

К ПРОБЛЕМЕ ИМЯСЛАВΙΑ И ХРИСТИАНСКОГО ЭНЕРГЕТИЗМА

О.В. КИРЬЯЗЕВ

За год до начала Первой мировой войны и ровно за пять лет до расстрела царской семьи, 18 июля (по новому стилю) 1913 г. по решению Св. Синода была насильственно выдворена из Пантелеимонова монастыря на Афоне и отправлена в Россию на пароходе «Херсон» группа монахов-имяславцев, учение которых Синод признал еретическим. При посадке на судно войсковая команда применила к монахам грубую силу, что привело к гибели нескольких иноков и ранениям оставшихся в живых. На другой день из Андреевского скита на тот же пароход была посажена еще одна групп монахов-имяславцев. Всего с Афона в Одессу был выслан 621 человек, которые прибыли в Одессу 26 июля. 30 июля в Одессе к ним присоединились еще 212 монахов, прибывших на пароходе «Чихачёв». После дознания восемь человек были оправданы и помещены на подворье Андреевского скита, 40, обвиненных в уголовных (видимо, так было квалифицировано пассивное сопротивление монахов) преступлениях, отправлены в тюрьму, а остальные в мирском одеянии (т.е. со снятием сана и запрещением служить и причащаться) отправлены на родину по месту прописки, где они, лишенные средств к существованию по причине старческой немощи, оказались в крайне тяжелом положении.

«Афонская смута» на этом не закончилась, поскольку монахам сочувствовали, пытались облегчить участь гонимых, императрица Александра Федоровна и ее сестра Елизавета Федоровна, а также безызвестный Григорий Распутин, находившийся с обер-прокурором Синода В.К. Саблером в крайне неприязненных отношениях. Поддержала их, если не по существу дела, то по недовольству гнусным поведением властей, и передовая интеллигенция (Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, Г.А. Рачинский, В.Д. Самарин, А.Ф. Лосев и др.). Нашлись защитники и среди духовенства, в том числе и высшего. С переменным успехом споры длились и до Поместного собора 1917 – 1918 гг., и после него, пока во времена чисток 1928 (на Новом Афоне) и 1936 гг. (в долине Псху в Абхазии) большая часть имяславцев не была расстреляна за контрреволюционную пропаганду и деятельность по подготовке контрреволюционного выступления¹.

Казалось бы, дело это давно забытое. И если о государе-императоре, императрице, их детях и сестре императрицы, принявших мученическую смерть в 1918 г., подчас вспоминают по мере идеологической надобности, то кто будет вспоминать о каких-то, неведомо что исповедовавших, монахах, которых на Руси во времена великого переворота погибло немерено? А помнить о них следовало бы хотя бы потому, что

в этом инциденте проявилась, ставшая традицией, привычка власти применять грубую силу в вопросах религиозного исповедания, традиция, сложившаяся вовсе не во времена советского атеизма, а, как свидетельствует история, задолго до установления его господства в нашей стране. «Философским пароходам» «Пруссия» и «Обер-бургомистр Хакен» предшествовали пароходы «Херсон» и «Чихачёв», а репрессиям против верующих в советские времена, в том числе и с применением военной силы, — репрессии, в том числе и военные, царских и синодальных властей против инакомыслящих. Ныне, когда церковь очередной раз в своей двухтысячелетней истории пытается выстроить свои отношения с государством в формате «симфонии», об обыкновениях данных отношений забывать не следует хотя бы из чувства самосохранения.

Эти замечания об уроках истории касаются лишь формы дела и имеют чисто идеологическое значение, не затрагивающее существа вопроса, которое чаще всего упускается за шумихой о гонимых властями диссидентах и оппозиционерах. Да кто будет разбираться в тонкостях богословских определений? А если и будет, то кому из широкой публики они интересны? Однако существо дела, несомненно, стоит того, чтобы задуматься именно о содержании имяславия и о причинах его появления на рубеже веков.

Это была эпоха переломная, революционная и для социально-политической жизни, и для науки, и для искусства, и для философии, и, конечно же, для религии. Назревала череда социальных революций, которые волной прокатятся по всему миру от Китая и Монголии до Мексики, не обойдя стороной и Россию. Начиналась радикальная научная революция со сменой парадигм и картины мира. В искусстве появился символизм как предшественник первого авангарда — движения за отказ от фигуративности в пользу выявления глубинных смыслов сущего. В философии возникли прагматизм, феноменология, экзистенциализм, герменевтика, философия имени, аналитическая философия, структурализм, неопозитивизм и т.д. В религии крепло экуменическое движение, стремление к интеграции самого религиозного сознания, базирующееся на понимании сути религиозного сознания как личного религиозного опыта. Все эти тенденции прямо-таки толкали к осмыслению проблем смысла и имен, скрытых сущностей и мирских реалий, духовных сторон жизни и ее вещественной среды. Можно только изумляться чуткости афонских подвижников, отреагировавших в монашеской изоляции от мира на его тектонические подвижки.

Началом «Афонской смуты» послужила брошюра схимонаха Илариона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников»

(1907). Старец Иларион, переехавший из Афона на Новый Афон, поделился с новоначальными братьями своим мистическим опытом общения с Богом, в процессе многократного и сугубо внимательного («умная молитва») воспроизведения *Иисусовой молитвы*. Обращаясь к опыту афонских исихастов, о. Иларион делает вывод, что «в Имени Божиим присутствует сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами»². Эта мысль станет базовой для имяславцев, ее основными апологетами станут иеросхимонах Пантелеимонова монастыря на Афоне о. Антоний (Булатович) и игумен Пантелеимонова монастыря о. Мисаил. Их оппоненты — архиепископы Антоний (Храповицкий) и Никон (Рождественский), позиция которых станет официальной точкой зрения Синода.

Одна из сторон, имяславцы, настаивала, что Имя Божие является Божественной сущностью, или Божественной энергией. Другая, имяборцы, утверждала, что имена являются лишь человеческим установлением и любое обожествление имени есть идолопоклонническая ересь. Оценивая споры вокруг имяславия уже в 1937 г., известный православный богослов В.Н. Лосский писал: «...“имяславские споры” наметили два толка в русском богословии, сознательно или бессознательно определившихся по отношению к “имяславству”. Один толк, враждебный “имяславцам”, отрицающий сам вопрос о почитании Имени: это только “иконоборцы”, рационалисты, видящие в религии только волевые (читай — *властные*. — О. К.) отношения и слепые к природе (Божественной благодати) (читай — *к личному духовному опыту*. — О. К.); таков митрополит Антоний как самый яркий пример. Другие течения — не всегда прямо и открыто примыкающие к имяславию — представляют тем не менее крайнее, “имябожное” его выражение, где сама звуковая материя, так сказать, “плоть” имени уже считается Божественной по природе, некоторой естественной силой (все равно, как если бы утверждалась Божественная “нетварность” доски и краски икон). Этот последний толк — в широком смысле — разветвляется как софианство, где смешивается Бог и тварь. *И то и другое ложно*. Путь к православному разумению имяславства лежит через осторожную, слишком бледную формулу архиепископа Феофана Полтавского: «Во имени Божиим **почиет** Божество» (Божественная энергия). Когда будет ясная формула, исполненная духовного опыта и “очевидная” духовно — многие вопросы сами собой отпадут и многие сложности представятся детски простыми»³.

К этой краткой, но очень емкой оценке следовало бы лишь добавить пожелание обращаться не только к «духовной очевидности», но и к развитой и современной экзегетике, которой так выгодно отличаются работы Лосского от трудов многих его, да и наших, современников. Начинать же следует с осмысления истоков имяславия, т.е. с традиционного для афонцев паламитского (исихастского) энергетизма,

производного в свою очередь от базового учения каппадокийцев и других отцов церкви об энергиях Бога.

К понятию «энергия» отцы церкви обратились, чтобы решить проблему проявления в мире невидимого Бога. Энергия и понималась как видимое действие невидимого Бога в тварном мире, наподобие того, как о невидимом ветре судят по ряби на воде и колышущемуся камышу. Понятие «энергия» было введено в богословский тезаурус Василием Великим, прекрасно знавшим аристотелевскую философию, поскольку он учился в Афинской академии. Хорошее знание аристотелевской метафизики, а также аристотелевской физики как науки, позволило Василию Великому выразить убеждение, что наука и религия не противоречат друг другу, но дополняют друг друга. Это позволило Василию Великому ввести в богословие целый ряд метафизических и физических концептов, включая понятие «энергия». Увенчалось ли успехом заимствование из физики Аристотеля спекулятивного концепта, выражающего главную догму его физики: «Всё движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь» (Метафизика. VII. 1), или: «Всё, что движется, имеет источник движения вне себя, а в конечном итоге — в неподвижном перводвигателе»⁴? Основная догма физики Аристотеля привела к представлению о божественном перводвигателе мира (Бог как «рабочая лошадка вселенной»), что и стало основанием для вывода о прямом действии божественной энергии.

Однако помимо двигательной причины Аристотель на примере с гончаром выделил также формальную, материальную и целевую причины⁵. Если присмотреться к причинам повнимательнее, то можно заметить, что материальная причина сводится к формальной, поскольку материей первосущности является предыдущая по отношению к ней форма. Формальная же и целевая причины суть смысл первосущности, поэтому остаются собственно динамическая причина, или энергия, и формально-целевая, или смысл, представленный в именах. Пролог Евангелия от Иоанна позволил отцам церкви связать божественные энергии с «именами божьими», чем и обосновывалась вся церковная теургическая и таинственная практика.

При достаточно спекулятивном понимании *энергии* возникала опасность, что со сменой представлений об энергии богослужебные практики, построенные на аристотелевском понимании энергии, окажутся под угрозой. В Новое время угроза становится реальностью. А начиналось все, казалось бы, достаточно успешно с заимствования Василием Великим физического концепта «энергия», в представлении которого эта энергия приводила в движение весь мир. Естественно, что источником энергии вслед за Аристотелем объявлялся неподвижный перводвигатель, или Бог. Понятие «энергия» (действие) у Аристотеля дополнялось концептами «*δύναμις*» (возможность) и

«энтелехия» (целевая, или смысловая, причина процесса). Это была очень спекулятивная доктрина, в которой физические (энергия и дюнамис) и метафизические (энтелехия) концепты дополняли друг друга, что само по себе недопустимо (Аристотель это прекрасно понимал, но вот сохранить суверенитет физики от метафизики так и не смог). Умозрительность не позволяла выразить реальное положение вещей в мире. Аристотель не знал *инерции*, радикально меняющей всю теорию механики, ньютонианский вариант которой исключает все целевые и формальные причины как метафизические (знаменитое предупреждение Ньютона «Физик бойся метафизики»), изменяет смыслы основных понятий.

Чтобы описать реальный процесс движения, классическая механика, помимо «инерции», введет понятия «работа» и «сила», обеспечивающие ускорение или торможение движения, а не его осуществление, которое инерционно. Все понятия аристотелевской физики в Новое время поменяют свои смыслы. «Энергия» из осуществления конкретного действия (читай — работы) у Аристотеля станет в ньютонианской механике скрытой силой («дюнамис», или возможность, у Аристотеля), которая будет осуществляться в *конкретной работе*. Формальные причины и энтелехия и вовсе будут отброшены как метафизика. Казалось бы, классическая механика совершила простейшую рокировку понятий. Однако последствия этой рокировки будут катастрофическими для богословия, поскольку из нее следует вывод о том, что энергия проявляется в конкретной работе, а не в именах, которыми совершается вся таинственная практика. Энергия Бога в святоотеческом понимании, заимствованном у Аристотеля, — всего лишь Его работа, которая, конечно, что-то говорит о работнике, особенно если работа эта виртуозная, но, тем не менее, не столько, чтобы отождествлять работу с мастером. Действия Бога сродни труду уборщицы: чем лучше ее работа, тем незаметнее сама уборщица, о которой вспоминают, лишь увидев грязь. Отождествляя работу Бога в грязи мира с ним самим, недолго прийти к отождествлению Бога с миром, что и сделали имяславцы.

И как работа проявляется через энергию в мире реальных предметов, так она же осуществляет смыслы/логосы в разумно организованной деятельности, предполагающей глубокое знание предметной реальности, на которую направлена рабочая деятельность. Разумно организованная работа делает деятельность осмысленной и успешной. Работа и только работа позволяет объединить энергию с логосным смыслом, который перестает быть номосом, именем, но обретает реальность осуществленного воплощения.

Казалось бы, все по-детски просто. И что же, никто из отцов церкви не увидел этого простого решения? Уже в VI в. в размышлениях об энергиях человека Максим Исповедник в отличие от каппадокийцев

признает наличие своей энергии/воли в каждом человеке (по аналогии с Богочеловеком, у которого две воли, две природы, две энергии), без чего невозможно было бы объяснение свободы воли, ведущей подчас к грехопадению. Размышляя над проблемой *синергоса* (взаимодействия) божьих и человеческих энергий, мыслитель пришел к учению о «тропосах (образах) существования» (действия, читай — *работы*), в которых и только в которых, а не напрямую, проявляются божественная и человеческая энергии. Этим Максим Исповедник решительно разделил *логосы* (смыслы и имена) и *образы существования* (работу). Это учение стало предварением ньютонианского понимания понятий *энергия* и *работа*, которое позволяло совершенно по-новому осмыслить синергию воли Бога и человека⁶. Максима Исповедника репрессировали — слишком опасными для церковной иерархии казались выводы о свободной воле человека, как и язвительная Максимова рекомендация монархам не вмешиваться в богословские споры. И хотя учение о двух волях в человеке было канонизировано на VI Вселенском соборе, страх перед слишком свободной рефлексией не позволил церковным иерархам полноценно обосновать христианский энергетизм, чему в немалой степени мешало и аристотелевское понимание энергии.

Позднее, в XIV в., на этой проблеме споткнутся исихасты, размышляя о природе Фаворского света. Исихасты, обладавшие недюжинным духовным опытом, дали миру духовную эмпирию, которую их оппонент Варлаам Калабрийский попросту отбросил, обвинив исихастов в опредмечивании Бога. Тем самым он лишил свой рационалистический аппарат всякой содержательности, чем и обрек его на абсолютное бесплодие. Со своей стороны, исихасты, не владевшие таким аппаратом, не смогли добротнo осмыслить свой духовный опыт. Они достаточно огрубленно связали действия Бога с феноменами своего частного опыта. Так появилось утверждение о присутствии Бога в энергиях в полноте его сущности. Если же на место понятия «энергия» поставить понятие «работа», что позволило бы осмыслить все феномены лицезрения Фаворского света как работу Бога в душе духовидца, то и отождествление энергии с сущностью Бога оказалось бы излишним: работа мастера не тождественна мастеру, который может многому научить своего ученика, не сделав его собой. Имяславцы же в начале XX в. опирались в своих рассуждениях именно на исихастское наследие, сделав логичный в этом дискурсе вывод о присутствии Бога в имени Бога, по сути смешав Бога с тварью, а изображение на иконе — с доской и красками. В результате, вопреки намерениям исихастов, да и отцов церкви, связать мир и Бога, решив проблему боговоплощения таким образом, они пришли к радикальному разрыву горнего и дольного миров.

Решение проблемы наметит лишь такая сфера духовной жизни, как наука. И как классическая механика позволила прийти к реальному

пониманию энергии и работы, так и коперниковская астрономия позволит расстаться с аристотелевским разделением мира на надлунный и подлунный, т.е. на горний и дольний. Общим правилом науки станет принцип Гермеса Трисмегиста: «Что вверху, то и внизу» — в инверсии: «Что внизу, то и наверху». Этот принцип, во-первых, делает возможным боговоплощение, которое так и не смогли осмыслить отцы церкви. Во-вторых, он «расколдовывает» духовный мир, поскольку законы мира едины для всего мира, а духовный мир — естественная, хотя и специфическая, сторона этого мира. В-третьих, как специфическая область мира духовная сфера обретает законное право на существование в пределах мира. Из этого понимания природности духовного мира следует, что духовное развитие осуществляется в том же процессе, что и общее культурное развитие, в *работе*, в которой духовное и телесное реально соединяются.

Точно так же универсалии и фундаментальные теории высокого уровня абстракции проявляют себя не напрямую, скажем, в каких-то мистериальных заседаниях Академии Наук, а сначала конкретизируясь в теориях среднего и эмпирического уровня, затем в прикладных науках, а там, через целую систему технических и технологических звеньев, в практической (трудовой) деятельности. А это значит, что энергия реализует себя в трудах реальных работников в полном соответствии со словами Писания, что Царствие Небесное усилием (работой) берется и совершающий усилие (работник) обретает благодать (познания в том числе). Этот вывод касается и церкви, в которой он был реализован монастырской жизнью (!), но опытом не *умного делания* или строгого осуществления монастырского служебного устава, а примером хозяйственного обустройства монастырской жизни, которое за века предварило обустройство кибуцев и колхозов. Не меньшее значение имел в этом плане и иосифлянский замысел подключить церковь к культурному обустройству русского общества. Первым обратил внимание на экономическую сторону религиозной жизни Сергей Булгаков, перенесший в попытках создать «христианскую социологию» марксистский экономизм в сферу духовно-религиозного развития. Церковь, однако, прошла мимо булгаковского осмысления монастырского опыта, который для России был определяющим в культурном освоении ее безграничных пространств. И такая реакция не была случайностью: оппонент Иосифа Волоцкого исихаст Нил Сорский оказал неизгладимое и глубокое влияние на нашу ментальность, определив ее специфику, далекую от протестантизма с его *трудовой аскезой*.

И эта ментальность ставит перед вопросом: не становится ли при тотальной секуляризации духовность, а с нею и религия, всего лишь аспектом любой деятельности/работы, как это наблюдается, например, в морали, где нет специально *добрых дел*, но любое дело может

оцениваться как *доброе* или *злое* по его значению для окружающих? Духовная деятельность сводится, таким образом, к оценке мотивов, характера и результатов деятельности человека, которые могут быть как утилитарными, низкими и корыстными, так и высокими, бескорыстными, духовными? Более того, как совместить радикальную натурализацию религии с опытом монашествующих, с их свидетельствами о духовном переживании живой коммуникации с Богом? Не выбрасываем ли мы эти свидетельства по примеру того же Варлаама Калабрийского? Как современная наука может осмыслить неложные свидетельства подвижников, да и церковной жизни? Очевидно, что классическая наука, опирающаяся на парадигму классической механики, для исследования столь тонких материй не имела ни теоретических, ни экспериментальных возможностей. А наука современная, наука информационного общества?

Со времен Ньютона наука прошла огромный путь саморазвития. Появилась психология, которая поначалу была вполне механистической, ограничиваясь опытами на голубях (Скиннер) и собаках (Павлов). Высокие и сложные явления психики, включая *пик-переживания*, экстатические состояния и религиозный опыт во всем его многообразии, ею не исследовались, а вернее осмысливались в русле психиатрии, пока не появилась глубинная психология Абрахама Маслоу и трансперсональная психология Стэна Грофа. Они узаконили измененные состояния сознания, заявив не просто об их нормативности, но о базовости для психики человека.

Вместе с тем трансперсоналистическое понимание психических процессов предполагает постулирование гипотетического семантического поля, или Мирового разума (Кен Уилбер⁷), существование которого давно вышло из сферы интересов паранауки и осмысливается представителями науки нормативной. Это обстоятельство как никогда остро ставит проблему инкорпорации нового концепта в сложившиеся представления об энергии и энергетических полях разного типа. Современная наука, как известно, различает четыре вида фундаментальных взаимодействий: гравитационное, электромагнитное, сильное и слабое, но так и не создала пока Единой теории поля. Теоретическое осмысление астрономических наблюдений привело к допущению существования еще и «темной энергии», ответственной за ускоряющееся разбегание галактик. Таким образом, взаимодействий/энергий в современной картине мира вырисовывается уже пять. Наличие же семантического поля предполагает и наличие своего гипотетического энергетического носителя. Так появляется концепт *энерго-семантического континуума*.

И это не спекулятивные умозрения, а эмпирический факт, для установления которого не нужны сверхмощные коллаидеры и сверхдорогие приборы. Достаточно опытов по биолокации при помощи

копеечных рамок в домашних условиях. Такие опыты показывают физическую реакцию рамки не только на электроприборы, магниты, текущую воду и т.д., но и на тексты и знаковые системы любого качества — устные и письменные, иконические и звуковые, высокого и низкого, даже скабрёзного, содержания. Простота эксперимента и широта предметного поля, охватываемого им, свидетельствует о фундаментальности, если не о субстанциальности, феномена. А если это так, то, может быть, ключ к Единой теории поля кроется в этих процессах? Может быть, именно энерго-семантическое поле и является базовой субстанцией сущего, своеобразие проявления которого в конкретных существованиях (ипостасях), включая фундаментальные взаимодействия, определяется семами, задающими модусы конкретного бытия, включая фундаментальные взаимодействия?

С другой стороны, со стороны религиозной практики, опыты с семантическим полем свидетельствуют о возможности и теургической, и таинственной, и магической, и сверхсенсорной практик. Отцы церкви, как и имяславцы, ошибались только в том, что надеялись энергиями лишь божественные имена и богослужебные формулировки. Семантическая энергия вездесуща, она объединяет весь универсум и управляет всеми процессами, происходящими в мире. Так решается проблема единства гиперсложного мира, состоящего из многочисленных вселенных и доменов. Так решается проблема психофизического параллелизма, проблема духовного и телесного дуализма. Так объясняется аттрактивное развитие сложных систем, включая историческое развитие цивилизации. Для конкретного человека семантическое поле открывается в опыте измененных состояний сознания, являющихся сферой религиозного сознания. Именно этой практикой и отличается религия от всех остальных форм духовности. Религия — это сфера специфической коммуникации с имплицативной реальностью, связь с которой осуществляется через откровение (в религиозной терминологии) или трансперсональный опыт (в терминах психологии), или через трансцендирование (в терминах философии). Именно эта способность к трансцендированию и составляет суть духовности, в частности религиозной⁸.

Конечно, духовный опыт, опыт трансцендирования, предполагает культуру и строгую дисциплину — физическую, пищевую, моральную, эстетическую (чувственную), интеллектуальную, психологическую, овладение техниками Измененных состояний сознания (ИСС) и трансперсонального опыта. Умению трансцендировать надо учиться так же, как умению отличать истину от лжи, добро от зла, прекрасное от безобразного, высокое от низменного и т.д., навыкам творить добрые и социально значимые дела, а не только утилитарные и корыстные. Нужна ли школа (церковь в том или ином виде) для обучения подобным навыкам и для соответствующего воспитания? Вопрос

сводится к тому, какой должна быть эта школа: супранатуральной и сакраментальной или натуральной и деритуализированной? Жизнь исподволь, но последовательно, толкает к смене парадигмы религиозности, которая позволит не только решить не решенные догматикой проблемы, но и ставить (и решать) проблемы, выдвинутые временем, например, проблема формирования космического сознания, базирующегося на трансперсональном опыте, который позволяет синхронизировать холистический и хилистический модусы сознания, реально осуществляя духовное развитие в жизни отдельного человека и общества в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Имяславие. Антология / сост. С.М. Половинкин и Е.С. Полищук. Глава «Хроника афонского дела». – М.: Факториал Пресс, 2002. С. 491 – 517.

² Цит. по: Русская философия. Энциклопедия / общ. ред. М.А. Маслина. – М., 2007. С. 206.

³ Имяславие. Антология. С. 518.

⁴ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. – М., 2001. С. 397.

⁵ Там же. С. 396.

⁶ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс; М., 1992. С. 386.

⁷ Уилбер К. Око духа. – М., 2002. С. 342. (476 с.).

⁸ См.: Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. – СПб., 2000. С. 64.

REFERENCES

Chanyshv A.N. *Philosophy of the ancient world*. Moscow, 2001. 448 p. (in Russian).

Maslin M.A. (ed.) *Russian philosophy. Encyclopedia*. Moscow, 2007. 736 p. (in Russian).

Meyendorff John, archpriest. *Introduction to patristic theology*. Vilnius, Moscow, 1992. 360 p. (in Russian).

Polovinkin S.M., Polishchuk E.S. (eds.). *Imyaslaviye. Antologiya* [Worshipping. anthology]. Moscow, Factorial Press, 2002. 544 p. (in Russian).

Torchinov E.A. *Religions of the World. The experience of the transmarginal*. Saint Petersburg, 2000. 384 p. (in Russian).

Аннотация

Русское имяславие осталось неоплаканным и неосмысленным. Между тем за его мифологизированными формулировками скрывалась, можно сказать, ключевая проблема не только теургической и таинственной практик русской церкви, но и для нашего понимания слова и имени. Предлагаемая статья раскрывает потаенные смыслы имяславия, возвращая его из исторической маргинальности в поле внимания философской общественности.

Ключевые слова: имяславие, исихазм, софиология, энергия, работа, энтелехия, дюнамис, тропос действия, смысл, энергосемантическое поле.

Summary

Russian Imiaslaviye (praising the name, onomatodoxy) has been left without being mourned and unthought. Meanwhile behind his mythologized wording there was a key problem not only for theurgic and mystical practice of Russian church, but also for our understanding of the word and name. The present article reveals the hidden meanings of Imiaslaviye, returning it from the historical marginality to the attention of the philosophical community.

Keywords: imiaslaviye (praising the name, onomatodoxy), hesychasm, sophiology, energy, work, entelechy, dunamis, tropos actions, sense, semantic field of energy.