной тем “научно-аналитическим слоем имяславия” [Троицкий 1997], который был выделен и утверждён А.Ф. Лосевым, подчеркивавшим, что канторовские постулаты: “актуальная бесконечность”, “мощность”, “тип множества” и парадоксы теории множеств – “будучи приложенными к имяславию”, дают “ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании” [Лосев 2009, 17]. К Г. Кантору и его системе периодически обращался и В.Н. Муравьев. В его архиве сохранился целый ряд набросков, связанных с “трактовкой парадоксов единства и множественности”, с замыслом большой работы “Введение в философскую теорию множественности” – от пифагорейцев, элеатов, Платона, Аристотеля до Лейбница и Г. Кантора. В 1924 г. Муравьев завершает работу “Ипостасийное построение множественности”, предназначенную для задуманного А.Ф. Лосевым “ряда сборников” по философии математики [Тахо-Годи 2007, 81], затем – работу “Диалектическое построение множественности”, пишет статью “Всеобщая производительная математика” и книгу “Овладение временем”, где рассматривает проблему времени с точки зрения теории множеств.

В работах Муравьева по философии математики мир предстает как динамическая система иерархически связанных, взаимодействующих множеств, входящих друг в друга и обнимаемых высшим множеством, идеальной Омегой, Богом. В мире нет статичности, но – восходящее движение и саморазвитие, в нем нет абсолютной смерти, но все воскресает и воскрешается, каждая личность, каждый элемент есть ипостась целого, ипостась универсума: “Каждая вещь, получая свое единичное определение или становясь центром, остается вместе с тем всем миром, множеством всех вещей. Получается система, где все вечно, все актуально, где время и изменение в самом деле относительны, ибо исчезающая или появляющаяся комбинация есть только другое сочетание все тех же элементов. Изменение или время (ее показатель) есть функция расположения множества, и с изменением этого расположения происходит другое изменение, но может вернуться или воскреснуть старое. Такое воскресение есть прорыв к постоянной жизни всех комбинаций, заложен-

ной в основной способности внеположности единого, т. е. неисчерпаемого богатства его самоумножений” [Архив Муравьева^а].

Многие положения философского дневника, работ “Ипостасийное построение множественности” и “Диалектическое построение множественности” легли в основу статьи Муравьева “Всеобщая производительная математика” (1923) и книги “Овладение временем как основная задача научной организации труда” (1924). Оба указанных текста предназначались для советских изданий. В них Муравьев, раскрывавшийся в работах “в стол” как мыслитель религиозный, был вынужден мимикрировать, изобретать эзопов язык, скрывая подлинные корни своих мыслей. Так же был вынужден поступать и А.Ф. Лосев. В работе “Философия имени” имяславие не упомянуто ни разу, лишь в предисловии мимоходом замечено об испытанном “влиянии старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, совершенно не приходят никому на ум” [Лосев 1993^б, 615].

В статье “Всеобщая производительная математика” и книге “Овладение временем” проблема имени ставится в контекст проблемы организации трудовой деятельности человечества. Понятию “труд” Муравьев придает расширенное значение, рассматривает его не столько с точки зрения политэкономической, сколько в плане философской онтологии и антропологии, определяет его как мироустроительную, созидательную деятельность человека в бытии, деятельность целенаправленную, противостоящую силам дезорганизации и распада. Труд антиэнтропиен, и в этом главное его задание. Труд созидает культуру, которую Муравьев понимает расширительно, видит в ней не только сферу гуманитарного опыта, но и всю область творческой деятельности человека на планете Земля. Более того, человеческий труд – часть той творческой работы, которую совершают в своем существовании все элементы мира. “Каждая вещь все время творит все вещи и вместе с тем творима ими”, ибо она “связана со всем миром”, “является как бы особым выражением или именем совокупности всех других вещей” [Муравьев 2011 II, 38]. И перспектива истории состоит в превращении этой вселенской творческой работы в сознательный акт, направляемый благой волей чувствующих, сознающих существ. “Воскрешение из природного должно стать разумным” [Там же, 103]. Конкретные комбинации элементов, образующие личность и запечатленные ее именем, могут восстанавливаться в грядущем уже не в силу природного круговорота, а в результате коллективного (читай – соборного) акта. Совокупность таких воскресительных актов дает “единое преобразование, меняющее весь мир” [Там же].

В “Автореферате”, написанном для Энциклопедического словаря Русского биографического института “Гранат”, П.А. Флоренский так определял основы своего мировоззрения: “Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики – закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос – начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции как задержке уравнительного процесса Вселенной и в повышении разности потенциалов во всех областях как условия жизни в противоположность равенству – смерти” [Флоренский 1988, 114]. То же видение мирового процесса, культуры как орудия Логоса и Жизни развивал Муравьев. Смерть, подчеркивал он, “преодолевается тем, что всепоглощающему ее безразличию противопоставляется качество и личностность, выражаемые именем или числом. Смерть есть бездна, возвращение личности в бесформенное ничто, в единое не-сущее Парменида, в Брамму Упанишад. Жизнь – это печать имени над бездной” [Муравьев 2011 II, 103].

В книге “Овладение временем”, где звучат эти слова, слово “имя” написано с маленькой буквы, по понятным причинам не указан источник, к которому они восходят. Но в тексте афоризмов, над которыми параллельно книге “Овладение временем” работает Муравьев, и источник указан, и слово “Имя” напечатано с подобающей большой буквы: «Молитва Манассии (конец 2 Пара<липоменон>): “Господь связал море словом повеления Своего, заключил бездну и запечатал страшным и славным своим Именем”» [Там же, 564]. Данная цитата – фрагмент молитвы иудейского царя Манассии в вавилонском плену – раскрывает смысл культа Имени Божия в Ветхом и Новом завете. Имя Божие – источник жизни, гармонии и строя Вселенной, знак присутствия и благодатного действия Творца в

мире, залог всецелой победы над бездной хаоса и небытия. А далее Муравьев пишет фразу, образующую в соединении с фрагментом молитвы Манассия своего рода словесную икону, образ синергии Божеского и человеческого, которая и составляет суть имяславия, понятого не как исповедание только, но и как действие: “Но каждый из нас носит имя, и имя это должно быть тоже страшным и славным, и ими всеми, нашими именами, должна быть заключена и запечатана бездна мира” [Там же, 564].

Имяславие как единство догмата и заповеди

В 1924 г. в обсуждение имяславческой проблематики включаются друзья-философы Александр Константинович Горский (1886–1943) и Николай Александрович Сетницкий (1888–1937). Горский, поэт, философ, эстетик, был на несколько лет младше о. Павла Флоренского и еще в годы учения в Московской Духовной академии обратил на себя его внимание. Один из самых талантливых и образованных выпускников академии, он отказался от духовно-академической карьеры и, по благословению старца, ушел в мир. Преподавал в Одесской семинарии и классической гимназии, был активным участником одесского ХЛАМа, создал в городе Религиозно-философское общество. В 1914 г. вместе с лидером голгофского христианства И.П. Брихничевым выпустил сборник “Вселенское Дело”, посвященный памяти Н.Ф. Федорова. С Н.А. Сетницким, окончившим юридический факультет Петербургского университета и работавшим в области экономики и статистики, он встретился в Одессе в 1917 г. Сближение произошло на почве интереса к наследию Н.Ф. Федорова и вскоре переросло в дружбу, а вслед за нею в сотрудничество и соавторство.

Переехав в Москву в начале 1920-х гг. (Горский – в 1922, Сетницкий – в 1923), они входят в религиозно-философские круги столицы, участвуют в частных литературных и философских собраниях. В 1923–1925 гг. тесно сотрудничают с В.Н. Муравьевым, обретая в нем единомышленника, одушевленного идеей внесения христианства в жизнь. Одна из главных тем, обсуждавшихся в их философском триумвирате, – тема активной апокалиптики. Новозаветное откровение об Иерусалиме Небесном мыслители прочитывали как откровение о преображенной Вселенной. Но если в традиционном толковании пророчества Иоанна рождению “нового неба и новой земли” предшествовала катастрофа (история, превратившаяся в арену последней битвы добра и зла, трагически обрывалась), то Горский, Сетницкий, Муравьев – сторонники “активно-творческой эсхатологии”, согласно которой мир в процессе истории не сгорает, а преобразуется, и в этом преобразовании центральное место принадлежит соборному деланию человека.

Этот пафос предельной христианской активности Горский и Сетницкий утверждали и в имяславческих кругах. Подобно о. Павлу Флоренскому, они видели в имяславии одно из оснований антроподиицы, подтверждение богочеловечности христианства. Вопрос об Имени предносился им как вопрос об истории, об оправдании культуры, творчества и хозяйства, о соучастии человека в исполнении не только нравственных, но и бытийных заветов Христа, и прежде всего: “Мертвых воскрешайте!” (Мф. 10:8). Это был вопрос о единстве христианского слова и дела, догмата и заповеди, исповедания и действия, и именно к его разрешению стремились направить они творческую мысль тех, кто в начале 1920-х гг. защищал имяславие.

Свою позицию по вопросу об имени друзья-философы изложили в “Тезисах об имяславии” (1924). В десяти чеканных пунктах была дана квинтэссенция активно-христианского подхода к имени. Имя представало как “единство слова и дела”, требующее осуществления “во всех планах и сферах”, “не только в мысли и чувстве отдельной личности”, но и вовне, “в обществе и природе” [Горский, Сетницкий 1994, 102]. Подчеркивалось, что это осуществление начинается внутри личности, в слиянии ее душевно-духовной и телесной природ, продолжается в социуме, где личность связывается с другими личностями, с другими “я”, и завершается на просторах Вселенной, становящейся полем воплощения идеала во всей его полноте.

Звучала у Сетницкого и Горского и ранее заявленная Муравьевым идея соборного осуществления имени. Используя введенное Н.Ф. Федоровым понятие “полноорганности”, они рисовали образ человеческого общества, органы и члены которого (конкретные личности, носители имен) объединяются в общем деле, но не поглощая и не ущемляя друг друга, как в разорванной, дисгармоничной реальности, а неслиянно и нераздельно. Такое общество может воплотиться в реальность, только если будет сознавать и осуществлять свою связь с Именем Божиим, которое представляет собой “совершенное и исполненное соединение слова и дела”. Имя Божие, запечатлевающее единство Божественных лиц, в самом себе несет образец совершенного общества, “без гнета и без розни” [Там же, 104, 105].

Финальный тезис Горского и Сетницкого заостряет имяславческую проблематику в духе идей активного христианства: “Основной задачей имяславия становится создание гармонической системы осуществления имен человеческих, объединение их в Имени Божьем. Имяславие, чтобы сохранить то, чего оно достигло, должно стать Имядействием” [Там же, 105].

“Тезисы об имяславии” были распространены Горским и Сетницким в имяславческих кругах Москвы. Авторы познакомили с ними и ведущих защитников имяславия из числа русских философов, прежде всего П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева. Отклик на этот текст был неоднозначным. Тезисы вызвали негативную реакцию Лосева, о чем сохранились свидетельства в переписке А.К. Горского с Н.А. Сетницким и его письма к О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой – свидетельства, которые могут оставить впечатление радикального расхождения во взглядах на имяславие Горского и Сетницкого с Лосевым. Однако подобный вывод будет поверхностным и неточным. Тщательный анализ выявляет картину более сложную. И Лосев, и Сетницкий, и Горский сходились в своих исходных позициях: всем трем в равной степени было свойственно понимание того, что споры об Имени Божием выводят на фундаментальные вопросы христианской космологии и антропологии, ставят в центр религиозной рефлексии проблему обожения бытия и человека, богочеловеческой синергии. “Задача мира – отпечатлеть на себе образ Божий и подчиниться организации через божеств<енные> энергии”; “Жизнь есть организация бытия Божественными энергиями изнутри. Жизнь есть ощущение Божественных энергий в их внутренней сущности; это – ощущение себя самого как просветленного Божественными энергиями” [Лосев 2009, 55] – против этих положений Лосева ни Горский, ни Сетницкий не возражали. Их возражение вызывало другое: трактовка Лосевым вопроса о месте и границах человеческой активности в богочеловеческом акте. Говоря об Имени Божием, призываемом в молитве, как об “арене встречи божественных и человеческих энергий”, философ полагал активность человека лишь в мистически-созерцательном “принятии в свою душу божественных действий”: “действует в тайнстве и чуде сам Бог в особых именах, и только он, а человек делается только сосудом Имени Божия” [Там же, 71]. Горский же и Сетницкий стояли за возможность для человека и человечества стать орудиями осуществления Божией воли в мире – не только сосудами, но и проводниками благодати во все творение, соучастниками преображения. Исповедуя христианское дело, которое не замыкается в стенах храма, они вмещали в него поистине вселенское содержание: регуляцию стихийных природных сил, одухотворение материи, упразднение смерти, обожение мира.

Эта радикальная позиция и стала главным предметом полемики. Спор между защитниками идеи активного христианства и сторонниками умеренной позиции, к которой принадлежало большинство философских современников Горского и Сетницкого, от С.Н. Булгакова и В.В. Зеньковского до А.Ф. Лосева и П.А. Флоренского (христианизация общественной жизни, культуры, образования, но отнюдь не сферы природной жизни; воздвигание души и духа, но никак не работа с телесностью), развернулся по линии христианского отношения к смерти. С точки зрения Горского и Сетницкого, опиравшихся на Павлово “Последний же враг истребится – смерть” (1 Кор. 15:26), это отношение должно быть бескомпромиссным. Смерть – основное зло человека, знак падшести и искаженности бытия. Отношение христианина к смерти определяется формулой “Символа веры”: “Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века”. Христос-Богочеловек – победитель смерти, возвращающий человеку его сыновнее достоинство, утраченное в грехопадении,

делающий его соратником в созидании нового порядка бытия, где не будет смерти и вытеснения. Оппоненты такой точки зрения ссылались на формулу “Смертию смерть поправ”, подчеркивая, что после Христа смерть меняет свое качество, становится переходом в вечную жизнь, а онтологические задачи недоступны человеку и являются недопустимым покушением на Божественные прерогативы.

Позиция преклонения перед смертью, утверждения ее неизбежности и неодолимости для человека и человечества, признания ее не “последним врагом”, а “необходимым членом богочеловеческого дела” [Горский, Сетницкий 1994, 97] получает у Горского и Сетницкого название “смертобожничества”. Тонкое проникновение этой позиции в область христианского исповедания, по их убеждению, ведет к эсхатологическому катастрофизму, когда спасение мира полагается лишь на путях катастрофических и судных, а воцарению “нового неба и новой земли” предшествует более или менее долгий – но абсолютно неизбежный – период “торжества тьмы”. Фактически происходит искажение благовестия, что толкает на путь падения и гибели все творение [Там же, 92].

Развернутое опровержение пессимистической, пассивной, фактически обоготворяющей смерть установки Горский и Сетницкий дают в богословском трактате “Смертобожничество”. Они пишут его летом 1925 г., а в мае 1926-го Сетницкий, переехавший в Харбин, издает трактат небольшим тиражом без указания имени авторов под заглавием: “Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Часть I. Борьба словом”.

В трактате история христианства предстает под углом вызревания идеи христианской активности в деле спасения. В этом контексте рассматривается и имяславие, в котором авторы видят завершение развития догматической истины богочеловечества. Еще главный апологет имяславия иеромонах Антоний (Булатович) сравнивал имяславские споры со спорами о фаворском умном свете. Ту же связь подчеркивают и Горский с Сетницким. Имяславие, утверждают они, актуализирует опыт умного делания как делания психофизического: дух, душа и тело (задержка дыхания, особая поза) здесь действуют сообща, в синергии с Богом и друг с другом.

Именно имяславческий спор, в представлении Горского и Сетницкого, до предела заостряет вопрос о деле Христовом, о том, “в каком деле Имя Божие есть Бог? и почему в нашем богословии, в нашем деле оно не есть Бог?” По мысли друзей-философов, имяславцы должны бороться не за утверждение еще одной “словесно-догматической формулировки”, а за осуществление истины Имени Божия делом. “Признание имяславия требует осознания соотношения между молитвой, богословием и делами, между сердечным чувством молитвы и словесными утверждениями богословствующего разума, и волевой направленностью дела” [Сетницкий 2003, 116].

Если сторонники имяславия на первый план выдвигали молитву, настаивая на “преимуществах... мистического опыта перед всяким рациональным познанием” [Алфеев 2002 I, 351], а противники их, с осторожностью относясь к мистическим озарениям, призывали опираться на разум, обладающий трезвостью, и на чеканное слово догмата, то Горский и Сетницкий искали третий путь – соединения богословия и мистики, догмата и опыта, и основу этого соединения видели в деле, в активном осуществлении христианских обетований. Более того, подчеркивали, что для имяславия особенно опасна гипертрофия мистицизма в сочетании с проповедью пассивности: “Имяславие только как догмат, взятое без преодоления в нем смертобожничества, ведет теоретически к пантеизму, а практически – к хлыстовству” [Сетницкий 2003, 117], к пресловутому “дух накатил” сектантских радений. И только “постановка вопроса о вселенском деле”, деле Богочеловеческом как “достойной цели” прославления Имени спасает от этих уклонов.

Имяславие и русская идея

Тема имяславия в мысли А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева тесно связана с темой России, ее прошлых, нынешних, грядущих путей. Так, В.Н. Муравьев, выстраивая в своей историософии концепцию мессианского акта (исторический акт высшего,

синтетического типа, в котором сходятся индивидуальное и общее действие, а материалом является “всегда соборное целое – часть нации или человечества, которая охватывается мессианской идеей”) и размышляя о “мессианских актах русской истории”, ставит акт имяславцев в ряд таких актов, как акт Владимира и акт Петра. Имяславие, утверждает философ, несет в себе силы для обновления православия, пребывавшего в синодальную эпоху в рабском, стреноженном состоянии. Он выводит формулу: “Имяславие есть православию” и призывает к обновлению Церкви, которая, с его точки зрения, должна вобрать в себя имяславие “как единственное проявление в наши дни истинного христианства” [Муравьев 2011 I, 493].

Размышляя над имяславием, глубоко связанным с опытом умного делания, Горский, Сетницкий, Муравьев обращались к традиции русской святости, и прежде всего к личности преп. Серафима Саровского, поставившего “стяжание Духа Святого” главной целью христианской жизни. К этой традиции они подходили через философию и литературу. В 1923 г. Муравьев создал закрытый семинар по изучению “истории русской дореволюционной культуры” и вел его более трех лет. В семинаре участвовали писатель, критик, бывший издатель журнала “Новый путь” П.П. Перцов, Г.А. Леман, бывшие слушатели Муравьева по Институту живого слова В.П. и Л.Н. Савельевы и их друзья, а также Горский и Сетницкий.

Руководя кружком, В.Н. Муравьев разбирает творчество русских мыслителей с точки зрения темы мессианизма, относя их к разным мессианским актам. К “акту христианства в России”, разделяющемуся на православное, католическое, морально-религиозное, мистическое направление относит Чаадаева, Хомякова, Достоевского, Федорова, Вл. Соловьева; к акту Возрождения – Радищева и Пушкина; соответственно Герцен попадает в мессианский акт Революции. Преп. Серафима философ помещает в православное направление, замыкаемое имяславием [Муравьев 2011 I, 288].

О значении фигуры преп. Серафима для раскрытия идеи деятельного, спасающего мир христианства размышлял А.К. Горский. Он называл Дивеево “воплощенным апокалипсисом”, но апокалипсисом активным, “Китежем троеперстия”, указывал на глубинное родство пасхального Серафимова духа и религиозной этики Федорова, на прорастание в “жизненных жестах” Саровского подвижника, основателя Дивеевской обители, зерен активной апокалиптики, которую во второй половине века будет логосно утверждать философ общего дела [см.: Горский, Сетницкий 1995, 104–105].

Мысль Горского продолжил Н.А. Сетницкий в статье “Мессианство и русская идея”. В своих стержневых положениях эта статья была связана с трактатом “Смертобожничество”, но если в трактате активно-христианские положения доказывались с опорой на историю Вселенской Церкви, то в статье Сетницкого вызревание идеи творческого, активного, всепасающего христианства было дано на материале истории Русской церкви. Срывы и катастрофы России XX в. виделись философу следствием торжества пассивной апокалиптической установки, разрыва между словом и делом, храмовой и внехрамовой жизнью. А имяславие, “учение о Нетварном Имени” [Сетницкий 2003, 295], вместе с опытом преп. Серафима и “Философией общего дела” Н.Ф. Федорова представляло тем комплексом идей, усвоение которых способно дать новый толчок христианству, вывести его к преображающему деланию в истории.

В 1926 г. Валериян Муравьев едет в Сухум, а оттуда в Новый Афон, где после разгрома Старого Афона наша приют часть имяславцев. В результате поездки возникают заметки о Новом Афоне, с их центральной проблемой “христианство и мир”, “христианство и культура”. Муравьев находит ясное разрешение этого вопроса в жизни православного монастыря: “Монастыри дают его не в виде трактатов или книг, а на деле – примером. Наивысшая, какую можно представить себе, культура духа – созерцательный подвиг православного инока – ведет не к отчуждению от природы, не к бегству от нее, а наоборот, к полному овладению ее силами, к обращению их на благое дело. Вот она материальная культура, расцветающая не сама по себе, без цели или с самодовлеющей и потому дурной целью, но с целью, освященной религией. И вот сравнение – результаты труда, совершен-

ного с любовью и освященного благодатью, и труда наемного, подневольного, безрадостного” [Там же, 517].

В 1925 г. в знак духовной крепости перед лицом безбожной власти члены имяславческого кружка на квартире у Лосевых подписали коллективное исповедание, в котором было заявлено о “духовном оскудении” Церкви, еретическом духе осуждавшего имяславцев Синодального послания от 18 мая 1913 г., провозглашена святость Имени Божия и невозможность отделять Имя Божие от Его Существа: “всякое слово Божие произнесенное устами Божиими, есть Бог, равно так и всякое Имя Божие, изреченное устами Самого Бога, есть Бог” [Тахо-Годи 2007, 115–116]. Этот акт стал зримым свидетельством того, что неразрывно соединенная с богословием отечественная философия имени, в которую свою лепту внесли друзья-философы А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, была формой религиозного исповедничества, вышедшего за стены храма, вынесенного в мир, в культуру, в историю.

ЛИТЕРАТУРА

Алфеев 2002 – *Иларион (Алфеев), епископ*. Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2-х тт. СПб.: Алетейя, 2002.

Архив Горского и Сетницкого – Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого. Собрание Ю.Р. Берковского.

Архив Муравьева^a – Архив В.Н. Муравьева / НИОР РГБ. Ф. 189. К. 11. Ед. хр. 2а.

Архив Муравьева^b – Архив В.Н. Муравьева / НИОР РГБ. Ф. 189. К. 13. Ед. хр. 26.

Архив Муравьева^b – Архив В.Н. Муравьева / НИОР РГБ. Ф. 189. К. 14. Ед. хр. 1.

Архив Муравьева^f – Архив В.Н. Муравьева / НИОР РГБ. Ф. 189. К. 18. Ед. хр. 13.

Архив Муравьева^d – Архив В.Н. Муравьева / НИОР РГБ. Ф. 189. К. 19. Ед. хр. 1.

Архив Муравьева^c – Архив В.Н. Муравьева / НИОР РГБ. Ф. 189. К. 19а. Ед. хр. 1.

Булатович 1917 – *Антоний (Булатович), иеросхимонах*. Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг.: Исповедник, 1917.

Булгаков1953 – *Булгаков С.Н.* Философия имени. Париж: YMCA-Press, 1953.

Булгаков 1991 – *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев: Лыбидь, 1991.

Гачева 2003 – *Гачева А.Г.* Религиозно-философская ветвь русского космизма (1920–1930-е гг.) // *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М.: ИМЛИ РАН, 2003.

Горский, Сетницкий, 1994 – *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Тезисы о тайне беззакония. Тезисы об имяславии // *Русская философия: зарубежные исследования*. Реферативный сборник. М., 1994.

Горский, Сетницкий 1995 – *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М.: Раритет, 1995.

Забутые страницы 2001 – *Забутые страницы русского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг.* М.: Паломникъ, 2001.

Имяславие 1914 – *Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божием по документам имяславцев.* СПб.: Исповедник, 1914.

Леман 2010 – *Леман Г.А.* Воспоминания // *Российский архив*. Т. XIX. М.: Студия ТРИТЭ, 2010.

Лескин 2004 – *Димитрий Лескин, священник*. Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004.

Лескин 2008 – *Димитрий Лескин, протоиерей*. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.

Лосев 1993^a – *Лосев А.Ф.* Имяславие // *Вопросы философии*. 1993. № 9.

Лосев 1993^b – *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

Лосев 2009 – *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопитага. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.

Материалы к спору об Имени Божием 1913 – *Материалы к спору о почитании Имени Божия*. Вып. 1. М.: Религиозно-философская библиотека, 1913.

Муравьев 1983 – *Muravjev V.* Ovladenije vremenem. München: Otto Zagner, 1983.

Муравьев 1998 – *Муравьев В.Н.* Овладение временем: Избранные философские и публицистические произведения. М.: РОССПЭН, 1998.

Муравьев 2011 – *Муравьев В.Н.* Сочинения в 2-х тт. М.: ИМЛИ РАН, 2011.

Русский космизм 1993 – Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993.

Сетницкий 2003 – Н.А. Сетницкий: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2003.

Сетницкий 2010 – *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010.

Тахо-Годи 2007 – *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М.: Молодая гвардия, 2007.

Троицкий 1997 – *Троицкий В.П.* Теория множеств как “научно-аналитический слой” имяславия // *Лосев А.Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997.

Трубачев 2000^а – *Андроник (Трубачев), игумен.* Афонский спор об Имени Божиим и его последующая судьба // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция. М., 2000.

Трубачев 2000^б – *Андроник (Трубачев), игумен.* Антроподицея священника Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Сочинения в 4-х тт. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000.

Федоров 2008 – Н.Ф. Федоров: Pro et contra. В 2-х кн. Кн. 2. СПб., 2008.

Флоренский 1988 – *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12.

Флоренский 2000 – *Флоренский П.А.* Сочинения в 4-х тт. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000.

Эрн 1917 – *Эрн В.Ф.* Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М.: Религиозно-философская библиотека, 1917.

Хагемайстер 1989 – *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov.* Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München: Otto Zagner, 1989.

Хагемайстер 2009 – *Hagemeister M.* Imjaslavie – Imjadejstvie. Namensmystik und Namensmagie in Rußland (1900–1930) // *Namen: Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne.* Berlin, 2009.

Примечания

¹ Отдельные издания: [Муравьев 1983; Муравьев 1998; Муравьев 2011] (во втором томе помещена библиография); [Горский, Сетницкий 1995; Сетницкий, 2003] (в томе есть библиография); [Сетницкий 2010]. О Горском, Сетницком, Муравьеве см.: [Хагемайстер 1989; Русский космизм 1993, 19–26, 185–190, 211–214, 239–242; Гачева 2003].

² Об истории и содержании споров см.: [Булатович 1917; Лосев^а 1993; Трубачев 2000; Алфеев 2002; Лескин 2004; Лескин 2008; Хагемайстер 2009]. Публикация материалов и документов: [Материалы к спору об Имени Божиим 1913; Имяславие 1914; Забытые страницы 2001].

³ См. запись в дневнике о Павла Флоренского от 31 марта 1921 [Флоренский 2000, 559].

⁴ «Центр тяжести всего его философствования – практика, и он придает чисто инструментальный характер своим знаменитым “определениям”, которые были впоследствии гипостазированы и возведены в неподобающий им ранг отвлеченных вечных истин» [Муравьев 2011 I, 526].