

ИМЯ БОЖИЕ И ИМЯБОЖНИЧЕСКАЯ ЕРЕСЬ

Владимир Мосс

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ	4
ЧАСТЬ I: ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ	7
1. Имена и Знание	7
2. Именуемое и Неименуемое	11
3. Имена, Энергии и Ипостасии.....	16
4. Имя Иисус.....	20
ЧАСТЬ II: АРГУМЕНТЫ ВЕДУЩИХ ИМЯБОЖНИКОВ	22
5. Имябожие и Евномиянство	22
6. Имябожие и Пантеизм	33
7. Имябожие и Таинства.....	39
8. Имябожие и Иконы.....	45
9. Имябожие и Имя Иисуса	53
Заключения	62

Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено.

К Филиппийцам 2.10.

Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого.

Св. Исаак Сирий.¹

Доселе никто еще не нашел никакого имени, вполне достойного Бога; ни это самое «Слово» не употребляется собственно и существенно о Нем.

Бл. Феофилакт Болгарский.²

О, какой дар! Имя, по наружности своей ограниченное, но изображающее собой Предмет неограниченный, Бога, заимствующее из Него неограниченное, Божеское достоинство, Божеские свойства и силу. Податель бесценного, нетленного дара!

Св. Игнатий Брянчанинов.³

Помни, сила не в слове, не в имени, а в Самом Христе, именуемом

Преп. Варсонуфий Оптинский, 1912 г.⁴

*Во Имени Божиим **почиет** Божество.*

Архиепископ Феофан Полтавский.⁵

¹ Неопубликованные главы о знании, III, 1; цит. По Еп. Иларион (Алфеев), *Об имяслави*.

² Бл. Феофилакт, *Толкование на Иоанна*, 1.2.

³ Брянчанинов, «Слово о молитве Иисусовой», *Полное Собрание Творений*, М., 2001 г., С. 218.

⁴ Цит. по: Священник Павел Флоренский, *Переписка с М.А. Новоселовым*, Томск, 1998 г., С. 206.

⁵ Цит. По: письмо Владимира Лосского, 6/19 января, 1937 г., в Полищук, Е.С. (ред.) *Имяславие. Апология*, Москва, 2002 г., с. 518.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

В начале двадцатого столетия в христианский мир пришла имябожническая ересь, которая заключалась в исповедовании имени Божия не только святым и полным благодати Божией, с чем православные не могут не согласиться, но и святым *самим по себе*. Имябожниками утверждалось, что имя Божие является *Самим Богом*. Впервые эта ересь появилась в среде русских монахов на Афонской горе, ее катализатором явилось издание книги схи-монаха Илариона *На горах Кавказа*, опубликованной в 1907 г. Эта книга об Иисусовой молитве вначале была принята очень хорошо и даже допущена к печати духовной цензурой, но позже она вызвала критику. Вскоре, мнение монашествующих в России было разделено на два лагеря. Монахи Киево-Печерской Лавры одобряли книгу вместе с некоторыми сомнительными элементами ее имябожнического учения. Монахи Почаевской Лавры и Оптиной Пустыни отвергли имябожническое учение, назвав его ересью. Это учение осудил Вселенский Патриархат в 1912 г. (в грамоте на Афон Патриарха Иоакима III-го от 12 сентября за № 8522), а также в 1913 г. (в грамоте Патриарха Германа V-го от 15 февраля за № 758). Было осуждено это учение в том же 1913 г. и Святейшим Синодом Российской Православной Церкви (Послание от 18 мая и Определение от 27 августа за № 7644).

Однако, как пишет Владимир Губанов, «за еретиков имябожников заступался неграмотный Г.Е. Распутин и даже тщился побудить государыню к нападкам на борцов с ересью имябожничества».⁶ В 1914 году ведущие имябожники, включая иеросхимонаха Антония Булатовича, автора *Апология Веры во Имя Божия и во Имя Иисус* (1913 г.), были оправданы на Московском Епархиальном Суде, который заявил: «... Синодальная Контора нашла, что в исповеданиях веры в Бога и во Имя Божие, поступивших от названных иноков, в словах: «повторяю, что именуя Имя Божие и Имя Иисусово Богом и Самим Богом, я чужд как почитания Имени Божия за существо Его, так и почитания Имени Божия отдельно от Самого Бога как какое-то особое Божество, так и обожения самих букв и звуков и случайных мыслей о Боге» - содержатся данные к заключению, что в них нет основания к отступлению ради учения об Именах Божиих от Православной Церкви» (постановление № 1443 от 8 мая 1914 г.).

Это постановление не является «оправданием» имябожнического учения, тем более, что в тот же день Контора во главе с Митрополитом Макарием определила имябожие как «*новые лжеумствования об именах Божиих, возвещаемые схимонахом Иларионом, Антонием Булатовичем*» (постановление № 1442 от 8 мая 1914 г.).

⁶ Губанов, *Царь Николай II и новые мученики*, СПб, 2000 г., С. 770.

Более того, отступивши от «обожения... случайных мыслей о Боге», тем самым Булатович должен был отречься и от своих слов в *Апологии*: «Всякое мысленное представление именуемого свойства Божия есть Имя Божие [и поэтому, согласно имябожникам, Сам Бог]», «созерцание имени Его и есть Сам Бог», «Сознательное именование Бога и есть сам Бог», «Всякая идея о Боге есть Сам Бог», «Богом же называем самую идею о Боге». Однако, Булатович не покался, а скрывал свою ересь за двусмысленными словами и фразами. Так 18 мая 1914 года, в письме М. Макарию, Булатович благодарил его за свое «оправдание», и благородно благоволил заявить о том, что он сейчас готов вернуться в общение с Православной Церковью (!). И добавил: «Относительно же Имени Божия и Имени Иисуса Христа мы, согласно учению Святых Отец, исповедали и исповедуем Божество и Божественную Силу Имени Господа, но сие учение не возводим на степень догмата, ибо оно соборне еще не формулировано и догматизировано, но ожидаем, что на предстоящем Соборе будет формулировано и догматизировано. Поэтому мы, согласно учению Святых Отцов, устами приснопамятного отца Иоанна Кронштадтского и говорили и говорим, что Имя Божие есть Сам Бог, Имя Господа Иисуса есть Сам Господь Иисус Христос, понимая сие не в смысле обожествления тварного имени, но понимая духовно, в смысле неотделимости Имени Божия от Бога при призывания Его и в смысле Истины Богооткровенной, Которая есть Действие Божества.»⁷

Эти его слова Булатовича показывают, что он не был искренним в своей подписи под *исповеданием веры в Бога и во Имя Божие*, а обманул М. Макария (который был, по всей вероятности, под влиянием Обер-Прокурора Саблера, который, в свою очередь был под сильным влиянием ревностного имяборца Григория Распутина). «Подавляющий истину неправдою» (Римл. 1.18), он смешивал православие и ересь. Так, православные признают, что есть «Божественная Сила» в имени Иисусове, но *не признают*, что оно есть «Божество». Опять, православные сознают, что в молитве имя Бога действительно не отделено от Бога, но они *не смешивают* эти два понятия, как это делает Булатович. Наконец, «догма» Булатовича «соборне еще не формулировано и догматизировано» - потому что она *не догма*, а ересь.

Святейший Синод Русской Православной Церкви признал что Булатович и его приспешники на самом деле не покались, отложили указ № 1442 от Московской Синодальной Канцелярии, и вынесли решение против имябожников (Определение за № 4136 от 10-24 мая, 1914г.), который затем был подтвержден Определением за № 2670 от 10 марта, 1916г. «В этом постановлении Святейшего Синода, - писал будущий священномученик Василий (Зеленцов), Епископ Прилукский, - находим... подтверждение основного правила, что имябожники должны

⁷ Цит. по: *Царю Небесному и земному верный*, Москва: «Паломник», 1996 г., С. LXXXVIII.

быть принимаемы в общение церковное и допускаемы к церковным таинствам не иначе, как под непременною условием отказа от имябожнического лжеучения и по засвидетельствовании ими верности догматам и учению Церкви и послушании церковной власти».

Наконец, в 8/21 октября, 1918 г., в последнем по времени решении по этому вопросу, Патриархом Тихоном и Святейшим Синодом было определено: «Святейший Синод не изменяет прежнего суждения о самом заблуждении [имябожия], и... ни в каком случае не отменяло общего правила, по которому имябожники, как осужденные церковной властью, могут быть принимаемы в церковное общение... лишь по отречения от имябожничества и по изъявлении своего подчинения Святой Церкви... Прощение иеросхимонаха Антония о разрешении ему священнослужения признать не заслуживающим удовлетворения, доколе он продолжает оказывать непослушание церковной власти и распространять свои, осуждаемые церковной иерархией умствования к соблазну Церкви»⁸.

После этого решения ведущий имябожник, Антоний Булатович, во второй раз ушел из Российской Церкви и был вскоре убит ворами в 1919 году.

Несмотря на все эти осуждения, имябожническое движение не исчезло, оно продолжало существовать на Кавказе и в южных регионах России, куда Царь отправил взбунтовавшихся монахов. В период между мировыми войнами софианцы-еретики – Булгаков и Флоренский – признались в приверженстве имябожнической ереси. К сожалению, в наше время, ересь опять возобновилась в интеллектуальных кругах России, в особенности в трудах иеромонаха Григория (Лурье) из Санкт-Петербурга, который поддерживает еретические взгляды Булатовича, считает самого Булатовича святым, а тех, которые противостоят его идеям, включая и нескольких священномучеников Русской Церкви: «врагами Имени»!

Эта статья является критикой имябожнической ереси в контексте возвращения к православному учению о имени Божиим.

⁸ Из «Рождественского Поздравления Патриарха Тихона епархиальным архиереям» (№ 3244), 19 февраля, 1921 г.: «Синод не изменил прежнего своего суждения о самом заблуждении, содержащемся в сочинениях Антония Булатовича и его последователей» (Полишук, там же, с. 512).

ЧАСТЬ I: ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ

1. Имена и Знание

В книги Бытия впервые упоминается о том, как первозданный человек давал имена. Так мы читаем: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (2,19). Преп. Ефрем Сирийский пишет следующее: «И привел их к Адаму». Эти слова показывают мудрость Адама.... Не невозможно человеку изобрести несколько имен и запомнить их. Это превосходит силу человеческой природы и трудно для человека распознать в один час тысячи имен и не дать последнему названному имя первого... Это дело Божие и если его сделал человек, он получил это от Бога».⁹ Ибо, как пишет свт. Амвросий Медиоланский «Бог дал тебе силу для того, чтобы распознать здравой логикой все виды всех и каждого, для того чтобы можно было сделать суждение о всех. Бог призвал их к твоему вниманию, чтобы ты мог понять что твой ум превосходит всех их».¹⁰

Каким языком пользовался Адам, давая имена животным? Откуда этот язык произошел? Митрополит Филарет Московский говорит: «Первоначальный языкъ существовалъ прежде сотворенія жены, не требуя многаго времени и труда для своего составленія и образованія, подобно какъ дарованія языковъ въ Апостолахъ. Человекъ получилъ оный вместе съ бытіемъ; можетъ быть, усовершилъ его знаніе беседою Творца посредствомъ чувственныхъ звуковъ, и дополнилъ отъ себя по внушенію же отъ Бога, предепределившаго человека для общежитія».

«Намереніе обозрѣнія и нареченія объясняетъ св. Златоустъ, когда говорить, что *Богъ сделалъ сіе для показанія намъ премудрости Адама, и въ знаменіе владычества его*. Дабы представить нареченіе именъ действіемъ премудрости, должно предположить, что Адамъ предварительно имѣлъ знаніе общихъ свойствъ и законовъ существъ, и, применяя къ сему общему знанію то, что находилъ опытомъ или ближайшимъ разсматриваніемъ въ особенныхъ видахъ тварей, давалъ имъ имена, изображающія естество ихъ. Таковыя имена доселе сохраняются преимущественно въ языке еврейскомъ».¹¹

⁹ Преп. Ефрем Сирийский, *Толкование на книгу Бытия*, 2. Цит. по: иеромонах Серафим (Роуз), *Genesis, Creation and Early Man*, Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood, 2000, p. 177.

¹⁰ Свт. Амвросий Медиоланский, *О Рае*, 11; Rose, там же, p. 180.

¹¹ Митрополит Филарет, *Записки, руководствующія къ основательному разуменію Книги Бытія*, Москва, 1867 г., С. 47.

И опять: «Навел Господь на человека крепкий сон; и когда он уснул, взял оно из ребр его и закрыл то место плотию и создал Господь Бог из ребра взятого у человека жену и сказал человек: «Вот это кость от костей моих, и плоть от плоти моей, она будет называться женой ибо взята от мужа» (2,23) Преп. Ефрем говорит об этом так: «Как в тот день, когда все звери получили от Адама имена по роду своему, так также та кость сделанная женщиной он не назвал ее собственным именем Ева, но именем жена, имя которое принадлежит всему женскому роду».¹² Другими словами имя «жена» не просто денотат. Это имя выражает собою *знание*.

Что это было за знание? То, что Ева была сотворена от Адама. И это знание выражалось в ее имени; ибо в еврейском слово: «иша» (женщина) происходит от слово «иш» (мужчина).¹³ Адаму было открыто, как можно увидеть из нижеприведенных стихов, что от слияния мужчины и женщины произойдет целая человеческая раса. Это Богом данное знание было не только для настоящего, но и для будущего. Оно было пророческое.

Эти знания и данные имена, очевидно являются *человеческими*, ибо Бог «привел их к Адаму» чтобы посмотреть как он их назовет. В тоже время вдохновение этого знания исходит от Бога, поскольку оно «превосходит силу человеческого естества», по словам преп. Ефрема Сирина. Поэтому акт наречения правильными именами, классификация и знания тварных существ – есть взаимное действие Бога и человека.

В результате возникает интересный вопрос: почему получив знания о тварных животных, которые были ниже или равны ему, Адаму не дано было знать имя Того, Который выше его, сотворил его – имя своего Творца? Конечно, тот факт, что не написано, что Адам дал имя Богу в раю, не значит что такого не происходило. И как мы увидим дальше, есть все основания верить, что Адам знал имя Бога. Тем не менее, опущение того факта, что Адам нарек именем Бога, довольно значительное. Его значение заключается в том *что в то время, как рациональное знание, наречение именами и классификация тварей, было возможно для человека, хотя только с помощью Бога, такое знание невозможно по отношению к Самому Творцу, Чье безграничное бытие превосходит все человеческие знания.*

Однако, этим нельзя сказать, что никаких познаний о Боге вообще не существует. Адам действительно знал Бога в раю; он был еще без греха и говорил с Ним открыто, и если бы он оставался в повиновении пред Ним, он бы превзошел в своих познаниях еще выше, в тех познаниях которые возникают во время *созерцания* Бога. Такое знание чрез

¹² Преп. Ефрем Сирий, *Толкование на книгу Бытия*, 2; Роуз, там же, С. 187.

¹³ Митрополит Филарет, там же, С. 48.

созерцания, по свт. Григорию Богослову, было в плоде древа познания и зла. И поэтому вкушение плода с этого древа было запрещено на данном этапе духовного развития Адама. Ибо «созерцание...безопасно только для тех, которые уже достигли зрелости привычки, но не хорошо для тех, которые еще несколько просты и жадны к ним. Также как твердая пища не полезна для тех, кто еще нежен и нуждается в молоке»¹⁴

Созерцание или знание добра и зла может быть безопасно только для тех, кто уже достиг духовной зрелости т.-е. для тех, которые своей свободной волей избрали и укрепились в добре и отвергли зло. Награда за такое твердое стояние и упражнение в добре, есть созерцание Самой Доброты и попрание всех злых козней диавола. Однако, тех кто пытается узреть Бога без достаточного опыта утверждения в добре, попадают в духовную прелесть и псевдознание о Боге. Поскольку их настоящими побуждениями не было получение знаний ради Самого Бога, но «быть как боги» для их собственной пользы - другими словами не из за любви к Богу, а из себялюбия - получают они заслуженную награду за их злые дела, которой является порабощение лукавому. Это первобытное зло действует, во-первых, через практику колдовства, которая старается манипулировать именем Бога для их собственных, безбожных целей, и во-вторых, через *ереси*, которые приводят к ложному, богохульному пониманию о Боге.

Древо познания было Богом данным инструментом для проверки человека: если бы он послушался Бога, тогда плоды этого древа давали бы ему все увеличивающиеся познания о Боге, наслаждение добром через созерцание. Но, с другой стороны, если бы он был непослушным, тогда древо послужило бы ему знанием и опытом зла. Поэтому, в зависимости от исполнения и не исполнения человеком Божиего веления, это древо было, действительно, деревом познания и добра и зла.

Человек не послушался заповеди Божией и посему древо, с которого если бы он взял плод своевременно, оказалось бы для него познанием добра и настоящего знания о Боге в созерцании, на самом деле оно стало познанием зла, в смысле духовного обмана, греха и смерти.

Однако, какие-то слабые проблески настоящего, истинного знания о Боге и творении остались. Мы видим это во втором имени, которым Адам нарек свою жену после грехопадения - «Ева» - это означает «жизнь», «потому что она является матерью всех живущих» (3,20). На первый взгляд мы видим несоответствие в именах, поскольку было бы более правильно назвать ее «смертью», так как она мать всех смертных. Но Митр. Филарет Московский видит в этих словах пророческое значение: «жена именуется жизнью по разуму обетования, данного

¹⁴ Свт. Григорий Богослов, *Второе Слово о Пасхе*, 8; Роуз, там же, С. 173.

Богомъ о ея семени, и сделался матерью всехъ живущихъ, яко мать втораго Адама, который есть духъ животворящій (1 Кор. 15.45)».¹⁵

Заключение: 1. Первымъ актомъ первожданнаго человека было наречение животныхъ именами. Этимъ онъ показывалъ свое знание ихъ естества. Актъ наречения правильными именами, классификация и знания тварныхъ существъ – есть взаимное действие Бога и человека.

¹⁵ Митрополитъ Филаретъ, там же, С. 71.

2. Именуемое и Неименуемое

Во время Эноса, внука Адама, как мы читаем в еврейском тексте книги Бытия, «началось призывание имени Иеговы» (4,26). Об этом также говорит митр. Филарет Московский: «Во время Эноса, съ умноженіемъ благочестиваго племени, установлено общественное и открытое Богослуженіе, коего действия совершались прежде каждымъ семействомъ и лицемъ частно и безъ соглашенія съ другими».¹⁶ В богослужении Православной Церкви поется: «Устами и языком и сердцем, Энос чудесный призывает Богомудрого Владыку всех и Бога надеявшагося в духе: и богоугодно пожил на земле, принял славу»¹⁷

Это толкование подтверждается Архиепископом Феофаном Полтавским в его фундаментальной работе *Тетрограмма*¹⁸, об имени Бога в Ветхом Завете, а также в трудах отца Серафима Роуз.¹⁹ Архиеп. Феофан излагает гипотезу о том, что имя «Бог» не был впервые открыто Моисею на горе Хориве, а было известно Божиим людям еще раньше под именем «Иегова», по крайней мере во времена Эноса, а возможно и еще раньше в раю. Архиеп. Феофан подробно отстаивая это толкование, делает заключение, что «Иегова» «имя Бога живаго и проявляющаго Свою жизнь въ откровеніи», оно «весьма вероятно современно существованію откровенія и, следовательно, существуетъ съ самаго начала человеческой исторіи. Возникло оно, по нашему мненію, вероятно еще во время жизни первыхъ людей въ раю. Какъ известно, здесь человекомъ даны были имена животнымъ и, конечно, всемъ предметамъ видимаго міра. Не можетъ быть, чтобы Существо, съ которымъ онъ наиболее находился въ общеніи, осталось у него безъ имени. А изъ возможныхъ и известныхъ изъ откровенія именъ божественныхъ имя «Сый» для этой цели было как нельзя более подходящимъ. Превысший всякой сущности и человеческого примышленія, благій и все превосходящій добротою Создатель міра сотворилъ человека по образу Своему и внедрилъ такимъ образомъ въ самыя основанія духовной человеческой природы мысль и веденіе о собственной Своей вечности, чрезъ это самое сделалъ его, по выраженію св. Афанасія Великаго, созерцателемъ и знателемъ Сущаго, чтобы человекъ, беседуя с Богомъ, жилъ блаженно и бессмертною жизнью. Изъ этого созерцанія Бога светлымъ, не омраченнымъ греховною нечистотою, разумомъ первозданного человека, можно думать, и возникло настоящее имя. Но и после паденія, когда союзъ человека с Богомъ расторгся и созерцаніе Бога умомъ прекратилось, имя это продолжало сохранить для человека полное значеніе, хотя и

¹⁶ Митрополит Филарет, *там же*, С. 100.

¹⁷ Неделя свв. Праотец, Утренняя, канон, Ирмос, Оде 3, тропар.

¹⁸ Архимандрит Феофан (Быстров), *Тетрограмма, или Ветхозаветное Божественное Имя*, СПб, 1905 г., С. 159.

¹⁹ Роуз, *там же*, СС. 233-234.

изменилось въ своемъ религиозно-историческомъ содержаніи сообразно съ ходомъ всего сотеріологическаго откровенія вообще. Само собою понятно, что, когда имени «Сый» приписывается такая глубокая древность, то имеется въ виду не внешняя звуковая оболочка имени, древность которой, конечно, не может простираться далее древности языка, ее создавшаго, но самая идея живаго Бога, въ известный историческій момент нашедшая себе воплощеніе въ тетраграмме. При такомъ воззрѣніи идея Бога «Сущаго» самымъ теснымъ образомъ связывается со всемъ ветхозаветнымъ откровеніемъ и представляется отражающей на себе все судьбы этого откровенія».²⁰

«И сказал Моисей Богу: вотъ, я приду къ сынамъ Израилевымъ и скажу имъ: Богъ отцовъ вашихъ послалъ меня къ вамъ. А они скажутъ мне: какъ Ему имя? Что сказать мне имъ? Богъ сказалъ Моисею: Я есмь Сущій. И сказал: такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Сущій (Иегова) послалъ меня къ вамъ. И сказалъ еще Богъ Моисею: такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Господь, Богъ отцовъ вашихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Иакова послалъ меня къ вамъ. Вотъ имя Мое навеки, и памятованіе о Мнѣ изъ рода въ родъ» (Исход 3.13-15).

Моисей беспокоился, что сыны Израилевы не поверятъ ему, что онъ былъ посланъ истиннымъ Богомъ, поэтому ему Богъ далъ, такъ сказать, «пароль». Это имя Которое Онъ впервые открылъ Адаму, и Которое употреблялось въ Богослуженіяхъ со временъ Эноса. Израильтяне не должны были сомневаться, что это былъ истинный Иегова, Который послалъ его, Тотъ Самый Богъ, Который являлся Аврааму, Исааку и Иакову – Богъ ихъ отцовъ.

Но Богъ сделалъ более, чемъ только назвалъ Себя общеизвестнымъ именемъ. Въ этотъ критическій моментъ истории человечества и его богоизбраннаго народа, Онъ открылъ имъ настоящее, внутреннее и истинное значеніе этого имени. Филон Александрийскій, суммируя это значеніе въ двухъ урокахъ, говоритъ следующее: «Первое, скажи имъ, что Я есмь Сущій, для того, чтобы они могли распознать разницу того, что есть, и что не есть, а также и следующий урокъ: вообще никакое имя не можетъ правильно применено къ Тому, кому единственному принадлежитъ существованіе».²¹

Свт. Григорій Нисскій, расширяя первый урокъ, говоритъ следующее: «Ничего изъ техъ вещей, которые определяются чувствами, познаниями и созерцаніемъ въ нашемъ пониманіи, по-настоящему они не существуютъ, но Трансцендентное Существо и Причина Вселенной отъ Которой все зависитъ, единственно что существуетъ. Ибо если даже съ пониманіемъ смотреть на другія существующія вещи, разумъ не видитъ абсолютно ни въ одномъ изъ нихъ самодостатка, при которомъ они могли бы существовать безъ

²⁰ Архимандритъ Феофанъ (Быстровъ), *Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное Имя*, СПб, 1905 г., СС. 166-167.

²¹ Филонъ, *Житіе Моисея*, 1.14.75.

участия истинного Существа. С другой стороны, то, что всегда одинаково, не уменьшается, и не увеличивается, не подлежит никаким переменам к лучшему или к худшему (так как оно отдалено от худшего и лучшего не имеется), не испытывающее нужды ни в чем, единственно желанное, участвующее во всем и не уменьшающееся от этого - вот это настоящее, истинное Существо. И постижение этого есть знание истины»²²

Итак Бог есть истинно Суший, абсолютная Бытие, превосходящий все и независимый от других существ и ипостасей. Это понятие о Боге резко отличается от языческого понимания, о котором Архиеп. Феофан пишет: «божество или пантеистически сливается с миром и, лишенное сознательной разумной самоопределяемости, или если представляется лично, то самая личность берется антропоморфно и антропопатически, со всеми чертами человеческой ограниченности и греховности)».²³

Но, и этот второй урок, который может быть извлечен из определения имени – *такое Существо не может быть названо*. Так как дать имя – если только это имя не есть более чем простой ярлык, если оно не только указывает на что-то, но и обозначает что-то, - это значит, оно определяет нечто в других словах: X есть Y. Но это невозможно у Бога. Бог определяется только по отношению к Самому Себе: X есть X. Отсюда формула: 'ehyeh šer 'ehyeh', которой наилучший перевод с еврейского является: «Я есмь Суший».²⁴ Другими словами получается *тавтология*, которая, как и всякая тавтология, ничего нам не говорит о названном предмете. Однако, вот эта самая пустота и отрицание в определении, говорит нам что-то важное о Боге; а именно, что Он не может быть познан чрез названия, определения и умозрительные объяснения. Ибо Он – просто *существование, жизнь*, а жизнь в экзистенциальном смысле можно только прожить, а не понимать или анализировать. Вот почему древо жизни было посажено в середине рая, и почему Адаму и Еве доступ к этому древу был запрещен, после того, как они вкусили плоды древа знания. Те, которые думают, что они могут знать Бога посредством названий и анализа никогда не смогут познать Его, Каков Он Сам в Себе, в Его Существом, т.е. как несказанная и неопишуемая *жизнь*. Поэтому мир отвлеченных существований, который нам открывает логика и рассуждение, несоизмерим с миром конкретных существований, среди которых Бог до и выше всего. И если Он так же существо (ибо, как пишет преп. Иоанн Дамаскин: «Он назван и Существующим и Существом»²⁵), это существо не может быть нами познано. Поэтому Он не *нечто*, Он просто – *есть*.

²² Свт. Григорий Нисский, *Житие Моисея*, II.24-25.

²³ Архимандрит Феофан, *там же*, С. 63.

²⁴ См. Alan Cole, *Exodus*, London: Inter-Varsity Press, 1973, pp. 69-70.

²⁵ Преп. Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, I, 12.

Прежде чем закончить с предметом тетраграммы, рассмотрим следующие вопросы: какая разница между значениями имени Божиего «Иегова» и другого немаловажного имени Бога в Ветхом Завете «Элогим»? Эти два имени часто чередуются в первых книгах Библии, но в более поздних книгах имя «Иегова» преобладает. Современные критики склонны усматривать в этой разнице доказательство того, что авторами первых книг были различные писатели. Однако, архимандрит Феофан предоставляет нам более правдивое объяснение, которое ближе всего к духу веры. Подробно изучая многие места Писания, он говорит, что «Элогим» выражает идею космического, трансцендентного «Бога природы», доставляющего и поддерживающего все, что существует, включая и человечество, а имя «Иегова» заключает идею «Бога Откровения» и «Бога благодати», что было дано не всем людям, а только Его избранному народу, с целью его спасения (поэтому, открытие этого имени произошло незадолго до исхода, когда Бог *спас* Свой народ от египетского рабства). Итак, пишет Арх. Феофан, «въ свете целостнаго библейскаго міровозрѣнія имена божественныя Jahveh и Elohim обозначаютъ две особыя сферы Божественнаго міроуправленія – regnum gratiae и regnum naturae. Исторически познание Бога в качестве Владыки природы, какъ доступное для всякаго человека, не утратившаго живое чувство Бога, безспорно, характеризуетъ Богопознание уже самыхъ первыхъ временъ патриархальнаго періода. Между темъ познание Бога въ свойствахъ Бога благодати, по ясному свидѣтельству Исх. VI.3, начало лишь съ наступи синайскаго періода, въ частности, съ выходомъ евреевъ изъ Египта».²⁶

Если в начале не было различий между природой и благодатью, а также никакой разницы между значениями: «Элогим» и «Иегова», так как царство природы и царство благодати были одинаковыми, то после грехопадения и разделения между природой и благодатью эта разница стала важна. И с каждым заветом между Богом и Его избранным народом; - вначале с Ноем, потом с Авраамом, а затем и с Моисеем, - эта разница обострялась. Но если коннотации этих двух имен были разными, то основной их денотат всегда оставался одинаковым. Бог природы был тот же Самый Бог, что Бог благодати. Однако, к концу ветхозаветного периода, как поясняет Архиеп. Феофан, эта разница было подвергнута порче националистическим сознанием среди евреев, которые были склоны видеть Иеговы, как Бога исключительно только для евреев, в строго этническом смысле. Поэтому, позднее пророки стали употреблять термин: «Господь Саваоф» и «Бог Сил», подтверждая этим, что Иегова есть действительно Бог избранного народа, но Он также Бог небесных сил, всего того, что под небесами, поэтому и всего человечества, как евреев, так и язычников. И так, как Архиеп. Феофан пишет: «На первыхъ страницахъ Библии тетраграмма имеетъ самое

²⁶ Архимандрит Феофан, *там же*, С. 73.

широкое значеніе, означает Бога Откровенія вообще въ отличіе отъ чисто космическаго Его промышленія надъ остальнымъ міромъ. Затемъ она суживается до строго теократичевкаго имени и, наконецъ, вновь расширяется чертами всемірности и премірности».²⁷

Все было готово для пришествія в мир Самого Иеговы, Который действительно стал Спасителем не только евреев, но и язычников, воистинну Спаситель вселенной.

Заключение: 2. По Существу Бог не может именоваться, Он не познаваем. Ибо Он просто есть. Поэтому, Его Существо может быть названо, или определено только посредством тавтологии – «Я есмь то, что Я есмь», или «Я есмь Суццій».

²⁷ Архимандрит Феофан, там же, С. 214.

3. Имена, Энергии и Ипостасии

И все-таки, хотя Бог не может именоваться по Своему естеству, Он именуется и описывается в Священном Писании. Каким образом? Преп. Иоанн Дамаскин объясняет: «Божество, будучи непостижимо, также несомненно безымянно. Поэтому, поскольку мы не знаем Его существа, мы не можем искать имя для Его естества. Ибо имена объясняют реальные вещи. Но Бог, будучи добром, произвел нас из небытия в бытие, для того, чтобы мы могли разделить с Ним доброту Его, и Который дал нам способность знания, не только не сообщил нам о Своем существе, но и даже не дал нам возможности познать Его существо. Потому что невозможно природе полностью постичь сверх-естественное. Более того, если есть знание о вещах существующих, то какое может быть знание о сверх-сущем? По Своей неизреченной доброте, Ему было угодно именоваться именами, которые мы могли бы понять, для того, чтобы мы не были совершенно отрезаны от знания о Нем, и имели хотя бы смутное понятие о Нем посредством Его имени. Хотя Он не постижим, Он не может быть наречен именем, но так как Он смысл всего, то в Нем заключаются все причины и основания всего того, что существует. Он принимает имена всех вещей, даже противоположных между собою, как например: света и тьмы, воды и огня, дабы мы знали, что Он по сущности не то, а пресуществен и неименуем. Но поскольку Он есть причина всего, Он принимает имена всех этих действий».²⁸

«Итак, - пишет свт. Василий Великий, - Богодухновенное Писание по необходимости употребляет многие имена и речения для частного и притом загадочного (т.е. неясного) изображения славы Божией».²⁹

Свт. Григорий Богослов пишет: «Божество неименуемое: К изображению Бога заимствуя некоторые черты из того, что окрест Бога, составляем мы какое-то неясное и слабое, по частям собранное из того и другого представление, и лучший у нас богослов это не тот, кто все нашел, но тот, чье представление обширнее и кто образовал более полное подобие, или оттенок истины».³⁰

«Мы, - пишет свт. Григорий Нисский, - следуя внушениям Писания, дознали, что Существо Божие неименуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя (Божие) – познано ли оно по человеческой сущности (т.е.

²⁸ Преп. Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, I, 12.

²⁹ Свт. Василий Великий, «О Вере», *Творения*, ч. V, С. 29; цит. по: схимонах Епифаний (Чернов), *Против Илариона*.

³⁰ Свт. Григорий Богослов, *Четвертое Богословское Слово*.

природе) или предано Писанием, - есть истолкование чего-либо о Божием Существом, но не заключает в себе значения Самого Существа».³¹

В поисках большей ясности, мы можем задать вопрос: если Бог не может иметь имени, тогда могут ли те имена, которые мы Ему даем, сказать о Нем что-либо? А если они ничего не говорят нам о Его Существом, тогда, что же они объясняют нам в точности? А если они ничего не объясняют вообще о Его Существом, тогда может быть они вообще ничего не говорят нам о Боге?

Ответы на эти вопросы могут быть найдены в различии между Существом и Энергией Божиими, учение о Которых подробно излагал свт. Григорий Палама в 14 веке. А еще раньше об этом было ясно изложено св. Василием Великим: «Мы утверждаем, что познаем Бога нашего *по действиям*, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его до нас нисходят, Сущность Его остается неприступной».³² Энергии Божии «нисходят до нас», т.-е. это как бы Сам Бог исходит из Самого Себя, нисходя в область сотворенной Им природы. Мы можем сравнить Божественную Энергию с солнечным лучем, а Сущность Его с самим солнцем. Поэтому Бог, как Он есть Сам по Себе, в Своем Существом – непознаваем и неименуем, но Бог, исходя из Самого Себя открывается нам в Своих Энергиях, а это есть познаваемое и именуемое.

Это критически важное отличие в имябожническом споре, потому что имябожники, исходя из факта, что Энергии Божии именуемы, пытаются приходить к ложному заключению, что имена Божии *суть* Энергии Божии, и поэтому *суть* Бог. Главную поддержку этого аргумента они находят в авторитетном труде св. Дионисия Ареопагита: *Божественные Имена*, где он действительно называет Энергии Божии именами Божиими.

Однако, как мы увидели, святые Отцы пишут об именах Божиих, как об «изобретении человека», по словам свт. Григория Нисского, которые *объясняют*, по словам преп. Иоанна Дамаскина, или *обозначают* Энергии Божьим, но которые не могут быть идентифицированы с Ними. Ибо как может изобретенное человеком идентифицироваться с несотворенным Богом? Действительно, несотворенный Бог никак не может быть идентифицирован с именами, изобретенными людьми, Он лишь только отображается в этих именах, и каждое Его имя отображает одну из Его Энергий.

³¹ Свт. Григорий Нисский, «К Авлавию о том, что не три Бога», P.G. 45, 121B, *Творения*, ч. IV, С. 119; цит. по: схимонах Епифаний (Чернов), *Против Илариона*.

³² Свт. Василий Великий, *Письмо к Амфилохию*, P.G. 32, col. 869.

Это особенно ясно видно из слов друга св. Василия, св. Амфилохия Иконийского: «Возлюбленные, что Христос не перенес ради нас? Мы не можем перечислить всех Его имен, но я попытаюсь сообщить некоторые из них: Дверь, Путь, Овца, Пастух, Червь, Камень, Жемчуг, Цветок, Ангел, Человек, Бог, Свет, Фонтан и Солнце Правды. Хотя Он имеет много имен – Христос один, и хотя Он имеет много имен – Сын Один, неподвергаясь никаким изменениям и переменам, ибо Его Божество непреложно; но Он приспособляется к каждому по Своим Энергиям. Соответственно, Он дает особое имя каждой Своей Энергией. Теперь, возлюбленные, посмотрим: сможем ли мы описать Энергии по всем этим именам?»³³

Даже св. Дионисий применяет слово «имя» в обыкновенном, «человеческом» смысле, как это можно увидеть из следующей цитаты: «Многоименен же Он потому, что при этом Его представляют говорящим: «Я есмь Тот, Который есмь, Я есть Жизнь, Свет, Бог, Истина», и когда мудрецы в Боге, хвалят Самого Бога, Творца всего, многими именами *взятых от сотворенных вещей*, таких как: Доброта, Красота, Мудрость, Любовь...»³⁴ И преп. Максим Исповедник, комментируя слова св. Дионисия, пишет: «Заметь, что имя «Бог» показывает не сущность и не то, что Такое Бог, но некое благодеяние по отношению к нам; и что *наименования для Бога мы создаем из даров Божиих, которым оказываемся сопричастны*».³⁵ Опять, свт. Григорий Палама, богослов *par excellence* по Энергиям Божиим, пишет: «Бог всецело присутствует в каждой из боголепных энергий, по каждой из них мы именуем Его».³⁶

Итак, из всего вышесказанного мы можем заключить, что «consensus patrum» под именами Бога подразумевал, что они *обозначают* Его Энергии, что они *описуют* Энергии, но что они не *суть* Энергии (в большинстве случаев), а сами являются творениями человека. Почему лишь «в большинстве случаев»? Да потому что в некоторых случаях имя Божие не обозначает Его Энергии, а какое-то Божественное *Лицо* или *Ипостась*. Наряду с этими *Ипостасными* именами Бога, мы должны включить важнейшее имя «Иисус».

Что касается слова «Бог», оно иногда обозначает Божественные Энергии, иногда (по некоторым «экономным» соображениям) Его безымянное Существо, и очень часто Одну или Другую Ипостась Св.

³³ Свт. Амфилохий, *О новопросвещенных, или О Пасхе Спасителя нашего Иисуса Христа*, 5; *Amphilochii Iconiensis Opera*, ed. C. Datema (Corpus Christianorum Series Graeca [Turnhout: Brepols, 1978]), vol. III, pp. 155-162; цит. по: *Orthodox Tradition*, vol. XIX, no. 1, 2002, p. 4.

³⁴ Свт. Дионисий Ареопагит, *Божественные Имена*, I, 6. Цит. по: Е. Холмогоров, «Заметки об имяслави».

³⁵ Преп. Максим Исповедник, *Схолия на Божественных Именах*, II. Цит. по: Холмогоров, *там же*.

³⁶ Свт. Григорий Палама, *Триады*, II, 7.

Троицы. Поэтому, имя «Бог» в «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 3, 16) это относится исключительно к Отцу. А в «Бог стал человеком» - исключительно к Сыну.

Имена Бога не могут принадлежать одновременно Энергиям и Ипостасям Бога, ибо все Энергии Бога принадлежат всем Трем Ипостасям, и не имеют Свои Ипостаси. Как пишет свт. Григорий Палама: «Она (Энергия) ипостазирована не потому, что имеет Свою ипостась, но поскольку Дух сообщает Ее ипостаси другого...»³⁷. Также, некоторые действия Бога могут быть приписаны только к одной из этих Ипостасей, как например: Воплощения Сына и Сошествие Св. Духа в день Пятидесятницы.

Заключения: 3. Хотя Бог неименуем в Своей Сущности, Он именуется по Своим Энергиям, которые являются Божими действиями, или, по словам одного из Св. Отцов, «движениями Сущности». Имена, данные Богу, иногда принадлежат к Его нетварным Энергиям, а иногда к Его Божественным Ипостасям.

³⁷ Свт. Григорий Палама, *Триады*, III, 1, 9.

4. Имя Иисус

На определенном отрезке исторического времени и в конкретном географически обозначаемом месте, Творец вселенной, Суший, Тот Самый Бог, Который говорил с Адамом в раю, и с Моисеем из нестораемой купины, с судьями и царями и пророками Израиля - стал человеком. Став человеком, Он приобрел новое имя «Иисус». «По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус, нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве» (Лк. 2.21, 1.31).

Некоторые утверждают, что слово «Иисус» стало именем человеческого естества Иисуса Христа. Но это ошибочное мнение, которое граничит с ересью несторианской. «Иисус» есть имя не человеческого естества во Христе, а Его *Богочеловеческой Ипостаси*. Потому, как пишет преп. Иоанн Дамаскин: «В слове Христос мы понимаем имя Ипостаси, не в смысле какой-то одной, а двух естеств обозначающих существования». В том, что после Вочеловечения «естества соединились Ипостасно, у них теперь единая, сложная Ипостась» (μὴν ὑλοστασίῃ συνθετοῦ).³⁸

Имя «Иисус» в отличие от «Элогим» и «Иегова», это не исключительно *Божественное* имя; это не исключительно имя Сына Божьего. Прежде чем имя «Иисус» было дано Богу, оно принадлежало, например, Иисусу, сыну Навина. Тот факт, что Иисус, сын Навина, и Иисус, Сын Божий, имеют одинаковые имена, не простая случайность. «Иисус» означает «Спаситель» и оба были спасителями своего народа, хотя и разными путями, на различных уровнях глубины, с разным предназначением. Иисус, сын Навина был спасителем своего народа израильтян, в том смысле, что он победил их врагов и ввел их в Обетованную Землю, под названием Ханаан. Иисус Сын Божий был и есть Спаситель Своего народа в более широком смысле этого слова: Он победил врага рода человеческого – дьявола, и открыл нам доступ в Обетованную Землю – в Царство Небесное.

До Воплощения Сына Божия имя «Иисус» было обыкновенным именем в том смысле, что оно было обыкновенным, человеческим изобретением, принадлежащее к обыкновенному человеческому лицу. Разные люди могли иметь и имели то же самое имя «Иисус», и эти люди могли, конечно, заменить это имя другим именем. Поэтому имя «Иисус» в принципе не отличалось от других человеческих имен, как например: Петр и Павел.

³⁸ Преп. Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, III, 3.

Свт. Григорий Нисский подчеркивает человеческое происхождение этих имен, когда пишет, что ап. Петр мог изменить свое имя и стать Кифой, не прекращая быть Петром, и, что «Петр и Павел получили имена от людей и отсюда следует, что в их случае можно изменить именованья... Что, из существующего, не получило имя от человека?»³⁹

Однако, после Воплощения благодать Божия покоится на имени Иисусове, и «Иисус» останется славным и достопоклоняемым именем Сына Божия во веки веков.

Как выразился Святейший Синод в своем Послании об имябожии 18 мая 1913 года: «Имя Божие свято, и достопоклоняемо, и вожделенно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозделенного и святейшего Существа - Бога, Источника всяких благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу».⁴⁰

Заключение: 4. «Иисус» это имя сложной Богочеловеческой Ипостаси Сына Божия. Оно тварное, и до Воплощения Сына Божия оно было именем не Бога, а тварных людей. Но после Воплощения оно стало святым и достопоклоняемым и связано вовеки с Самим Господом нашим Иисусом Христом.

³⁹ Свт. Григорий Нисский, *Против Евномия*, VII, 4.

⁴⁰ «О лжеучении имябожников», *Церковные Ведомости*, № 20, 1913 г.

ЧАСТЬ II: АРГУМЕНТЫ ВЕДУЩИХ ИМЯБОЖНИКОВ

А теперь мы перейдем к более подробному рассмотрению аргументов ведущих имябожников.

5. Имябожие и Евномианство

Имена парадоксальны, поскольку они, с одной стороны представляют собой нечто незначительное, ничтожное, а с другой стороны – являются большой силой, почти что такой же, как их носители. В *Фаусте* Гете Мефистофель говорит:

*Счастье, сердце, любовь, Бог –
Нет имени для них, но только чувство.
А имена – лишь звук, лишь дым,
Затемняющий сияние неба.*

Такое романтическое видение вещей, конечно, неверно: имена, как и иконы, могут скорее открывать сияние небес, чем затемнить его. Иконы, по словам преп. Стефана Юного, «это двери в небо», двери, которые открывают путь к небесам, а не закрывают его; и то же самое может быть сказано об именах Бога и Его святых. Как заметил Архиепископ Никон (Рождественский) в своем докладе Российскому Св. Синоду об имябожии: если даже имена не более чем тени своих носителей, такая «тень» может творить чудеса.⁴¹

Как тень не является частью тела, которое ее отбрасывает, или зеркало частью человека, который отражается в нем, так в повседневном (обычном) языке имя не является частью того, что он именуется. Этот здравый смысл подтверждается Святыми Отцами. Например, свт. Григорий Нисский, в его споре с Евномием, который отстаивал идею отождествления имен с их предметами, пишет: «Иное предмет, по своей природе подлежащий названию, и иное – название, обозначающее предмет».⁴²

Иногда спорят о том, что это может быть и так по отношению к предметам и людям, но не по отношению к Богу, так как Бог есть вечный и неизменный, а следовательно, все, связанное с Ним, включая имена – вечно, неизменно и нераздельно в Нем. Однако, свт. Григорий Нисский в вышеуказанной цитате говорил именно о Божественных именах...

⁴¹ Арх. Никон, «Великое искушение около святейшего имени Божия», *Церковные ведомости*, № 20, 1913г., СС. 853-869.

⁴² Свт. Григорий Нисский, *Против Евномия*, Москва, 1864г., 12, С. 373.

Во всяком случае, важно отметить, что имябожники обычно *не* делают разницы между божественными и обыкновенными именами, а наоборот, настаивают на *универсальности* идентификации имен и вещей, которые они собой обозначают. Так о. Иларион пишет: «Может ли быть что-либо без имени? Имя выражает самую сущность предмета и неотделимо от него».⁴³ И опять: «Имя выражая сущность предмета не может быть отнятым от него с отнятием имени, предмет теряет свое значение, это можно видеть то же в простых вещах, например стакан... Назовите его другим именем, он уже не будет стаканом (!). Видите ли как имя лежит в самой сущности предмета и сливается во едино с ним и отделить его невозможно без того, чтобы не изменилось понятие о предмете... Отделите плоть от Сына Божия, Он уже не будет Богочеловеком, отделите имя Иисус от Него, и изменится наше понятие, какое мы соединяем с Ним с сим Его именем. Если плоть Христова, бывшая до воскресения как бы то ни было видимою, осязаемою, разделяет славу Божественного естества и приемлется едино с Богом, ради проникновения естества, то уже не остается никакого сомнения, что имя Его Иисус, как духовное невидимое, но познаваемое только умопредставлением, и по своей невестественности ближе к Богу, должно в нашем понятии, как бы еще более, чем плоть почитаться за едино с Богом.»⁴⁴

Утверждение, что такой предмет как стекло, если изменить его название, перестает быть стеклом - абсурдно. Однако, это абсурдное утверждение отстаивается современными имябожниками. Так Иеромонах Григорий (Лурье) из Санкт-Петербурга, в полуофициальной беседе с автором этой статьи, пишет: «Стакан, если у него отнять имя «стакан», действительно перестанет быть *стаканом*, превратившись в *цилиндрический (или какой-то еще формы) стеклянный (или сделанный из какого-то другого материала) сосуд, обычно употребляемый для того, чтобы наполнять его жидкостью или каким-то сыпучим телом*. Говорить о нем как о «стакане» Вы больше не сможете. То же касается и любых других имеющих наименование предметов — при отсутствии имени их определенность уничтожается и мы оказываемся вынуждены описывать их как совокупности других предметов, разделяя их ипостасную целостность по различным свойствам разных природ (например, говорить о стакане как о совокупности «стеклянности», «цилиндричности», «употребления для жидкостей» и, так сказать «сосудности»). Тем самым, простая природа стакана как бы уничтожается, а любой существующий стакан превращается в сложную ипостась поименованных выше природ».⁴⁵

⁴³ На Горах Кавказа, предисловие.

⁴⁴ На Горах Кавказа, С. 889.

⁴⁵ Диалог об имяславии между о. Григорием (Лурье) и Владимиром Моссом, 2б, <http://imiaslav.narod.ru/sovr/sovr.htm>.

Но по сущности языка, различные слова или имена могут относиться к одному и тому же предмету, и при перемене названия, предмет ни изменяется, ни уничтожается.

О. Григорий продолжает: «Ни одна природа не созерцается сама по себе (как о том учат отцы, — более всего — преп. Иоанн Дамаскин), но созерцается в ипостасях (причем святой отец указывает на ипостаси именно через имя, см. напр. *Диалектику*, гл. 44: «природа людей не созерцается в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в прочих человеческих ипостасях»), либо в своей собственной — как человечество в человеческой ипостаси Петра, либо в другой — как человечество в ипостаси воплощенного Сына Божия. Но и в том и в другом случае, ипостаси, в которой созерцается природа, принадлежит определенное имя, указывающее именно на эту ипостась «этот стакан» (то есть именно тот стакан, который мы имеем в виду), «Петр» (то есть определенный Петр). Если можно еще поставить чисто абстрактный вопрос о том, что делать с непоименованной ипостасью (хотя неизмененных ипостасей нет), то относительно людей и такая теоретическая спекуляция невозможна, поскольку нормальное существование человеческих ипостасей без имен оказывается просто невозможным.»⁴⁶

Где доказательства о том, что «просто невозможно», чтобы какая-либо личность не имела имени? Таких доказательств нет. Но так как какие-либо доказательства отсутствуют, мы имеем право оставаться неубежденными.

О. Григорий продолжает: «Характерно, что совершаемые в крещении и при постриге перемены имени воспринимается в церковном смысле как новое рождение, то есть как появление новой ипостаси, причем именно обретение нового имени является как бы знаменованием появления этой новой ипостаси».⁴⁷

Данный пример показывает, к какому опасному догматическому извращению истины может привести имябожническая ересь в других предметах веры. Что происходит при крещении? Человеческая природа очищается и перерождается водой и Святым Духом. Мы называем это новым рождением, но это не означает, что при крещении создается новая ипостась. Это означает, что человеческая *природа* одного и того же человека обновлена. Перемена имени безусловно означает обновление природы. Но не изменение личности или ипостаси.⁴⁸

О. Григорий продолжает: «Тем более понятно, что Лицо Господа не может у нас связываться ни с каким другим именем, нежели имя

⁴⁶ там же.

⁴⁷ там же.

⁴⁸ там же.

“Иисус”, даже помыслить себе перемену или отнятие этого имени кощунственно и невозможно, это означало бы упразднение всего Христианства, всего Евангелия, всего бытия Церкви в Ее учении и таинствах. Это с большой силой подчеркивается тем, что это имя было наречено Архангелом одновременно с зачатием Господа, и еще ранее Рождества, уже от зачатия составляло неотъемлемую принадлежность Его Богочеловеческой Ипостаси”.⁴⁹

Конечно, нельзя отрицать, что имя «Иисус» есть и никогда не перестанет быть именем Сына Божия, и всякий, знающий эту истину, но все же отрицающий ее, является лжецом и богохульником. Но, как мы указывали выше, имя «Иисус» может принадлежать другим лицам, кроме Сына Божия, и было время, еще до воплощения Христа, когда то же Самое Божественное Лицо, Которое мы теперь именуем «Иисус» так не называлось. Но не смотря на это, ветхозаветные святые знали Его и почитали Его, молились Ему, используя другое Его имя, как «Иегова».⁵⁰

Здесь важно понять различие между денотатом имени «Иисус», то-есть, Тем, Кому относится имя (Сыну Божию), и коннотацией имени, то-есть, его значением (Спасителю). Когда мы используем имя человека, мы естественно в первую очередь думаем о его денотате, о том, кому относится имя, и не более, и, следовательно, мы понимаем формулировку: «Сын Божий назван Иисусом» именно в этом смысле. Однако, эта формулировка *не* идентична формулировке: «Сын Божий есть Спаситель», ни формулировке: «Сын Божий назван Иисусом потому, что Он воистинну Спаситель мира». Имябожники хитро смешивают денотаты и коннотации имен для того, чтобы обвинить своих православных оппонентов в богохульстве.

Православные полностью принимают тот факт, что Иисус Христос справедливо и точно именуется «Иисус», поскольку Он воистинну является Спасителем мира. Это есть главная догма нашей веры, и отрицать ее действительно «означало бы упразднение всего Христианства, всего Евангелия, всего бытия Церкви в Ее учении и таинствах», как говорит о. Григорий. Но существует и совершенно другая истина, эта истина не столь фундаментальна и важна, в ней говорится, что имя Господа, по отношению к Его человеческому естеству, было «Иисус».

О. Григорий делает попытку оправдать свое и о. Илариона учения об именах очень странным различием понятий “слово” и “имя”. “Словом

⁴⁹ там же.

⁵⁰ Основное различие, между православными и Свидетелями Иеговы, заключается в том факте, что мы исповедуем, что Иегова, Которого святые Ветхого Завета почитали, есть Тот же Самый Иисус, Который принял человеческую плоть, с человеческим именем, что отрицается вышеупомянутыми еретиками.

“Иисус” может назвать какое угодно человеческое существо, и стать ему именем, но имя “Иисус” как принадлежность Лица Богочеловека принадлежит только Ему и никак не может стать принадлежностью какой-то другой ипостаси. Имя “Иисус” Иисуса Навина и имя “Иисус” Господа - это одинаковые слова, но разные имена, принадлежащие разным лицам”.⁵¹

Однако, в обычном языке имена *есть* слова. И в обычном языке “Иисус” относящееся к Сыну Божьему и “Иисус”, относящееся к сыну Навина *это одно и то же слово и одно и то же имя*. Кроме того, если бы они не являлись одним и тем же словом, и одним и тем же именем, очень важное соотношение между миссией Иисуса, сына Навина, как физического и политического спасителя ветхозаветного народа Божиего, и Миссией Иисуса Сына Божьего, как Спасителя новозаветного народа Божиего, было бы труднее понять.

В подтверждение всего этого, преп. Феодор Студит пишет: «*Многие носят имя Иисус, но один Спаситель всех – Иисус Христос*». ⁵²

Одно и то же имя может указывать на различных людей, в зависимости от намерения человека, их использующего, так же, как фонарь может указывать на различные предметы в темноте, в зависимости от того, в какую сторону он направлен. Разумеется, если фонарь осветит прекрасную картину, эффект будет иной, чем он если свет фонаря выхватит лишь мусорную корзину. Но в обоих случаях фонарь остается сам собой. И так же, хотя имя «Иисус» обретает безгранично большую глубину и силу, когда оно относится к Сыну Божьему, - по-настоящему Божественную глубину и силу - чем когда оно обращено к простому смертному, оно все же всегда остается все тем же именем.

Упорство, с которым о. Иларион и о. Григорий настаивают на идентичности имен и их носителей, показывает, что это является кардинальной аксиомой имябожнической ереси, и в ее первоначальной, и в ее современной, более изощренной форме.

Может быть не случайно, что это также кардинальная аксиома еретика четвертого века Евномия, который говорил: «*имя есть одно и то же с именуемым*” ⁵³, на основании которого он построил свое еретическое учение о познании Существа Божьего чрез некоторые имена, выражающие Его. О. Иларион явно близко подходит к евномиянской ереси, когда пишет: «*имя выражает самую сущность предмета и неотделимо от него*», ибо, если предметом этого вопроса

⁵¹ там же.

⁵² Преп. Феодор, *Творения*, СПб, 1907-08 гг., т. 2, С. 100.

⁵³ Свт. Григорий Нисский, *Против Евномия*, Москва, 1864г., 12, С. 329.

является Сам Бог, то тем самым он утверждает, что имя Божие выражает Его Существо.⁵⁴ Более поздние имябожники выражались осторожнее...

Это не единственное сходство между имябожием в его первоначальном развитии и ересью Евномия. Многие подозревали, что ранние имябожники верили в то, во что верил Евномий, а именно, в то, что Сущность Божия познается через божественные имена. Позже, однако, лидеры движения и, в особенности о. Антоний Булатович, объяснили, что когда говорили о Боге, подразумевалось не Божественное Существо, а Божественные Энергии.

Но недоразумения продолжали создаваться тем, что в исповедании веры имябожников Афонского Андреевского скита от 10-го января 1913г., ими использовалась фраза «Сам Бог». Так мы читаем: «Я, нижеподписавшийся, верую и исповедую, что Имя Божие и Имя Господа Иисуса Христа свято само по себе, неотделимо от Бога и есть Сам Бог». Присоединение слова «Сам» считалось Вселенским Патриархом Германом 5-м – еретическим, на основании того, что под этим подразумевалась идея Божественного Существа, и на основании этого, он проклял имяславское учение.⁵⁵

Также имябожников подозревали в том, что они отождествляли имена Бога с физическими звуками или буквами, которыми они произносились, или писались. Такой соблазн был похожим на соблазн суеверных староверов безпоповского толка, которые спорили с православными о том, что тот факт, что православные пишут «Иисус», а староверы пишут «Исус», означает, что на самом деле православные поклоняются другому Иисусу.⁵⁶ Более образованные имябожники не поддались такому заблуждению. Однако, Богословская Комиссия, созвана Вселенским Патриархом Иоакимом 3-м в сентябре 1912 г., обратила внимание на тенденцию к пантеизму среди имябожников, и строго осудила ее, так как эта тенденция спутывает границы между тварным и нетварным. Как мы увидим подробнее ниже, заключение греческих богословов подтверждается изучением и старых и новых имябожников...

⁵⁴ См. Схимонах Епифаний (Чернов), *Против Илариона*.

⁵⁵ См. Иеромонах Феофан (Арескин), «Очерк истории жизни и деятельности афонских имяславцев в России после афонского разгрома», http://imiaslav.narod.ru/istoire/xronik_feof.htm. Булатович, пытавшийся избежать этого обвинения, писал: «Я до сих пор именно употреблял не просто «Бог», когда говорил об Имени Божиим, но – «Сам Бог» – именно ради ослабления решительности наименования и недопущения воображать во Имени Божиим какого-либо особого Бога, кроме того же Самого Единого». (Булатович, письмо П. Флоренскому от 8 апреля 1913 г., в Флоренском, *там же*, СС. 91-92).

⁵⁶ См. Свт. Филарет Московский, *Мнения, Отзывы и Письма*, М., 1998 г., С. 364.

Вот пример такого текста, который вызвал подозрение: «Но может ли отнять сие Божественное чувство у ума верующаго, который зрит Бога, сущаго во всей твари, на Небеси и на Земли, в морях и во всех безднах. Нет ни самонаименьшей линии в пространстве, ни единого мгновения во времени: но все сущее в видимом и невидимом мире - полно присутствием Божества. Как Дух чистейший и безпредельный, Господь весь находится повсюду всем Своим Существом. И без сомнения пребывает им и во святом Своем имени».⁵⁷

В дальнейшем, чтобы избежать всяких подозрений в пантеизме, старец продолжает: «Только нужно помнить, говорится в Богословии, что хотя «действие вездесутствия Божия является везде, но не на всех степенях сотвореннаго одинаково: иначе оно является в безличных существах и в ином виде в личных; иначе в благочестивых, иначе в злочестивых, там и здесь сообразно с приемлемостию тварей». И вот, может быть истинная причина, по которой не хотят имени «Иисус» давать Божественное достоинство и иметь сие имя как бы и Самого Сына Божия.»⁵⁸

Во избежание обвинения в попытке обожествления письменных знаков, или звуков, имябожникам необходимо было делать различия между двумя смыслами слов: «имя» - первое - тварное, и второе нетварное. Так Булатович пишет: «Когда мы говорим о Имени Божием, имея ввиду сущность самого Имени, которым именуем Бога, то мы говорим, что *Имя Божие есть Сам Бог*, когда же мы имеем ввиду буквы и слога, коими условно выражается истина о Боге и *Имя Божие*, то мы говорим, что *Бог присутствует во Имени Своем*».⁵⁹ И в другом месте он пишет: «Во Имени Христовом мы имеем тварную, так сказать, оболочку, т. е. те звуки и буквы, которыми мы выражаем Истину. Сии звуки и буквы на каждом языке разные, и в вечность они не перейдут, и не суть что-либо единое с Господом Иисусом Христом, почему когда мы, говоря о Имени, имеем в виду тварное слово человеческое, коим выражается идея о Боге и о Христе, то уместно говорить о присутствии Божием во Имени Своем, когда же мы имеем в виду самое Имя, то оно есть сама Истина, есть Сам Бог, как Господь сказал о Себе: «Аз есмь... Истина» (Иоанн. 14:6)».⁶⁰

О. Григорий также делает различие между тварными и нетварными именами Бога: «Тварные имена нерасторжимо сопряжены с нетварным энергиями-именами, и в качестве имен указывают на Бога, подобно

⁵⁷ *На Горах Кавказа*, предисловие.

⁵⁸ *На Горах Кавказа*, предисловие.

⁵⁹ Булатович, *Апология*, там же, гл. 2.

⁶⁰ Булатович, *Моя борьба с имяборцами на Святой Горе*, Петроград, 1917 г., С. 117.

тому, как святые иконы указывают на Бога или на изображенных на них Богоматерь, Ангелов и Святых, а не на случайные предметы».⁶¹

Помогает ли имябожникам это различие между тварными и нетварными именами? Нет. Оно иногда помогает как-то распутать путаницы, но затем создает новые, неразрешимые проблемы. Среди них: природа отношений между тварными и нетварными именами. Так, например: является ли тварное имя «премудрость» именем нетварного имени (Энергии Божия) Премудрости?

Кажется, в отсутствии объяснения от самих имябожников, ответ на этот вопрос является: да, «Премудрость» есть имя Премудрости, то-есть, это имя Имени. Но если так, то необходимо сразу заметить, что тварные имена отличаются от нетварных не только в том, что первые тварные и последние нетварные, но также в том, что слово «имя» в фразе «тварные имена» употребляется в одном смысле (обычном, по которому имя отличается от именуемого) и слово «имя» в фразе «нетварные имена» употребляется в совсем другом (необычном, по которому имя не отличается от именуемого). Не трудно будет понять, что эта двусмысленность может создать бесконечные путаницы; и немудрено, что имябожники эксплуатировали эту двусмысленность до максимума...

Но необходимо делать и другие различия: между тварным именем «премудрость», относящимся к нетварным Энергии-Имени Божественной Премудрости, и тварным именем «премудрость», относящимся к сотворенной, человеческой мудрости. И дальше: эти два вида премудрости (человеческой и Божественной), вместе с их сотворенными именами, должны быть отличны от Христа, «Премудрость и Сила Божия» (1 Кор. 1, 24) – то-есть, от *Ипостасной* Премудрости. Ибо в отношении ко Христу, «премудрость» не является нарицательным именем, относящимся к человеческому свойству, или к Божественной Энергии, а собственным именем, относящимся к Божественной Ипостаси Сына Божьего. Более того, Христос-Премудрость-Богочеловек обладает и Божественным Премудростью и человеческой премудростью, ибо в Нем, согласно апостолу, «сокрыты все сокровища премудрости» (Кол. 2, 3). Следуя из этого, получается следующая схема:

- 1) «Премудрость» - *имя* Господа Иисуса Христа, Божественной Ипостасной Премудрости.
- 2) «Премудрость» - *имя* Несотворенной Энергии-Имени, Божественной не-Ипостасной Премудрости. И
- 3) «Премудрость» - *имя* сотворенной, человеческой премудрости.

⁶¹ Лурье, *Диалог*, там же, 26.

В этом контексте не важно, называем ли мы «премудрость» простым именем с тремя разными денотатами, или тремя именами-«омониумами», как предпочитает выражаться о. Григорий. Главное то, что невозможно сказать, только слыша тварное имя «премудрость», или читая его, к кому оно относится: к Божественной Ипостаси, или Божественной Энергии, или человеческой энергии. Нам необходима информация, а именно: *какую идею в уме содержит оратор или писатель, когда он говорит или пишет это слово.*

Имеется ли какое-либо соотношение между тварным именем и идеей, стоящей за ним, которая определяет, к чему это имя относится? В ответе на этот вопрос Булатович пишет: «Слово всякого языка и во всяком виде, пока оно живо и происходит устно или умно, есть, конечно, отражение идеи и имеет реальную связь с идеей, - а идея - тоже реальность, имеющая и *ипостасное* бытие. Пример: рус. «благо»,... греч. “το αγαθον”, и т.д., - то слова - затем “идея-благо”, и наконец “Благо-Бог, триипостасный”.⁶²

“Слово есть... отражение идеи» - это несколько неясное выражение. Можем ли мы уточнить его смысл, и говорить, что слово является *именем* идеи, ее «внешней оболочкой»? Опять же, поскольку знает автор этих строк, этот вопрос остается без ответа у имябожников.

А что говорят свв. Отцы? «Въ имени о. Иоаннъ (Кронштадтский), какъ и свят. Григорий Нисскій, различаетъ две стороны - внешнюю - членораздельные звуки и внутреннюю - мысль, соединяемую съ этими звуками, но и другую сторону онъ считаетъ образомъ...»⁶³

Во всяком случае, кажется, что необходимо делать еще несколько различий между тремя уровнями действительности: *имя-слово (буквы или звуки), имя-идея (мысль) и объект именуемый*. Так мы получаем следующую расширенную схему:

(1) «Премудрость», имя-слово ⇒ (а) «премудрость», имя-идея ⇒ (α) Иисус Христос;

(2) «Премудрость», имя-слово ⇒ (б) «премудрость», имя-идея ⇒ (β) Премудрость Божия;

(3) «Премудрость», имя-слово ⇒ (в) «премудрость», имя-идея ⇒ (γ) человеческая мудрость.

⁶² Булатович, письмо к епископу, в *Апология Веры*, от редакции.

⁶³ С.В. Троицкий, «Быть ли имябожником о. Иоаннъ Сергиевъ (Кронштадтский)», *Православный Путь*, 2006 г., С. 56.

Из этой схемы мы сразу можем заметить, во-первых, что Господь Иисус Христос, Ипостасная Премудрость Божия (α), имеет только *тварное* имя (1 или а), так что *имя «Иисус» не является Богом*. Во-вторых, не-Ипостасная («Энергетическая») Премудрость Божия (β), имеет также *тварное* имя (2 или б), будучи Само в Себе нетварным Именем (в необычном смысле слова «имя»). Что касается до человеческой мудрости (γ), в-третьих, оно, конечно, *тварное*, и имеет *тварное* имя (3 или в). Поэтому, из девяти элементов этой схемы, лишь только одно (β) может быть названо нетварным Именем Бога. Но из всех этих девяти смыслов слова «имя», это *самый необычный, самый неестественный*. Ибо в обычном языке «имя» *никогда* не означает «энергию» или «действие».

Важно заметить, что нам пришлось прибегнуть к обычному употреблению слова «имя», чтобы объяснить *необычное* употребление слова у имябожников. Ибо нет другого пути к пониманию связи между тварными именами (словами или идеями) и нетварными Именами: тварные имена, это *имена* (в обычном, ежедневном смысле) нетварных Имен. Они, так сказать, *имена Имен*.

Но тогда возникает следующая мысль: если мы вынуждены использовать слово «имя» в обычном смысле (в котором имена отличны от своих носителей), для того, чтобы объяснить значение слова «имя» в *необычном* смысле (в котором имена *не* отличаются от своих носителей), почему же тогда нельзя придерживаться обычного смысла слова во всех наших рассуждениях, во избежания путаницы? Св. Дионисий использует слово «имя» в необычном смысле с определенной целью, для объяснения идеи о том, что Энергии Божии открывают нам Бога, и, поэтому, в каком-то смысле они являются «именами» Бога. Но так как Энергии Божия могут именовать только Сущность Божие, а Бог в Своей Сущности не именуем, таких нетварных Имен, строго говоря, нет. Ибо Они являются Именами Неименуемого. Поэтому ересь Евномия можно избежать только в том случае, если ясно объяснить, что эти «Имена» на самом деле ничего не именуют; они открывают Бога без того, чтобы именовать Его.

Заключение: 5. Следуя еретику Евномию, имябожники отождествляют имена с именуемым. Но имена отличаются от предметов и лиц, на которые они указывают так же, как тень отличается от тела, которое ее отбрасывает. Мы можем отличать девять возможных смыслов слова «имя» в контексте имябожнического спора. Из этих девяти только один соответствует имябожническому употреблению слова, т.е. «имя» в смысле нетварной Энергии Божией. Но этот «Энергетический» смысл слова является самым необычным, самым неестественным, так как в обычном языке «имя» никогда не означает «энергию» или «действие». Более того, если задать вопрос: «Что или кого именуют эти нетварные Имена-Энергии?», то возможен

только один ответ: Существо Божие. Но теория, что Существо Божие – именуемое, является ересью Евномия.

6. Имябожие и Пантеизм

Имябожники не очень спешили (и не спешат до сих пор) рассеять ту путаницу, которую они создали в умах своих читателей своим революционным употреблением языка. Они создали путаницы, как мы уже заметили, не только между нетварными и тварными именами-словами, но и между нетварными и тварными именами-идеями. Теперь давайте посмотрим подробнее, как проявляется это в *Апологии* Булатовича.

Тезис Булатовича таков: если только возникла какая-либо идея о Боге, то это и *есть* Бог, кому бы эта идея не пришла в голову. Как пишет С.В. Троицкий: в своем докладе об имябожии Св. Синоду «В *Апологии* [Булатовича] доказывается, что имя, как наша идея о Боге и наше выражение этой идеи в слове, есть Бог. «Всякое мысленное представление именуемого свойства Божия есть Имя Божие», говорится здесь (стр. 52), созерцание имени Его и есть Сам Бог (53), «Сознательное именование Бога и есть сам Бог» (27), «Богом же называем самую идею о Боге» (101), «Всякая идея о Боге есть Сам Бог» (26).»⁶⁴

Но что же произойдет, если такая идея о Боге придет в голову еретика, преступника или даже самого дьявола? Такой возможности Булатович не придает особого значения. Идея о Боге есть Бог, даже если она появляется у злого человека. Но в этом случае она становится в осуждение ему, также, как Тело и Кровь Христовы, принятое злым человеком, становится ему в суд и осуждение...

В каком же смысле, по Булатовичу, является имя Божие идеей о Боге, и поэтому Самим Богом? В смысле того, что оно есть Энергия или действие Божия – точнее, *словесное* действие Божие. Булатович подходит к этой теме следующим образом: «Бог есть неизменяем, но и приснодвижим. Приснодвижимость Божия выражается в проявлении Им свойств Его Существа. До сотворения ангелов и человеков действие Божие было обращено к Самому Богу – "и Слово бе к Богу" (Ин. 1:1). Но вот Бог обратил Свое действие отчасти и к твари, и в творении стал проявлять Свои Божественные свойства, и, во-первых, будучи Сам Светом неприступным, излил Свой Божественный Свет на чины ангельские, в разной мере сделав их светоносными; и этот Свет, коим сияют ангелы, – есть Сам Бог. Подобным же Светом сияли некогда и первозданные люди в раю, но грехопадение лишило их сего Света. Однако, хотя Бог лишил человека видимого сияния, но не вполне лишил его сияния Светом Истины, и по грехопадении продолжал являть людям истины Богооткровенные о Себе духом Своим Святым через патриархов, пророков, и наконец воссиял умным Светом Истины в

⁶⁴ Троицкий, «Афонская смута», *Церковные ведомости*, № 20, 1913 г., СС. 882-909.

Солнце Правды — Единородном Сыне Своем. Итак, поелику Божественный зримый Свет есть действие Божественного Света и есть Сам Бог, потолику и умный Свет Истины есть *действие словесное Бога, и есть Сам Бог*. Итак, поелику Церковь признает Богом — Свет зримый Фаворский и изрекает анафему на тех, кои сей Свет за Бога не признают, потолику и слова Божии на Фаворе, то есть именование Иисуса — "Сыном Возлюбленным" (Лк. 9:35), есть тоже Сам Бог, как словесное действие Бога; потолику и всякая вообще Истина Богооткровенная, возвещенная людям Духом Святым через Пророков и Апостолов и Богоносных мужей, а также изреченная воплощенным Богом и Словом, также и всякая Богодвижимая молитва и молитвы Церковные, кои внушил Церкви Дух Святой, — суть Бог, ибо суть *словесное действие Бога*. Следовательно, и всякое Имя Божие, как истина Богооткровенная — есть Сам Бог, и Бог в них пребывает всем существом Своим, по неотделимости существа Его от действия Его.»⁶⁵

Из этого определения нам сразу бросаются в глаза две странные вещи, два искажения языка. Странно, во-первых, определить истинные предложения как «имена». И странно определение «словесного действия Божьего».

Давайте приступим к разбору первого пункта. В обычном языке имя не истина, потому что *именовать* что-то или *указывать на* что-то не то, что *утверждать* что-то — а истина именно *утверждается*. Так, «Иисус» это имя, и «Спаситель» это имя. Но «Иисус есть Спаситель» — не имя, а утверждение, утверждение важнейшей истины. Слово «Истина» тоже имя, относящееся к Иисусу Христу, но «Иисус» означает «Спасителя», или «Иисус Христос есть Истина», или «Я есмь Истина» в устах Самого Христа, это не имени, а истинные утверждения.

Посредством путаницы между *истинными именами* и *утверждениями истины*, имябожники пытаются запутать молитву и богословие. Так, одно дело призывать Спасителя и говорить с Ним, используя имя «Иисус», и совсем другое дело заявлять ту истину, что «Иисус есть Спаситель». Первое является молитвой, а второе — богословским определением истины. Конечно, истинная молитва основана на истинном богословии; и тот, который молится Иисусу, не зная, что Он есть Спаситель, на самом деле не молится истинному Иисусу. Более того, как говорил один церковный писатель, только тот, кто истинно молится, является истинным богословом, и богословие не смешанное с духом молитвы — пустое слово. Несмотря на это, молитва и богословская мысль — разные действия, включающие в себя разные местоимения (второе лицо в молитве, третье лицо в богословском рассуждении). Ошибка имябожников заключается в том, что они путают интеллектуальные рассуждения о Боге с молитвой к Богу, *утверждение*, где сказано, что

⁶⁵ Булатович, *Апология*, гл. 1.

Иисус есть Спаситель с *Ипостасью* Иисуса Спасителя. Это - интеллектуалистическая ересь par excellence.

Что касается определения: «*всякое Имя Божие, как истина Богооткровенная - есть Сам Бог, словесное действие Бога*», здесь нужна большая осторожность.

Во-первых, Булатович старается провести параллель между нетварным Фаворским Светом, который действительно является Действием (Энергией) Божиим, и каждым истинным словом, которое когда-либо было сказано о Боге, которое Действием Божиим отнюдь *не* является. Введением темы нетварного Света имябожники надеялись заручиться авторитетом свт. Григория Паламы в свою пользу в борьбе против своих православных оппонентов. Так как связь между имябожниками и паламитами не сразу очевидна, стоит напомнить о главных тезисах паламизма, то-есть: Божественная Сущность отличается от Божественной Энергий (это различие уже видно в словах св. Василия Великого, цитированных выше), и Божественная Сущность и Божественная Энергия - нетварный Бог. Отсюда вытекает, что Божественный Свет, Который св. Апостолы увидели на горе Фаворе, будучи Божественной Энергией, был и есть Бог (или «Божественность», если использовать терминологию русских синодальных богословов). Имябожники утверждают, что Божественный Свет не являлся единственной Божественной Энергией, действовавшей на горе Фаворе: был также Голос Отца: «*Это Сын Мой, возлюбленный*». По аналогии, продолжают утверждать имябожники, *все* слова в Священных Писаниях и Божественных Богослужениях и творениях Святых Отцов, и, вообще, все истинные идеи или мысли о Боге являются «словесными действиями Бога» и Самим Богом в Его нетварных Энергиях. И те, которые отвергают этот факт, говорят имябожники, попадут в ту же самую категорию еретиков, куда попал Варлаам, отрицающий, что Божественный Свет на горе Фаворе был Сам Бог, и которого впоследствии анафематствовали в 14-м столетии на Паламитских Соборах!

Но разве не существует разница между словами Бога Отца на Фаворе и писаниями Святых Отцов? Разве не существует разницы между «словесными действиями Бога» и словесными действиями не Самого Бога, а людей, *вдохновенных* Богом - и, тем более, любого человека на улице, дерзающего говорить о Боге?

Необходимо понимать различия между прямым Откровением Бога, которое нетварное, и *последствиями* этого Откровения в *тварном* мире. Надо различать:

1. Слова, прямо сказанные Самим Богом Отцом или Богом Сыном в Ветхом и Новом Заветах.
2. Слова Пророков и Апостолов, когда они говорят о Боге. Они тоже являются Словом Божиим (ибо «ни плоть, ни кровь открыли тебе это, но Отец Мой Сущий на небесах». (Мф. 16, 17)), но не в прямом смысле этого слова, потому что они передаются посредством человеческого сознания.
3. Истинные слова о Боге, произнесенные какими-либо людьми, без той полной веры и понимания, которую имели Апостолы. Они стоят ниже Слова Божия в первых двух категориях.
4. Еще ниже стоят «исповедования» еретиков и демонов, которые могут содержать формально истинные слова о Боге (ибо «и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2.19)), но которых слова нельзя считать Словом Божиим. Поэтому Господь запретил бесам исповедовать Его.

Трудно, если не невозможно, говорить, где кончается нетварная благодать и начинается последствия благодати в тварном мире. Но о необходимости где-то провести черту свидетельствует следующий пример. Когда Бог создал человека, «Он вдохнул ему в лицо дыхание жизни, и человек стал душою живою» (Быт. 2.7). Слова, обозначающие Дух, который Бог вдунул в человека (греч. Пневма) и человеческую душу, сотворенную в результате этого вдуновения (греч. пное) очень похожи, как в греческом, так и в русском, что указывает на реальную близость между тварной человеческой душой и Творцом, по образу Которого создан человек.⁶⁶ Тем не менее, сделать отсюда вывод, что душа это Бог - было бы грубейшим язычеством. Душа может быть исполнена или вдохновена Богом, может быть даже *обожена* общением с Богом, так, что, по слову Апостола, наш дух и Божий становится «Духом единым». И тем не менее, наша тварная душа или дух - это не нетварный Бог.

Булатович пишет в защиту своего определения идеи-имени, как о «словесном действии Божества»: «Постараемся же доказать, что Имя Божие есть отнюдь не простое человеческое текучее слово, но *Дух и Жизнь*, слово живое и действительное. Бог неименуем, т. е. самая сущность Божества пребывает неведомой и непостижимой для умов тварных и невыразима словом тварным; но поелику человеческая душа создана по образу и подобию Божию, т. е. обладает свойствами, подобными тем, которыми обладает Бог, то свойства Божии могут быть именуемы человеком, и Бог бывает именуем человеком по известным ему о Боге свойствам, которые Сам Бог открыл человеку, или из творения Своего, или в слове Своем. Одно из свойств Божиих есть истинность Его, и, следовательно, всякое слово истины есть действие словесное Самого Бога, и, следовательно, как *действие Божие, и есть Сам Бог* (смотри 5-е

⁶⁶ Бл. Августин, *De Genesi ad Litteram*, VII, 2, 3.

определение против Варлаама). Всякое слово истины о Боге, как истина Богооткровенная, как слово Божие, не есть истина отвлеченная и безжизненная, но есть истина живая.... О том, что *истина есть одно из главных свойств Божества*, и что Бог Триипостасный воистину может быть называем нами *Триипостасной Истиной*, ясно свидетельствует Сам Господь Иисус Христос: "Аз есмь Истина" (Ин. 14:6), и "Пославый Мя (Отец) истинен есть" (Ин. 8:26), и Дух Святыи есть – "Дух истины" (Ин. 16:13), – "И уразумеете *Истину*, и Истина свободит вы" (Ин. 8:32).

Итак, если Бог есть Триипостасная Истина, именуемый так по одному из главных свойств Его, подобно тому как Он же есть: "Триипостасная Любовь", то всякое слово истины Богооткровенной людям, что же есть иное, как не *действие словесное Триипостасной Истины?*»⁶⁷

Слова Евангелия, являясь Богодухновенными Истинами, почитаются всеми верующими наравне со святыми иконами и Животворящим Крестом. Ибо они исполнены благодатью Божиею. Однако, также как Крест не Сам Христос, и иконы не те Сами Лица (Бог, человек или ангел), которых они изображают (об этом мы будем говорить более подробно ниже), таким же образом слова Евангелии не являются Самим Богом. Правда, они не безжизненные, отвлеченные слова, а исполнены жизни, жизни Самого Бога, Который на самом деле *есть Жизнь, Истина и Дух*. Но Бог как Жизнь, не то же самое, что те человеческие слова, в которые Он вдвует Свой животворящий Дух. И Бог как Истина не то же самое, что те человеческие слова, в которые Он влагает Свой Дух Истины.

Бог как Истина бесконечно превосходит все Свое творение, и не может быть искажен, осквернен и извращен Своими тварями. Но слова истины могут быть искажены, извращены а также осквернены злыми людьми, которые, по подобию ведьмам в *Макбете*, «лгут как истина». Возникает вопрос: а существует ли Бог в устах еретиков и грешников, когда они произносят слова из Священного Писания для оправдания своего греха и ереси? Ответ на этот вопрос: нет, потому, что «грешнику говорит Господь: что ты проповедуешь устами своими, и берешь завет Мой в уста твои?» (Пс. 49, 17). А присутствует ли Бог в уме демона, когда он исповедует существование Бога - и трепещет при этом, искренне веря в искренность своих слов? Конечно, нет. И поэтому Господь запретил ему говорить об этом, несмотря на то, что его слова истинные.

Апостол Павел действовал тем же способом, встретив женщину, одержимую злым духом, которая говорила: «сии человеки рабы Бога Всевышнего, которые возвещают нам путь к спасению» (Деян. 16, 17). На что апостол ответил: «именем Иисуса Христа выйди из нее» (Деян. 16, 18). Ибо та правда, которую провозглашала эта женщина, не была

⁶⁷ Булатович, там же, гл. 2.

вдохновлена в ее сердце духом Истины, а отцом лжи. Возможно ли именем запретить имя, или Богом запретить Бога? Нет, также как демон не может изгнать демона.

В связи с этим следует заметить, что один из мнимых ведущих имябожников, Священномученик Марк Новоселов, категорично отверг тезис Булатович о Божественности каждой мысли о Боге. Так в личном письме Булатович писал: «Не согласен с Троицким, который мысль человеческую называет действием человеческим. Мысль человеческая не есть продукт ума человеческая, постольку же, поскольку то, что видит око человеческое, не есть продукт его зрения...Понуждение ума мыслить о Боге есть действие человеческое, но какая-либо истинная мысль о Боге есть уже зрение Бога в каком-либо богооткровенном свойстве Его и есть Сам Бог».⁶⁸ Но Священномученик Марк ответил: «Предмет и моя мысль не одно и то же. ... Мысль человека о Боге остается человеческою мыслью... Божия сила, пронизающий ум, возбуждает в нем мысль о Боге, которая есть все-таки мысль человеческая, состояние моего ума».⁶⁹

В конечном итоге, вся истина, как и доброта и красота, исходит от нетварного Бога. Но, если не говорить о Воплощения Самого Бога-Слова, то после того, как эта истина воплощается, так сказать, в область тварного, она приобретает автономное существование, и может быть использована или манипулирована врагами Божиими. А в этом использовании или манипулировании истины Дух Истины не играет никакой роли.

Заключение: 6. Как имена отделены от тех предметов или лиц, которые они именуют, так и имена-идеи отделены от тех объективных фактов, которые они утверждают. В противоположность теории имябожников, истинное утверждение о Боге это не есть то же самое что Бог-Истина, «Иисус есть Спаситель» не то же самое, что Иисус Спаситель. Источник всех Истин, в конечном итоге, есть Бог-Истина; но истинное утверждение тварного человека или ангела участвует в Боге-Истине лишь в большей или меньшей степени, в зависимости от отношения человека или ангела к Творцу. В общем, нетварная благодать отличается от следствий этой благодати в тварном мире. Иначе мы впадаем в пантеизм.

⁶⁸ Священник Павел Флоренский, *Переписка с М.А. Новоселовым*, Томск, 1998 г., С. 101.

⁶⁹ Там же, С. 190.

7. Имябожие и Таинства

Булатович делает особое ударение на значение роли имени Божьего в таинствах, утверждая, что именно в них он видит доказательство того, что имя Божие есть «словесное действие Бога»: «Итак, отрицание имеборцами во Имени Господнем Божественной силы к чему же иному должно логически и необходимо привести, как не к поколебанию веры в непреложную совершимость святых таинств. И в самом деле, возможно ли будет нам удержать в себе веру в непреложную совершимость какого-либо таинства, если мы не будем верить, что Имя Божие и молитва, которыми таинство освящается, — есть Бог? Если поставим совершимость таинства в зависимость от веры совершающих его и тех, над коими оно совершается, то возможно ли быть уверенным, что всякий крестившийся — воистину крещен, и всякий приобщившийся и помазанный миром — приобщен и миропомазан? Если признать в таинствах главной действующей Божественной силой силу веры священника, то окажется громадная часть случаев, когда священник совершал таинство не совсем достойно или, например, рассеянно, и во время призывания Имени Господня в таинстве ум его был вдруг отвлечен какою-либо другой мыслью. Итак, если самое Имя Божие и Имя Господа Иисуса Христа — не Бог, но посредствующая сила между священником и Богом, то, конечно, если священник без веры призвал имя Господне, то оно должно остаться *бездейственным, таинство совершиться не может*; но если Имя Божие... есть Бог, то оно, хотя и недостойно призванное, *деет таинство присуещю Ему Божественною силою*. — До сих пор Св. Православная Церковь верила, что призванное в таинстве Имя Божие и самые слова молитв Таинства *присуещю и неотделимою от них силою Духа Святаго, столь же неотделимою, как Слово неотделимо от Отца, и Дух Святой — от Слова, — совершают таинство*. Вспомним описание в Прологе на 8 января того, как некие дети вздумали в шутку служить литургию и, поставив на камне хлеб предложения и вино и вычитав все положенные молитвы, которые, как видно, знали наизусть, прочитали и слова преложения, и упал огонь с неба и попалил и жертву и камень, они же пали без чувств. Вспомним из Житий Святых одного епископа, который, когда был ребенком, в шутку крестив детей язычников на морском берегу, и местный архиерей, узнав о сем, признал всех воистину крещенными и повелел помазать новокрещенных св. миром. Вспомним, наконец, что и в нынешнее время таинство крещения почитается действительным, хотя бы было совершено повивальной бабкой, ради призывания над крещаемым Имени Отца и Сына и Святаго Духа. Но если признать Имя Божие лишь за посредствующую силу, то все сказанное окажется невозможным, ибо Имя Божие окажется лишь посредствующей силой между священником и Духом Святым, и Именем Божиим священник не крещает, но только призывает Святаго Духа. Итак, конечно, Дух Святой не послушает того,

кто призовет Его не совсем достойно, и таинство не совершится, ибо Имя Божие не есть Бог, но посредствующая сила между Богом и человеком, как тому учат имеборцы. Но мы на такое новое учение не соизволяем. Мы признаем действительность всякого призывания Имени Божия: *или во спасение, или во осуждение*, ибо веруем, что Имя Божие и есть Сам Бог. Поэтому веруем, что таинства, хотя бы совершенные не вполне достойно, все-таки непреложно совершаются, будучи освящаемы самим *Именем Божиим и молитвою и именованным крестным знаменем, заменяющим Имя Иисус Христос*. Веруя также, что и Имя Божие, и слова молитвы, и Имя Иисус Христос суть *Сам Бог, как словесное действие Божества*, полагаем, что, не имея такой веры, священнику даже невозможно священствовать с чистою совестью. Думаем, что и христианам невозможно спокойно и уверенно приступать к каким-либо Таинствам без веры в то, что слова Имени Божия и молитвы, независимо от достоинства священника, совершают Таинство.»⁷⁰

Этот отрывок содержит reductio ad absurdum имябожнической позиции. Заметим, что Булатович делает различие между именем Бога в таинствах и силой Святого Духа, которая «присуща» им. Это различие играет критическую роль в его аргументе. Ибо он утверждает, что если священник просто призывает Святого Духа, то Дух «не послушает того, кто призовет Его не совсем достойно, и таинство не совершится», а если он призывает Имя Бога, то это дает ему *гарантию* действительности таинства. Значит, есть важное различие, согласно Булатовичу, между Богом-Духом и «Богом-Именем»: первый не гарантирует, а последний гарантирует. Значит, Бог-Дух свободен, Он может отказаться от прошений священника, в то время как «Бог-Имя» не свободен, он *вынужден* выполнить прошения священника. Но не является ли это подтверждением того, что имя Божие *не* есть Бог, потому, что действует иным путем (более «надежным», но в то же время более рабским), чем Сам Бог?!

Булатович сильно ударяет на *слова* (имена) обряда, независимо от кого их произносит, с какой верою, и в какой Церкви таинство совершается. Но это сильно напоминает магизм латинского отношения к таинствам. Согласно латинянам, даже еретик или раскольник может совершать таинства, если он произносит корректные слова. Однако, в соборных еретиков и схизматиков, по учению Церкви, таинства не совершаются, даже если они (еретики) используют точные слова обрядов и имеют те же самые намерения (Правило Апостолов 46, 47; Первое каноническое Послание св. Василия Великого). Действительно, как утверждает Булатович, повивальная бабка может, в отсутствии священника, совершать таинство Крещения, но только с учетом того, что она *православная*, - и только лишь это таинство, а никакое другое. А также только *православный священник* может совершить таинство Евхаристии, -

⁷⁰ Булатович, там же, гл. 1.

и только с разрешения православного епископа. Те исключения из этого правила, которые цитирует Булатович из *Пролога*, доказывают только тот факт, что Бог абсолютно свободен и самодержавен, и может сделать исключение из любого правила, потому что Он не является рабом слов и обрядов. Как правило, правильные слова и обряды недостаточны сами по себе совершать таинства или, но только в контексте веры и молитвы Истинной, Православной Церкви, которой Бог обещал Свою благодать (и Бог никогда не нарушает Своих обещаний). Если верить обратному, и утверждать, что Бог *гарантирует* совершение таинства, не в силу Своего обещания исполнить прошения Своих истинных рабов, а в силу произношения некоторых имен и слов в определенном порядке, то это означает понимать таинство, как некое волшебство, как будто Бог обязан действовать по приказу людей, при единственном условии, что они употребляют некоторые определенные слова и имена.

Современные имябожники пытаются усилить оправдание идеи Булатовича атакой на Определение Российского Святейшего Синода 1913 года против имябожия. Так о. Григорий (Лурье) пишет: «В Определении Синода сказано, что Имя Божие «может творить и чудеса, но не само собою, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем ...Божественной силы», и что «святые таинства совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения Имени Божия; а по молитве и вере св. Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного Господом обетования».⁷¹

«Это тоже нечто неслыханное для Православного вероучения. Вот что говорит, например, св. Иоанн Дамаскин: «...самый хлеб и вино изменяются в тело и кровь Бога. Если же ты отыскиваешь тот образ, как это происходит, то тебе достаточно услышать, что — с помощью Святаго Духа...; и больше мы ничего не знаем, за исключением того, что слово Божие — истинно и действительно, и всемогуще, а образ — неизследим. ...и хлеб предложения и вино, и вода, чрез призывание и пришествие Святаго Духа, преестественно изменяются в тело Христово и кровь»⁷²».⁷³

Но неужели для преподобного отца необходимо все говорить в одном месте сразу? Разве не сказал он совершенно ясно в другом месте, что еретики и раскольники не имеют благодати таинств, потому что у них нет «веры Церкви»? Разве не такова была позиция Церкви во все времена? Если довести эту позицию до логического конца, то она подразумевает, что благодать таинств имеется у еретиков и раскольников, что, как мы увидели выше, противоречит учению Православной Церкви. Более того, как мы тоже заметили выше, такой

⁷¹ *Церковные Ведомости*, 1913г., № 20, С. 285.

⁷² Преп. Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, IV, 13.

⁷³ Лурье, *Диалог*, там же, 1б.

взгляд подразумевает магическое отношение к таинствам, совершенно неприемлемое для православных. Если бы призывание имени Божия было бы достаточно для совершения таинства, без того, чтобы это происходило в лоне истинной Церкви и по вере истинной Церкви, то Бог был бы принужден совершать таинство, даже если бы имя Божие произносили сатанисты. Такой взгляд на Бога крайне нечестив.

Также необходимо указать на то, что Булатович здесь, как и часто в других местах, злоупотребляет двусмысленностью в имябожническом определении фразы «имя Божие» как «словесно действие Бога», переходя от одной части определения к другому, от имени как «словесной» твари к имени как нетварному «действию Бога». Имябожники обычно любят настаивать на том, что имена Бога – нетварные Энергии Бога, и что тварные письма, или произнесенные слова, являются не больше, чем «внешняя оболочка» Имени, а не само Имя. Однако, если Булатович говорит, что «Св. Православная Церковь верила, что призванное в таинстве Имя Божие и самые слова молитв Таинства... совершают таинство», и цитирует случай, когда некие дети «прочитали слова предложения, и упал огонь с неба», и отрицает того, что Бог гарантирует совершение таинства (ибо Святой Дух «не слушает того, кто призовет Его не совсем достойно, и таинство не совершится»), то очевидно, что акцент делает, не на нетварное, а на *тварное* имя, тварный, человеческий элемент обряда...

Однако, нет никакого сомнения, что таинство совершается не через тварное имя, а через нетварную благодать Святого Духа, Который снисходит «по молитве и вере св. Церкви», как совершенно правильно выражался Св. Синод.⁷⁴ Произношение тварных слов и имен играет важную роль в таинстве, но оно не *совершает* таинство. Совершает таинство один Господь Бог, в ответ на молитву и веру Церкви, *выраженной* в словах обряда.

Булатович и мудрствует, что еще во время проскомидии, "с момента" прободения агнца, «агнец и вино в чаше есть всесвятейшая святыня, освященная исповеданием Имени Иисусова, есть Сам Иисус по благодати, но еще не по существу».⁷⁵ О том, что хлеб и вино являются святыней уже во время проскомидии и до освящения даров, не может быть сомнения. Но из этого не следует, что Булатович «совершенно правильно написал, что это «Сам Иисус по благодати»», как утверждает о. Григорий.⁷⁶ Такое выражение неприемлемо по отношению к неосвященным дарам. Как мы увидим ниже, Св. Церковь не использует фразу «бог по благодатью» в отношении к бездушным вещам, даже очень святым вещам, а только к святым *людям*. О. Григорий также

⁷⁴ Булатович, цит. По: послание Св. Синода, «О лжеучении имябожников», там же.

⁷⁵ «О лжеучении имябожников», там же.

⁷⁶ Лурье, *Диалог*, 2б.

утверждает, что по учению Св. Синода, «этот хлеб не является святыней и будто перед ним, как и перед иконой, нельзя вообще никогда делать земных поклонов (обычай земного поклона на Херувимской доказывает обратное)»? Но Св. Синод такового *не* утверждает, и вообще *не* отрицает иконического характера хлеба, а только утверждение Булатовича о том, что хлеб есть «Сам Иисус по благодати».⁷⁷

Имябожники любят цитировать Мк. 9.38-40 как пример чуда, творимого без веры: «Иоанн сказал: Учитель! Мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что он не ходит за нами. Иисус сказал: Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня».

Но приводимый пример не подтверждает имябожнический тезис, ибо человек, совершающий чудо скорее всего имел веру – он просто не принадлежал к числу апостолов. В любом случае, Православие не утверждает, что всякое чудо должно совершаться только по вере христиан: Бог свободен и всемогущ и может совершать чудеса и по вере человека и без нее. *Правилом* является исполненная верой сердечная молитва к Богу, но Бог превыше всех даже Своих правил точно так, как царь выше всех своих законов. Он может делать исключения из всякого правила. Однако, точка зрения имябожников подразумевает, что Он обязан совершать чудо при призывании Его имени, поскольку Он *есть* Его имя, что, как показано выше, ни что иное, как магия.

Посмотрим как Господь наказывает тех, кто произносит Его имя всуе, без истинной веры, в целях нечестивой магии: «Некоторые из скитающихся иудейских заклинателей стали употреблять на имеющих злых духов Имя Господа Иисуса Христа, говоря: заклинаем Вас Иисусом, Которого Павел проповедует.» Это делали какие-то семь сынов иудейского первосвященника Скевы. Но злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, и Павел мне изветсен, а Вы кто? И бросился на них человек, в котором был злой дух...» (Деян. 19.13-16). Сами по себе звуки имени Иисуса оказались бессильны произвести какое-либо действие на злого духа, который внимал не только имени произносимому, но и лицу, которое его произносил: он знал Иисуса и Павла, но не знал сыновей Скевы. Если бы имя произнес Иисус или Павел, то бесу пришлось бы выйти из одержимых им, но поскольку сыновья Скевы не были христианами, и не верили в Иисуса, имя в их устах было бессильно. Итак, действительность имени *как правило* предполагает веру, веру того, кто произносит его в то Лицо, к Которому оно относится.

Господь говорит: «Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! Не от Твоего ли имени мы пророчествовали? И не Твоим ли именем

⁷⁷ Мосс, *Диалог*, За.

бесов изгоняли? И не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: «Я никогда не знал Вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Матф. 7.23). Эти «делающие беззаконие» имеют на устах имя Божие, но их сердца далеко от Него. И поскольку Он далек от них, Господь не знает их. Даже если мы предположим, следуя бл. Феофилактом, что Бог, а не диавол творил эти чудеса в Его имени⁷⁸, Он делал это не потому, что Он был принужден к этому их произнесением Его имени, но потому, что эти чудеса были исполнением Его святой воли, несмотря на злую волю тех, кто все использовал Его имя.

Идея Булатовича о том, что всякая идея о Боге есть Сам Бог, является такой революционной, так пахнет пантеизмом, что даже сипатизирующие ему были вынуждены отречься от нее. Так, Булатович однажды писал: «Не согласен с Троицким, который мысль человеческую называет действием человеческим. Мысль человеческая не есть продукт ума человеческая, постольку же, поскольку то, что видит око человеческое, не есть продукт его зрения... Понуждение ума мыслить о Боге есть действие человеческое, но какая-либо истинная мысль о Боге есть уже зрение Бога в каком-либо богооткровенном свойстве Его и есть Сам Бог».⁷⁹ На что сочувствующий имябожникам церковный писатель и будущий катакомбный епископ, Михаил Александрович Новоселов ответил: «Предмет и моя мысль не одно и то же. ... Мысль человека о Боге остается человеческою мыслью... Божия сила, проникающий ум, возбуждает в нем мысль о Боге, которая есть все-таки мысль человеческая, состояние моего ума».⁸⁰

Заключение: 7. Имябожники утверждают, что не Бог, а имена Божие, произнесенные в обрядах, гарантируют действенность таинств. Но слова обрядов, включая и имена Бога, не совершают таинств сами по себе, хотя они - необходимые элементы. Таинства совершаются одним Богом, и только в контексте молитвы и веры Истиной Церкви. Основание веры в действенность таинств является не произношением некоторых слов или имен, а верностью Бога Своим обетованиям. Если мы отождествляем нетварного Бога с тварными словами обряда, мы обращаемся в пантеизм.

⁷⁸ Бл. Феофилакт, Толкование на Евангелие от Матфея, 7.23.

⁷⁹ Булатович, Новоселов, в Флоренском, там же, С. 101.

⁸⁰ Там же, С. 190.

8. Имябожие и Иконы

Как уже отмечалось выше, согласно Булатовичу, знамение креста в каком-то смысле есть имя Бога. «Таинства, хотя бы совершенные не вполне достойно, все-таки непреложно совершаются, будучи освящаемы самим Именем Божиим и молитвою и именованным крестным знаменем, заменяющим Имя Иисус Христос.» Некоторые святые Отцы также поддерживают это мнение. Так Преп. Феодор Студит пишет, что образ Христов, «подобно образу Креста, «столько же» удостоивается одного и того же поклонения с своим Первообразным, - сколько и имя».⁸¹ И опять: «Праведники, победители греха, дьявола и мира получают в качестве похвалы, их трофеи - знамение Креста! «И имя Его будет на челах их» (Откр, 22.4), обозначает «знамение Господа» (Авва Исаия, в *Евергетинос*, т. II, стр. 466). Крест!»⁸²

Однако, так и не ясно, о чем здесь ведет речь Булатович, используя выражение «имя Бога». Говорит ли он о нетварном или о тварном имени? С одной стороны, из контекста отрывки (приведенного в предыдущем отделе полностью), вполне можно понять, что здесь речь идет о *нетварном* имени, «словесным действием Бога». Но с другой стороны, «знамение Креста» и «форма имени, образующая имя» указывает на *физическую* форму имени, которая является тварной. Достоверно известно, что Авва Исаия, а также слова из книги Откровения говорят о физической форме имени.

Та же двусмысленность отражается и в следующей цитате: «О том же, что Имени Господня по Божественной силе отнюдь невозможно приравнять к св. иконам, видно из того, что святые иконы, по определению 6-го Собора (см. Греческую Кормчую) не подлежат освящению, но освящением для какой-либо иконы есть написание Имени того святого, кто на ней изображен, или Господа, или Богоматери. Также и на каждом кресте освящением служит написание на нем Имени "Иисус Христос", которое делает его святым и отличает от крестов разбойников.»⁸³

На самом деле не надпись имени Иисуса Христа на кресте делает его святым: сама форма креста, которым осеняет себя верующий человек, без надписи, несет в себе силу, прогоняющую демонов. Более того, цитата - двусмысленна. В фразе: «имя Господа, по Божественной силе отнюдь невозможно приравнять к св. Иконам», речь идет, как кажется, о *нетварном* имени, о Божественной Благодати, которая действительно выше, чем «священная материя» икон. Но тогда Булатович переходит к

⁸¹ Преп. Феодор, *Творения*, там же, т. 2, С. 97, Цит. По: Федченко, там же.

⁸² Архимандрит Василиос Вакогианнис, *After Death*, Katerini: Tertios, 1995г., СС. 117-118.

⁸³ Булатович, *Апология*, гл. 3.

«написано Имени»; а здесь, как кажется, речь идет о *тварном* имени, о письменах, написанных на иконе, что и подтверждается в последнем предложении: «написание на нем Имени «Иисус Христос»».

Подобную двусмысленность мы находим в следующих слова о. Григория: «Имя Божие, хотя и не может быть Богом по своим звукам или буквам, является Богом по энергиям; ср... об освящении иконы начертанием на ней имени. Имя Божие это и есть наиболее первичный тип иконы; если бы было принято во внимание учение об этом св. Дионисия Ареопагита (особенно в его трактате *О божественных именах*) и св. Максима Исповедника (особенно в его *Мистагогии*), то, вероятно, задача русских имяславцев в спорах 1913-1918 гг. была бы существенно упрощена.»⁸⁴

Здесь нет никаких сомнений, что речь идет о *тварном* имени. Ибо только тварное может быть названо «наиболее первичным типом иконы», которая сама является тварной. Но тогда почему указывать на трактат Св. Дионисия «*О Божественных именах*», который, как сам о. Григорий с большим упорством подчеркивает в других местах, говорит о *нетварных* именах?

Однако, чтобы мы не думали, что имябожники, в этом контексте, *всегда* говорят двусмысленно, мы цитируем благородное исключение из этого правила, каким является труд ученицы о. Григория Лурье, Татьяны Сениной: «Мы почитаем Богородицу и святых, иконы и мощи и поклоняемся им потому, что в них присутствует Бог по энергиям, и сами святые, по своему соединению с Богом, называются богами - не по сущности, а по благодати. Но название одно и то же. Имя же по своей внутренней сути больше иконы, поскольку оно есть энергия Божия (это видно из того, что Именем освящается икона); а вот **начертание Имени** действительно равно иконе, т. к. в нем, как и в иконе, присутствует Бог Своими энергиями.»⁸⁵

Наконец-то, ясность: нетварное Имя четко отличается от тварного имени, и ясно сказано, что нетварное Имя (в терминологии имябожников) освящает икону, а не тварное имя, написанное на ней. Можем ли мы с этим согласиться?

Мы действительно можем согласиться, что только благодать Божия, а не физическая надпись, освящает икону. В то же время физическая надпись необходима, так как через нее как через некий канал благодать Божия нисходит и освящает икону. Это подтверждает и преп. Иоанн

⁸⁴ Лурье, комментарий к Протопресвитеру Иоанн Мейендорф, *Жизнь и труды Святителя Григория Паламы*, Санкт-Петербург: Византинороссика, 1997 г., СС. 393-394.

⁸⁵ Сенина, «Имяславцы или имябожники», *Религия в России*, <http://religion.russ.ru/discussions/20011221-senina.html>, С. 7.

Дамаскин, который пишет: «Повинуясь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеняемым благодатию Божественного Духа».⁸⁶ И опять он пишет: «Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто на них изображается».⁸⁷ На Седьмом Вселенском Соборе было сказано: «Видимая икона только по имени имеет общение с первообразом, а не по сущности» (Деяние шестое, том третий). И опять: «Икона конечно только по имени имеет общение с первообразом, а не по самой сущности... Икона получает и самое имя Господа; чрез это только она находится и в общении с Ним; потому же самому она и досточтима и свята». (Деяние шестое, том шестой)

Конечно, присутствие надписи на иконе не *гарантирует* ее освященности. Иначе, совершенно неточные или даже богохульные изображения Бога и святых, если только они содержат их имена, были бы иконами. Иконы принимаются как истинные и святые изображения своих святых первообразов, поскольку они более или менее точные подобия этих первообразов, где под подобием понимается *вся композиция иконы в целом*. Постановка правильного имени - это только часть изображения. Хотя очень важная часть⁸⁸.

Вот почему св. Тарасий, председательствовавший на Седьмом Вселенским Собором, писал: «Подобаает принимать и святые иконы Иисуса Христа... если только эти иконы пишутся с исторической точностью, в согласии с Евангельской историей».⁸⁹ Нельзя сказать, что этот вопрос прост: иконы могут быть больше или меньше подобны первообразу и тем не менее оставаться иконами. Но как минимум, должна быть все же видимая связь между образом и первообразом. Вот почему преп. Феодор Студит пишет: «Даже если мы допустим, что образ не имеет того же вида, что и первообраз из-за неумелости художника, все же наши аргументы не потеряют ценности. Ибо почитание воздается образу не потому, что он не похож на первообраз, но потому, что он похож». Иными словами, для преп. Феодора, отношение образа к первообразу устанавливается не самим по себе именем, но их общим соответствием (сходством) друг другу.^{90 91}

⁸⁶ Преп. Дамаскин, *Слово первое*, 16.

⁸⁷ Преп. Дамаскин, *Слово первое*, 36.

⁸⁸ Имя важна и по чисто практическому поводу, что без имени мы во многих случаях не могли бы решить, чьим образом является данная икона!

⁸⁹ Mansi, XIII, 404D; цит. по Л. Успенский, *The Theology of Icons*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1992, С. 167.

⁹⁰ Преп. Феодор, *Antirrheticus* III, 5; по Ouspensky, *там же*, С. 167.

⁹¹ Даже о. Григорий, признает, что для преп. Феодора Студита, «важнейшая линия защиты иконопочитания проходит по обоснованию соответствия между иконой и первообразом». (цит. по: Мейендорф, *там же*, С. 381).

Так почему же постановка имени необходима? Потому что оно – часть подобия, часть картины, часть «Евангельской истории». Но не вся картина в целом.

И, конечно, это написанное имя, являясь физическим предметом, не может считаться Энергией Божией, не может освящать икону. Само имя освящено Энергиями, и тогда является *проводником* Энергий Божиих, Которые освящают икону.

Яснее всего дело обстоит с именами святых. Очевидно, что икона ап. Петра, не освящена лишь одним только тварным именем «Петр», а также никаким нетварным именем «Петр» (ибо такого нет), но благодатью Божией, которая исходит от первообраза, самого ап. Петра, к иконе, из-за общего сходства между иконой и первообразом.

А теперь давайте вернемся к статье Сениной, где сказано, что у Бога и святых есть «одно и то же название». Какая же цель преследуется Сениной от настояния, что у Бога и святых есть «одно и то же название»? И какое оно имеет отношению к *естеству* имен и икон?

Приводится, как кажется, такой аргумент: «точно так же, как святые – боги, поскольку Бог пребывает в них, и также в их одеждах и именах, Имя Божие есть Бог, поскольку Бог пребывает в нем.»

Святые действительно названы «богами» в Священных Писаниях («вы – боги и сыны Всевышнего» (Пс. 8. 1-6)), так что мы можем согласиться, что у Бога и святых одно и то же название – если не обращать внимание на незначительный факт, что святые называются «богом» с маленькой буквы «б», а никогда с заглавной буквы «Б». Но важно заметить, что такой вывод противоречит имябожническим аргументам об естестве имен. Ибо, как отмечалось выше, они настаивают на том, что имя «Иисус» в отношении к Иисусу, сыну Навина, *не* является одним и тем же именем, что «Иисус» в отношении к Иисусу, Сыну Божьему. Таким же образом, согласно их принципам, «Бог» в отношении к Самому Богу, и «бог» в отношении к Божией Матери, и «бог» в отношении к св. Николаю и т.д. – все эти имена различные.

Но о каком виде имен идет речь в этом контексте? О тварном или о нетварном? Как кажется, о тварном, так как Бог «пребывает» в Своих творениях, и «имена» здесь поставлены в одном ряду с «одеждами» – и одежды, разумеется, тварные вещи. Но тварные имена не могут назваться нетварным Богом. Даже святые не могут назваться такими. Мы говорим, что они «боги по благодати», и благодать, конечно, нетварной. Но это не значит, что они нетварные Боги.

Еще раз мы видим, какой удивительной ловкостью и лукавством имябожники смешивают два разных смысла слова «имя»: «имя» как тварное слово (обычный, ежедневный, а в то же время патристически освящаемый смысл), и «имя» как нетварная Энергия или Благодать Божия (необычный, строго специализированный, «Дионисийский» смысл). Мы видим искусственно созданную путаницу. Ее цель: доказывать, что тварное имя есть на самом деле нетварное, что и Сам нетварный Бог и то тварное, в чем он пребывает, *одно и то же...*

Чтобы внести в этот вопрос полную ясность, мы должны тщательно различать разные способы пребывания Бога в вещах. Во-первых, мы говорим, что Бог вся исполняет и везде пребывает. Без этого всепробывания Бога, содержащего всю вселенную, она превратилась бы в ничто. Но значит ли это, что Бог - есть все? Конечно, нет, ибо это означало бы пантеизм, подразумевало бы, например, что Бог есть дьявол! Во-вторых, Бог присутствует в священных, но бездушных предметах, таких, как иконы, святая вода, масло, крест, Священные Писания. Вследствии особого присутствия в них Бога, они священны, и мы почитаем их - не поклоняемся им как Богу (греч. λατρεία), но почитаем их (греч. προσκυνησις), как это подобает тому, что освящено Богом. В-третьих, можно говорить о пребывании Бога в человеке вследствие того факта, что человек сотворен по образу и подобию Божию. Даже дурные люди, потерявшие богоподобие, сохраняют Его образ; и этот образ надо почитать. Конечно, святые заслуживают куда большего почитания, настолько большего, что мы называем их богами по благодати, поскольку они не только сотворены по образу Божию, но обрели и Богоподобие.

Есть важное различие между святостью святых и святостью «честной материи». Энергии Божии могут освящать самые различные материальные предметы, например, дерево в честном кресте, воду в святой воде крещения, миро миропомазания. Но мы не называем все эти предметы «богами по благодати». Святые попадают в другую категорию, поскольку в отличие от дерева, воды и миро они сотворены по образу и подобию Божию, и именно благодаря тому, что человек был сотворен по образу и подобию Божию, Бог стал человеком, не перестав быть Богом. Но Бог не может стать деревом, водой или миро. Ибо Бог может стать только тем, что близко Ему, что уже в своем изначальном, тварном состоянии, имеет на себе печать свободы, разумности и вечности, которые принадлежат только Богу.

Бог воспринял в Себя материю, сделав ее частью Себя, только через Свое естественное подобие - человека.⁹² Можно говорить об обожении материи, но только как «воипостазированной» в Него, в том Человеке,

⁹² Вот почему святые-монахи именуются преподобными. См. Успенский, *там же*, С. 158, прим. 10.

Который есть тоже Бог, в Бого-человеке Иисусе Христе. Так существует принципиальное различие между деревом святого креста, водой святого крещения и миром святого миропомазания, с одной стороны, и хлебом и вином Божественной Евхаристии, после того, как они преложились в Плоть и Кровь Христа, - с другой. Благодать Божия действует во всех этих материальных предметах, но в случае дерева, воды и миро *она освящает, но не обожает, т.е. не делает их частью Бога ипостасно*, в то время, как в случае хлеба и вина, она прелагает их в Плоть и Кровь Богочеловека.

Когда мы говорим, что святые - боги по благодати, мы имеем в виду, что они исполнены благодати, что они обожены причастием в Богочеловеке, но не то, что они являются Богом или божественной благодатью. Если бы святые стали божественной благодатью, они стали бы нетварными, поскольку благодать нетварна. Итак, говорить, что святые это благодать Божия - ересь, поскольку это уничтожает границу между тварными и нетварными существами. Величайшее из сотворенных существ - Божия Мать - именуется свт. Григорием Паламой «средостением тварной и нетварной природы»⁹³, и она обретает это наивысшее положение «честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим» через действие в Ней нетварной Благодати Божией, которая делает ее Пресвятой, исполненной Благодати до высочайшей степени. Тем не менее, Она остается тварным существом. Смешивать тварное существо святых с нетварной благодатью, которая их обоживает, - это антропологический вариант монофизитской ереси, и пантеизм.

Если утверждение, что святые *суть* Благодати Божией, является еретическим, то тем более ересью является утверждение, что имена Божия *суть* Благодати Божией, или, как выражается Булатович, «словесным действием Бога».

Современный имябожник Евгений Павленко приводит подобный аргумент. В начале он цитирует преп. Иоанна Дамаскина: «Если некто написал Христа на иконе и кто-то спросил его: «Кто это?», то он ответит: «Христос Бог наш, ради нас ставший человеком».⁹⁴ Потом он цитирует такие же мысли преп. Феодора Студита: «Если исследовать отпечаток изображенного лица, то икону называют «Христом» или «образом Христа», - «Христом» по причине идентичности имени, «образом Христа» из-за отношении».⁹⁵

«Итак, - пишет Павленко, - образом Христа называют икону по причине сходства изображения, а по причине ее надписания - называют

⁹³ Свт. Григорий Палама, «На Успение», P.G. 151, 472B.

⁹⁴ Преп. Дамаскин, *Слово первое*, 67.

⁹⁵ Преп. Феодор, P.G. 99, 34 1BC.

Христом. Тем более само Имя Христово может и должен быть называемо Богом по причине присутствия в нем Божественных энергий».⁹⁶

Мы можем заметить ту настойчивость, с которой имябожники утверждают, что «имя Христа «может и должно быть называемо Богом» («Бог» с заглавной «Б»!). «Может» может быть; «должно» - нет. Это не нормальный способ говорить об иконах. Ненормально, так как это вызывает путаницу между иконой и ее первообразом. Но значит ли это, что преп. Иоанн и преп. Феодор производили такую же путаницу? Ни в коем случае! Они подчеркивали *прозрачность* икон, тот факт, что первообраз действительно присутствует в иконе, *неразделен* с ней, но ни в коем случае *идентичность* прообраза с иконой.

В силу нераздельности иконы и первообраза, во время молитвы перед иконой Христа, мы можем сказать, что мы молимся перед самим Христом. Ибо почитание, воздаваемое образу, переходит на первообраз, как говорит свт. Василий Великий. Но нераздельность - это не тоже самое, что тождественность. Поэтому преп. Феодор говорит в другом месте: «Совсем не одно и то же - первообраз и изображение, так как одно - истина, а другое - тень».⁹⁷ Ибо, очевидно, что кусок дерева, пусть и освященного Божественными энергиями, не то же самое, что Сам Господь Иисус Христос.

Тоже можно сказать и об иконах Богоматери и святых. Как верно говорит Арх. Никон (Рождественский): «Церковью принято, что есть иконы [Божией Матери] чудотворные», которым «присуща некая сила Божия», но никто не называет их Материю Божией».⁹⁸ Или же если называют, всеми ясно осознается, что икона и первообраз различны по природе, даже если они имеют общее имя. Также точно мы можем указать на фотографию Петра и сказать: «Это Петр!», но всем понятно, что фотография это только образ Петра, а не сам Петр.

Преп. Феодор учит, что мы называем икону Христову и Самого Христа «Христом» в разных смыслах. Так он пишет: «*Собственно икона Христова называется иконою Его, а не собственно она называется Христом*».⁹⁹ И опять: Икона Христова называется Христом не в собственном, а переносном смысле».¹⁰⁰

⁹⁶ Павленко, «Имяславие и византийская теория образа», *Богословский сборник*, VIII, Москва, 2001, pp. 56-69; <http://imiaslav.narod.ru/sovr/sovr2eugen.htm>.

⁹⁷ Преп. Феодор, *Первое опровержение иконоборчества*, гл. 12.

⁹⁸ Арх. Никон, *там же*, С. 860.

⁹⁹ Преп. Феодор, *Письмо 147: к Диогену*. Цит. По: Митрополит Вениамин (Федченко), *Учение Преподобного Феодора Студита о Почитании Креста Господня и Святых Икон*, , <http://st-jhouse.narod.ru/biblio/Name/letters/let3.htm>

¹⁰⁰ Преп. Феодор, *Письмо 161: к Никите Снафариию*. Цит. По: Федченко, *там же*.

Иконы и их первообразы нераздельны, а в тоже время неслиянны, поскольку разной природы. В молитве чувствуется именно нераздельность так, что молящийся Христу перед иконой Христа и использующий имя Христа не чувствует разницы между иконой Христа и Самим Христом. Только когда он прекращает молиться и думает о молитве, или смотрит на икону отдельно от ее первообраза, как на физический предмет, а не как «дверь в Небо», выявляется неслиянность иконы и первообраза, личности и имени. Тем не менее, *психологическое* слияние иконы и лица, к которому обращена молитва - слияние, которое одновременно *духовное*, поскольку оно образуется благодатию Божией - не то же самое, что *онтологическое* тождество или равенство.

Схимонах Епифаний (Чернов) пишет: «Святые и Богоносные Отцы учат почитать имя Божие, как святой и достопоклоняемый образ Божий. Так именно учит и преподобный Феодор Студит: «Имя есть некоторый естественный образ предмета».¹⁰¹ Образ предмета, а не сам предмет! Ибо сам предмет для образа является первообразом. Бог есть первообраз и для всякого изображения (живописью в иконе или словом в имени!). И никогда не может быть равенства или тождества между образом и Первообразом: «Ибо всегда, - учит преподобный исповедник, - первообраз будет первообразом, равно как и изображение - изображением, и никогда одно не перейдет в другое».¹⁰² То-есть, Бог, как Первообраз, всегда останется Первообразом, а имя Божие, как изображение останется изображением, и никогда Бог не станет именем, а имя Божие не станет Богом, хотя Бог и присутствует в имени Божиим как Первообраз в образе. Но это присутствие не по существу».¹⁰³

Заключение: 8. Благодать Божия освящает святые иконы, и эта благодать снисходит от первообраза в икону, если икона имеет сходство с первообразом. Это сходство должно заключать написанное, тварное имя прообраза, но это имя не может быть освящающим икону элементом, или самой благодатью Божией, а является лишь средством, с помощью которого благодать снисходит в икону.

¹⁰¹ «Имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно» (*Антирритика*, 1, 14).

¹⁰² Преп. Феодор, *Третье опровержение иконоборчества*, гл. 4, С. 185.1?

¹⁰³ Схи-монах Епифаний, *Против Илариона*, *Беведа* 3, 7.

9. Имябожие и Имя Иисуса

О. Иларион пишет: «Имя Иисус так же вечно, как Само Божество... Имя «Иисус», будучи так же вечно, как вечен Бог, явилось на земле в Лице Спасителя мира».¹⁰⁴ Тезис о. Илариона подтверждается Булатовичом, который пишет, что имя Иисус на самом деле «Сам Бог и Господь Иисус Христос».¹⁰⁵ Но это противоречит другому, центральному тезису имябожников о том, что имена Бога являются Божественными Энергиями, ибо Иисус, как мы указывали выше, не Божественная Энергия, а Божественная *Ипостась*.

Оставляя это противоречие не стороне, мы должны отметить, что имена «Иисус» и «Христос» стали относиться ко Христу только *после* Его Воплощения, как *воплощенному во времени и пространстве*. Поэтому нельзя сказать, что они существовали *до* времени и пространства. Иначе, в таком случае мы допускаем абсурдную идею, что имя предсуществовало до того, как появилось то, к чему оно относится. Такое учение напоминает еретическое учение Оригена о предсуществовании душ!

Егор Холмогоров пытается выручить о. Илариона, объясняя его слова в том смысле, что имя «Иисус», хотя не является Энергией Божией, содержался *логосом* в уме Бога, в Предвечном Божественном Совете. Однако, как сам Холмогоров указывает, если «он просто говорит о предвечном совете», «тогда это не аргумент в пользу особой божественности имени Иисусова».¹⁰⁶ Почему? Да потому что логосы абсолютно *всех вещей* предвечно существуют в Божественном Совете. Поэтому тот факт, что имя Иисус было предвечно предопределено стать именем Бога, не может сделать это имя само по себе вечным.¹⁰⁷

Но Холмогоров все же верит, что положение имябожников можно исправить по другому. Не принимая тезис, что имя Иисус есть Божественная Энергия, или что оно идентично с Иисусом Христом в целом, он отождествляет его с *частью* Бого-человеческой Ипостаси Иисуса Христа, по Его человеческому естеству: «Имя Господа Иисуса Христа, прилагаемое к одному лишь воплотившемуся Сыну Божию, составляет ипостасное отличие Его Божественной Ипостаси по человечеству, а потому неотъемлемо принадлежит Ему как и Его плоть, и Его облик... В этом *и только в этом* смысле говорим, что 'имя Иисуса Христа есть Сам Бог', не обожествляя тварных слов и звуков или идей, но свидетельствуя о том, что во Иисусе Христе, истинное Человечество всецело

¹⁰⁴ На Горах Кавказа.

¹⁰⁵ Булатович, *Апология Веры*, гл. 1.

¹⁰⁶ Холмогоров, «Заметки об имяславии».

¹⁰⁷ О логосах, см. преп. Иоанн Дамаскин, *Третье Слово против иконоборцев*, 19; о. Георгий Флоровский, «Тварь и тварность», в *Догмат и История*, Москва, 1998 г., С. 127.

соединилось с истинным Божеством во единой Ипостаси воплотившегося Сына Божия и полностью обожено».¹⁰⁸

Однако, все же существует не одна проблема в этом определении.

Во-первых, если имя «Иисус» является частью человеческой природы Христа, наравне с Его плотью, то тогда возникает вопрос: *когда* это произошло? Ответ должен быть таким – на восьмой день после Его рождения, ибо Ангел сказал Марии во время благовещения: «ты *назовешь* Ему имя Иисус» (Лк. 1,31). Из этого, мы ясно понимаем, что во время Воплощения Логоса Его имя не было Иисус, но Он получил его *позже*. То-есть, имя «Иисус» не может являться частью *изначальной* человеческой природы Иисуса.

Тот же самый вывод мы можем сделать из слов св. Димитрия Ростовского, из *Беседы на Рождество Господа нашего Иисуса Христа*, в которой Ангел обращается к Иосифу со следующими словами: «Не бойся, ибо то, что зачато в Ней есть от Духа Святого, Она родит Сына, а ты, как Его отец, дашь Ему имя, хотя ты не участвовал в Его зачатии. По обычаю, отцы дают имена своим детям, как Авраам дал имя Исааку. Ты только мнимый отец Сына Марии, тем не менее ты выполнишь отцовскую обязанность, дав Ему имя». И далее он приводит слова св. Феофилакта, по которым Ангел говорит Иосифу: «Верно, что ты не участвовал в зачатии, но все-же я нарекаю тебя отцом, чтобы ты мог дать имя Дитяти»¹⁰⁹

Итак человеческая природа Христа была сотворена Богом во время воплощения; но имя Иисус было дано человеком на восьмой день после Его рождения – но не без внушения Бога, конечно. Поэтому ясно, что имя Иисус не является частью Его человеческого естества, как оно было сотворено Богом вначале, в зачатии. И этого можно было ожидать; ибо имена *указывают* на то, кому они принадлежат, и, поэтому даются только *после* того, как то, что они именуют пришло в бытие: они не *части* того, что они именуют.

Во-вторых, если имя Иисус является частью Его Богочеловеческой Ипостаси по Его человеческому естеству, о какой-же части Его человеческого естества мы ведем речь? О Его душе или о Его теле? Оба эти варианта представляют для нас трудности. Трудно говорить о моем имени, как будто это часть моего тела. Легче, но тем не менее не очень естественно говорить о нем, как *идея* в моем уме, и следовательно части моей души. Если можно сказать, что моя душа включает в себя все мои воспоминания, переживания, каждый аспект моего представление себя, и что мое собственное представление себя измениться, если я оставлю

¹⁰⁸ «10 тезисов» Егора Холмогорова об имяславии

¹⁰⁹ Свт. Димитрий Ростовский, *Жития Святых*, 25-го декабря.

старое и получу новое имя, тогда мы можем сказать, что мое имя - это часть моего собственного представления себя.

Однако, с идеей, что человеческое имя, будучи частью собственного представления себя, есть существенная часть человеческой души, трудно согласиться. И не менее трудно согласиться с тем, что это сравнительно не важная часть или атрибут моей души (если это так) может быть *идентифицирована* со мною. Мы не говорим: «Имя Петр есть атрибут Петра, поэтому имя Петр *есть* Петр». Это звучит странно потому, что мы не привыкли идентифицировать имена с их носителями. Имена *относятся* к их носителям, они указывают *на* них, но они не идентичны с ними. Обычно существует известная дистанция между именем и его носителем: как только мы начинаем идентифицировать имя с его носителем, оно перестает быть именем в простом смысле слова «имя». Ибо, как пишет свт. Григорий Нисский: «Иное предмет, по своей природе подлежащий названию, и иное – название, обозначающее предмет».¹¹⁰

В-третьих, если имя Иисуса Христа является частью Его человеческого естества, тогда произношение этого имени на устах или в уме равносильно принятию Святых Таинств. Но никогда и никто из Святых Отцов этого не говорил. И не удивительно, ибо, если бы имябожники были правы, то любой, не будучи православным, произнося Иисусову молитву, смог бы получить спасение чрез принятие человеческого естества Иисуса Христа, вне истинного Тела Христова, которое и есть Православная Церковь.

Тенденция усматривать в имени Иисуса равноценность Евхаристии находим в ранних книгах имябожников. Так о. Иларион пишет следующее: «Сын Божий... неизменно есть во всей полноте Своей Божественной сущности в св. Евхаристии, в Христианских храмах: и Он же во святом Своем Имени весь и всецело пребывает всеми Своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества».¹¹¹ И тем не менее существует важная разница между присутствием Христа в Евхаристии и в христианских храмах. Евхаристия *есть* Христос (Его Тело и Кровь, вместе с Его всесвятой Душой и «полнотою Его Божества»), в то же время как Христос не может быть идентифицирован с храмами в которых Он прибывает Своей Благодати. В этом отношении, имя Божие похоже по святости к христианским храмам, чем к Евхаристии.

Основываясь на вышеизложенном, мы можем отвергнуть тезис имябожников, что имя Иисус является одной из Энергией Божиих, с одной стороны, и частью Бого-человеческой Ипостаси – с другой. Означает ли это, что имя не может быть значительным или святым? Ни

¹¹⁰ Свт. Григорий Нисский, *Против Евномия*, Москва, 1864г., 12, С. 373.

¹¹¹ *На Горах Кавказа*, гл. 4.

в коем случае. Имя *само по себе*, будь ли оно слово, звук или идея - не имеет никакого значения; но посредством Божией благодати, пребывающей в нем, оно приобретает огромное значение, так как благодать создает взаимоотношения между именем и его Носителем. Однако, говорить, что благодать создает отношение между именем и носителем его, это не то же самое, что говорить, что само имя *есть* благодать. С того самого времени, как имя Иисус было дано Сыну Божиюму, и *только в этом, единственном отношении*, оно приобрело статус, честь и силу, которых оно раньше не имело. С тех пор, как оно стало принадлежать второму Лицу Святой Троицы - Иисусу Христу, оно стало *божественным* именем. И более того, это имя принадлежит Сыну Божиюму вечно, и всякое колена будет приклоняться пред ним (Фил. 2, 10)...

В Ветхом Завете, имя «Иегова» получило благодать Божию, и стало таким святым и грозным, что в последних столетиях Ветхозаветной Церкви считалось неблагочестивым даже просто произносить его вне богослужений в храме из боязни произносить имя Бога всуе. Таким же образом в Новом Завете имя «Иисус» получило благодать Божию, стало именем Божиим, святым и грозным - но и также сладчайшим. Не только имя «Иисус», но и другие имена, относящиеся к Божественным Ипостасям, такие как: «Отец», «Сын», «Св. Дух», получили благодать и святость посредством их связи с Богом. То же самое происходит с именами Божественных Энергий, как например: «Премудрость» «Сила», «Дух», «Доброта», «Красота», «Мир».

Как мы увидели, *первоначально* все эти имена ни что иное как человеческие изобретения, которые относились к тварным вещам. Но в последствии, когда они стали относиться к Божественным Лицам или Свойствам (Энергиям), они стали божественными и благодатными. Ибо, как пишет о. Георгий Флоровский: «Когда божественные Истины выражаются человеческим языком, то эти слова - преобразуются. И тот факт, что истины веры вуалированы логическими образами и понятиями, это свидетельство тому, что происходит преобразование слова и мысли - слова освящаются чрез это употребление. Слова догматических определений, это не просто случайные, взаимозаменяемые слова. Это вечные слова, которые невозможно заменить. Это означает, что из-за того, что некие слова - некие понятия - выражают божественную истину, они становятся вечными».¹¹²

Важно осознать, однако, что преобразования, происшедшие с человеческими именами, когда они относятся к Богу, не меняют их естества. Ибо, как пишет преп. Анастасий Синаит: «*Обожение есть*

¹¹² Флоровский, "Revelation, Philosophy and Theology", в *Creation and Redemption*, т. 3, *Collected Works*, Belmont, Mass.: Nordland, 1976, С. 33.

*возвышение к лучшему, но не увеличение или изменение природы... и не изменение собственного естества».*¹¹³

Давайте теперь исследовать этот вопрос в контексте Иисусовой молитвы, с чего началась вся полемика в начале двадцатого века.

Иисусова молитва, как всякая молитва, имеет и Божественный и человеческий элемент. С человеческой стороны она является психо-физическим действием, включая произношение имени Иисуса губами (хотя этот физический аспект необязателен) и произнесение имени Иисуса в уме. Если слова не произнесены, и никакое имя не призывалось то никакой молитвы и не было (я не имею ввиду высшую форму молитвы без слов). Физическое действие произнесения имени и психологическое действие призывания имени все это является действиями сотворенными людьми, это не действия Бога. Однако, это не означает, что Бог не действует в Иисусовой молитве. Наоборот: без Бога не может быть истинной и эффективной молитвы. Энергии (благодать) Божии воодушевляют, укрепляют, очищают и совершенствуют молитву. Оба начала - человеческое (тварное) и Божественное (нетварное) - необходимы.

Имябожники оспаривают эту православную точку зрения тем, что искажают отдельно взятые цитаты из Святых Отцов. Так, например, приведем цитату из преп. Григория Синаита, используемую воюющей стороной, это излюбленная имябожниками цитата: «Молитва есть Бог, Который совершает все во всех».¹¹⁴ Текст этой выдержки следующий: «Молитва является проповедью Апостолов и действием веры или, самой веры, где вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), живая любовь, ангельское побуждение, сила бесплотных духов, их работа, радость, Евангелие Бога, сердечное убеждение, надежда на спасение, знак чистоты, предмет святости, знание о Боге, объявленное крещение, очищение в воде возрождения, залог Святого Духа, восхваление Христа, сердечный восторг, Божия милость, знак примирения, печать Христа, луч духовного света, сердце утренней звезды, подтверждение христианской веры, открытие примирения с Богом, Божия благодать, Божия Мудрость или начало истины и абсолютная премудрость; откровение Божьяго, работы иноков, жизни исихастов, источника безмолвия и выражение ангельского состояния. И что еще можно сказать? Молитва есть Бог, Который совершает все во всех (ср. 1 Кор. 12, 6), ибо это одно единственное действие Отца, Сына и Св. Духа, производящее все эти действия чрез Иисуса Христа».

¹¹³ Преп. Анастасий Синаит, *Viae dux*, гл. 2, P.G., цит. по: Флоровский, «Тварь и Тваность», там же, С. 149.

¹¹⁴ Преп. Григорий Синаит; P.G. 150, 1280A.

Из этих описаний молитвы приведенные святым отцом, некоторые явно указывают на божественную сторону молитвы («Божественная благодать», «Мудрость Божия»), другие же указывают на действие людей (дело иноков, жизнь исихастов). На основании взаимопроникновения божественного и человеческого во Христе и христианах нельзя делать сильных различий между этими сторонами. Но это не означает, что вообще не существует никаких различий. Ибо божественное и человеческое начала в молитве и в духовной жизни вообще, хотя неразделимы, но и неслиянны. Если правильно понимать то, что святой говорит, то получается, что благодать Божия – самый главный элемент в молитве, без чего молитва не была бы молитвой вообще. Бог есть начало, основа и исполнитель всех настоящих молитв. Как говорит апостол: «Ния, но Христос действующий чрез меня» (Гал. 2,20). Но нельзя толковать слова св. Григория и св. Ап. Павла в прямом смысле, что молитва есть Бог. Без человеческого начала, без содействия воли человека с волей Божией, молитва не будет молитвой. Это взаимное действие молитвы отражено свт. Феолитом Филадельфийским где сказано: «Молитва есть беседа ума с Богом, в которой слова прошений произнесены с интеллектом и всецело обращены к Богу»¹¹⁵

Есть и другие примеры искажения изречений святых отцов имябожниками. Так, например, часто приводятся изречения из писаний св. Иоанна Кронштадтского, якобы он верил, что имя Бог, есть Сам Бог. Действительно, если взять отрывки из писаний святого вне контекста они могут вести в заблуждение. Но контекст его слов всегда является молитвой, и истинный их смысл в том, что в истинной, сердечной молитве не существует субъективного расстояния между Богом и Его именем. И это, как мы увидели, совершенно справедливо. Но св. Иоанн отвергал имябожнический тезис о том, что имя «Иисус», будучи Самим Богом, действует *сам по себе*, что видно из следующего: «Чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя Христово действуют сами по себе, эти крест или имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа».¹¹⁶ И его слова были повторены одним из выдающихся богословов того временем Архиеп. Феофаном Полтавским, который позже возглавил комиссию по вопросу имябожников на Поместном Соборе Российской Православной Церкви в 1917-18гг. (деяния которых были прерваны революцией): «Чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя Христово чудесно действуют сами по себе, а не Христом - эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не вижу сердечными очами или

¹¹⁵ Свт. Феолит Филадельфийский, *О внутренней работе во Христе*.

¹¹⁶ Иоанн Сергиев (Кронштадтский): «Моя жизнь во Христе», т. 4, изд. 2, исправленное автором, Спб., 1893, стр. 30.

верою Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения.»¹¹⁷

Во время произнесения Иисусовой молитвы, пишет о. Иларион, «Имя Господа Иисуса Христа, если можно так сказать, как бы воплощается, человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в Имени Божиим Самого Господа. Это ощущение Самого Господа и Его имени сливается в тождество, по коему невозможно бывает отличить одно от другого. А это, в свою очередь, делается понятным при мысли о том, что если Господь Иисус Христос принял в Свою Божественную личность наше естество и одним именем называется Богочеловек, потому что в плоти Его обитала вся полнота Божества (Кол. 1:19), то несомненно сия полнота Его Божественных совершенств обитает и в Его пресвятом имени Иисус Христове. Сказать бы так: если во плоти пребывала видимо - телесно, то в имени Его Святом невидимо, а духовно и ощутимо только сердцем или же духом своим. И вот, внося сие имя в сердце своё, мы прикасаемся в Нем, по слову святого Макария Великого, как бы к Самому естеству Христову, Его Богочеловеческой природе, и в этом внутреннем, глубочайшем, сердечном единении или как бы слиянии своего духа с Духом Христовым, то есть Его Богочеловечеством, бываем с Ним, по свидетельству св. Апостола, *един дух* (1 Кор. 6:17). Где по причине крайне близкого и тесного союза или как бы слияния, уже по неизбежности приобщаемся и Христовых свойств: Его благодати, любви, мира, блаженства и прочаго - ощутительно вкушаем, яко благ Господь. А от этого без сомнения и сами делаемся по образу Создавшего нас благими, кроткими, незлобивыми, смиренными, носим в сердце несказанную любовь ко всем и ощущаем в себе вечный живот. И только таковой человек, ради своего сердечного сочетания с Господом, явственно ощущая духом своим в имени Иисус Христове Его Божественное присутствие (Самого Его), не обвиняясь, может свидетельствовать пред всем миром, что имя Господа Иисуса Христа есть Сам Он, Господь Бог; что имя Его не отделимо от Его святейшаго существа, а с Ним единою, утверждаясь в этом не на соображениях разума, но на чувстве сердца своего, проникнутаго Господним Духом».¹¹⁸

Многое из вышесказанного приемлемо в православном мировоззрении. Но заключение о том, что «имя Господа Иисуса Христа есть Сам Он, Господь Бог», неприемлемое. Надо еще раз подчеркнуть, что *неразделимость не есть тоже самое что идентичность*. Одно дело говорить, что в молитве имя Господа является нераздельным от Самого Господа, другое дело утверждать, что Господь *есть* Свое имя, что они одно и тоже. Когда я зову Петра по имени, я думаю о самом Петре, не о

¹¹⁷ Архиепископ Феофан, «Об именах Божественных», *Святитель Феофан Полтавский. Затворник, Творения*, СПб, 1997 г., С. 714.

¹¹⁸ *На Горах Кавказа*, гл. 3.

его имени, и я жду прихода самого Петра, не его имени. Но это не означает, что имя «Петр» и человек Петр – одно и то же.

С. В. Троицкий развивал эту точку зрения в своем докладе Святейшему Синоду в 1913 году: «Если те ее места, которые потом возбудили столько споров, рассмотреть сами по себе, безотносительно к той аргументации, которая потом была выдвинута в их защиту, то мы не найдем здесь ничего соблазнительного, кроме некоторых неудачных и неточных выражений. Как заявляет автор, «забота наша была, при составлении сей книги – выразить нужду, важность и необходимость упражнения Иисусовою молитвою в деле вечного спасения для всякого человека» (X). «Делая возможно подробное объяснение Иисусовой молитве», он «встретил неизбежную нужду» коснуться и значения имени «Иисус». Это значение он и выясняет как в предисловии, так и в трех главах: в 3-й – «дающей разъяснение о том, что в имени Божиим присутствует сам Бог», в 4-й – представляющей «доказательства тому, почему имени "Иисус" приписывается Божественное достоинство и почему для верующего и любящего Господа Иисуса оно есть как бы Сам Он Господь и Спаситель» (стр.11-20), и в 26-й – «О воплощении Сына Божия и о том, что в имени Своем для верующего Он Сам пребывает Своим Божественным Существом»: тексты из Священного Писания (см. также гл. 27). Для всякого верного раба Христова ...имя Его... есть как Сам Он (стр. 11), пишет автор и выясняет далее: «Когда человек будет призывать умом или устами имя Божие священной молитвой Иисусовою: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного...», имя Господа Иисуса Христа, если можно так сказать, как бы воплощается, человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в имени Божиим Самого Господа. Это ощущение Самого Господа и Его имени сливается в тождество, по коему невозможно бывает отличить одно от другого» (стр. 12)).

«Это описание внутренних переживаний молящегося нужно признать вполне правильным. Логика и психология говорят нам о законе предметности мышления, о том, что во время процесса мысли мы отождествляем наши мысли и слова с теми предметами и лицами, к которым они относятся, оперируем с первыми, как с последними, и различаем мысли и наименования от предметов только тогда, когда направляем наш теоретический разум на это различие. Но в молитве, как виде практической, а не теоретической деятельности нашего духа, установление такого различия невозможно, ибо раз наше сознание будет занято чисто теоретической мыслью о том, что имя Господа и Сам Господь - не одно и то же, молитвы уже не будет, а будет отвлеченное, теоретическое размышление. Вместе с отождествлением имени Господа с Самим Господом молитве всегда присуща неложная уверенность в том, что Господь сопresents и внимает молящемуся, и имя Господа относится и отождествляется не с теоретическим понятием о Боге, а с

живым представлением о Нем, как близком и соприсущем молящемуся Существо».¹¹⁹

Заключение: 9. Имя «Иисус» ни Энергия Божия ни Сам Иисус ни часть Иисуса, как утверждают имябожники. Оно исполнено Энергией Божией и связано с Самим Иисусом, но отличается от Него. В самом акте Иисусовы молитвы, которая состоит из Божественного (нетварного) и человеческого (тварного) элементов, имя «Иисус» сливается в сознании верующего с Самим Иисусом. Но имябожники заблуждаются, утверждая, что объективно Иисус и Его имя одно и то же. Это и есть пантеизм.

¹¹⁹ Троицкий, там же.

Заключения

1. *Первый акт первозданного человека был наречением животных именами. Этим человек показывал свое знание их естества. Акт наречения правильными именами, классификация и знания тварных существ – есть взаимное действие Бога и человека.*
 2. *По Существом Бог не может именоваться, Он не познаваем. Ибо Он просто есть. Поэтому, Его Существо может быть названо или определено только посредством тавтологии – «Я есмь то, что Я есмь», или «Я есмь Суцїи».*
 3. *Хотя Бог неименуем в Своей Суцности, Он именуется по Своим Энергиям, которые являются Божиими действиями, или, по словам одного из Св. Отцов, «движениями Суцности». Имена данные Богу, иногда принадлежат к Его нетварным Энергиям, а иногда к Его Божественным Ипостасям.*
 4. *«Иисус» это имя сложной Богочеловеческой Ипостаси Сына Божия. Оно тварное, и до Воплощения Сына Божия оно было имя, не Бога, а тварных людей. Но после Воплощения оно стало святым и достопокланяемым и связано вовеки с Самим Господом нашим Иисусом Христом.*
-
5. *Следуя еретику Евномю, имябожники отождествляют имена с именуемым. Но имена отличаются от предметов и лиц, на которые они указывают, также как тень отличается от тела, которое ее отбрасывает. Мы можем отличать девять возможных смыслов слова «имя» в контексте имябожнического спора. Из этих девяти только один соответствует имябожническому употреблению слова, т.е. «имя» в значении нетварной Энергии Божией. Но этот «энергетический» смысл слова является самым необычным, самым неестественным, так как в обычном языке «имя» никогда не означает «энергию» или «действие». Более того, если задать вопрос: «Что или кого именуют эти нетварные Имена-Энергии?», - то возможен только один ответ: Существо Божие. Но теория, что Существо Божие – именуемое, является ересью Евномия.*
 6. *Как имена отделены от тех предметов или лиц, которые они именуют, так и имена-идеи отделены от тех объективных фактов, которые они утверждают. В противоположность теории имябожников истинное утверждение о Боге это не есть то же самое, что Бог-Истина, «Иисус есть Спаситель» не то же самое что Иисус Спаситель. Источник всех Истин, в конечном итоге, есть Бог-Истина; но истинное утверждение тварного человека или ангела участвует в Боге-Истине лишь в большей или меньшей степени, в зависимости от отношения человека или ангела к Творцу. В общем, нетварная благодать отличается от следствий этой благодати в тварном мире. Иначе мы впадаем в пантеизм.*

7. *Имябожники утверждают, что не Бог, а имена Божие, произнесенные в обрядах, гарантируют действенность Таинств. Но слова обрядов, включая и имена Бога, не совершают Таинств сами по себе, хотя они суть необходимые элементы. Таинства совершаются одним Богом, и только в контексте молитвы и веры Истиной Церкви. Основание веры в действенность Таинств является не произношением некоторых слов или имен, а верностью Бога Своим обетованиям. Если мы отождествуем нетварного Бога с тварными словами обряда, мы попадаем в пантеизм.*
8. *Благодать Божия освящает святые иконы, и эта благодать снисходит от первообраза в икону, если икона имеет сходство с первообразом. Это сходство должно заключать написанное, тварное имя первообраза. Но это имя не может быть освящающим икону элементом, или самой благодатью Божией, а является лишь средством, с помощью которого благодать снисходит в икону.*
9. *Имя «Иисус» ни Энергия Божия, ни Сам Иисус, ни часть Иисуса, как утверждают имябожники. Оно исполнено Энергией Божией и связано с Самим Иисусом, но отличается от Него. В самом акте Иисусовы молитвы, которая состоит из Божественного (нетварного) и человеческого (тварного) элементов, имя «Иисус» сливается в сознании верующего с Самим Иисусом. Но имябожники заблуждаются, утверждая, что объективно Иисус и Его имя одно и то же. Это и есть пантеизм.*

Впервые прочтя труд о. Илариона ошибочно можно подумать, что имябожническая ересь есть ни что иное, как недопонимание языка, или небрежное обращение с ним. В самом деле, каким же в действительности было мнение старца? Использовал ли он всего на всего небрежную риторику, не вкладывая в нее еретического смысла? Например, в одном месте он пишет: «В имени Иисус Христовом присутствует всемогущая сила Божия, а потому, стало быть, и имя сие есть Сам Бог».¹²⁰ Предпосылка этого утверждения («в имени Иисус Христовом присутствует всемогущая сила Божия») действительно православная, и если бы имябожники придерживались бы этого и только, то мы не имели бы никаких разногласий. Но, к сожалению, вывод («имя сие есть Сам Бог») не следует из предпосылки и является ложным. Также, в другом месте, о. Иларион пишет, «имя сие есть как бы Сам Господь Иисус Христос»¹²¹. Но существует громадная разница между «как бы Иисус» и «Иисус»!

¹²⁰ *На Горах Кавказа*, гл. 4.

¹²¹ *На Горах Кавказа*, предисловие.

Если бы этот спор возник просто из-за словесной путаницы, - в частности, между разными смыслами слова «имя», - а не из-за существенной разницы в доктринах, то можно было бы достичь соглашения между сторонами через процесс перевода. Однако, никакого соглашения не было достигнуто в начальной стадии конфликта (в 1912 - 18 гг.), и конфликт возобновился снова в наше время. Церковные власти не только в России, но и в Константинополе, пришли к твердому выводу, что они имели дело здесь не с простым недоразумением, а с настоящей ересью. И справедливо: точно как еретики всех времен, имябожники используют обман и насилие (см. труды Арх. Никона (Рождественский) и автобиографию другого свидетеля событий на Афоне, будущего катакомбного Схи-Епископа Петра (Ладыгин)¹²²). И, как еретики всех времен, они обвиняют православных в различных страшных ересях, как например: «Варлаамизме», «иконоборчестве», и, конечно, «имяборчестве». О. Григорий (Лурье) даже пишет о Российском Синоде 1914 года, что он «может быть, скорее всего, от отца лжи, а не от Бога»!¹²³ После таких суждений, нас удивляет тот факт, что ведущие имябожники не уходят в пустынь, а предпочитают остаться в тех Церквах, которые признают Синод 1914 года за Православным - в чем проявляется другая черта еретиков всех времен, их непоследовательность...

Если имябожники, основываясь на нескольких патристических цитатах, хотят использовать слова в необычном порядке, вопреки обычному употреблению слов, принимаемому Православной Церковью столетиями, они, конечно, свободны это делать - но на строгом условии, что их необычное употребление слов объясняется ясно и не двусмысленно, и что они не настаивают на своем употреблении как единственно приемлемом. Но проблема заключается именно в этом, что они употребляют свои главные термины, - и в частности термин «имя», - крайне неясно и двусмысленно, в то же время заставляя других - под угрозой клеймения «Варлаамством» или «иконоборством» или «имяборством» - принимать их эксцентричность за норму цивилизованной речи. Другая большая проблема заключается в том, что имябожники вкладывают в фразу: «Имя Божие есть Бог» очень разные содержания. Не все имябожники (речь не идет здесь о софианцах-имябожниках, у которых есть еще другие определения) принимают, что все имена Божия суть Энергии Божии. Это позиция Лурье и Булатовича. Но Лурье тоже любит совсем другое определение: «имя есть первичный тип иконы». И Булатович, следуя Илариону, считает, что имя Божие «Иисус» есть Сам Иисус (который, конечно, не является Энергией Божией). У Павленко есть вариант «энергийной» позиции: «Первый смысл, который вкладывает в понятие «имя» святоотеческая онтология -

¹²² *Церковная Жизнь*, NN 5-6, 7-8, 9-10, 11-12, 1984; NN 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 1985. Может быть было бы уместным указать здесь на то, что, по Схи-Епископу Петру, политические симпатии Булатовича были на стороне левых социал-революционеров...

¹²³ Лурье, *Диалог*, там же, 1а.

это логосы-замыслы Божии о творении».¹²⁴ И у Холмогорова есть вариант «имя=Иисус» позиции: «имя Божие есть *часть* Ипостаси Иисуса»...

Недаром, ввиду этой неразберихи, пишет Павленко: «Споры об имяславии высветили одну очень важную проблему – что называть «именем» – которая только с первого взгляда кажется терминологической. На самом деле далеко не безразлично, какое содержание вкладывается в понимание того или иного термина, что с очевидностью показала история соборов. За иным, чем у православных, пониманием того или иного термина часто скрывается иная карта мира, другая онтология. Тем более важно для нас привести понятие имени в соответствие со святоотеческой онтологией».¹²⁵

Точно! Итак, давайте посмотрим, какие есть главные значения термина «имя», подчеркивая, однако, то, что является *главным и центральным* определением, в противоположность тем, что является *вторичным, побочным или даже метафорическим* определением:

1. **Имя как слово-знаменатель какого-то лица или предмета.** Это главное и центральное определение слова. Важно здесь заметить, что имя как знаменатель не обязательно звуки или буквы, так как имя не обязательно произносится или пишется, а просто *мыслится*. Но и то, что произносится или пишется, и то, что мыслится, одинаково *тварное*. Ибо, как пишет преп. Максим Исповедник, «*наименования для Бога мы создаем*»¹²⁶ – и то, что создают люди, не может быть несотворенным Богом. Важно также заметить, что имя как знаменатель *всегда и обязательно отдельно от именуемого лица или предмета*. Поэтому если, во фразе «имя Божие есть Бог» слово «имя» является знаменателем, то имя в этом смысле **не может быть Богом**. Есть только одно исключение этого правила:
2. **Имя как Божественное Лицо, Слово-Знаменатель Бога Отца, т.е. Господь Иисус Христос, Сын Божий и Бог.** Это определение особенно подходит к некоторым выражениям в Псалмах и к словам Молитвы Господней: «Да святится Имя Твое», ибо, как пишет преп. Максим Исповедник в его толковании на Молитву: «Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом, есть Единородный Сын». Это употребление слова часто встречалось

¹²⁴ Павленко, «Имяславие и святоотеческая онтология. Тезисы доклада», [http://webforum.land.ru/mes.php?id=3236207&fs=0&ord=0&board=12871&1st=&arhv=\(26/03/02\)](http://webforum.land.ru/mes.php?id=3236207&fs=0&ord=0&board=12871&1st=&arhv=(26/03/02)).

¹²⁵ Павленко, там же.

¹²⁶ Преп. Максим Исповедник, *Схолия на Божественных Именах*, II.

среди христиан-евреев первых двух веков христианства.¹²⁷ Булатович пишет: «В самом высоком смысле своем Имя Божие есть Слово Божие»¹²⁸, и с этим суждением мы можем согласиться. Но важно заметить, что Имя-Слово Божие в смысле Второго Лица Святой Троицы не является Именем-«словестным действием Бога», потому что Лицо – это не действие или энергия.

3. *Имя как Божественная Энергия или все Божественные Энергии в целом.* «Имя» в этом смысле встречается у Отцов (свв. Дионисий, Симеон Новый Богослов, Тихон Задонский), но этот смысл должен быть считаем *метафорическим*, потому что «имя» в этом смысле не-знаменатель и ничего не именуется. Ибо что именуется имя-Энергия? Не Существо Божие, потому что Оно неименуемо. Итак, Энергии Божии в некотором несказанном смысле открывают Бога, Бог открывается в Них, но в прямом, главном смысле Они не именуют Его и не являются именами.

Главный прием имябожников состоит в систематической путанице между первым (главным) и третьим (метафорическим) смыслами слова «имя». Например, в Таинствах присутствуют и имена в первом смысле (слова обряда) и Имена в третьем смысле (Энергии Божии). Каждый православный христианин знает, что Таинство совершается Энергиями Божиими, не словами человеческими. Человеческие слова необходимы, потому что они заявляют и показывают веру Церкви, в ответ которой Бог действует. Но Сам деятель не человек, и не человеческие слова, а Святой Дух. Однако, Булатович настаивает на том, что гарантирует действенность таинства не Святой Дух, а имена обряда. Это есть магия или пантеизм.

Опять же: в иконах присутствуют и имена в первом смысле (начертание имени Бога или ангела или святого или священного события) и имена в третьем смысле (Энергии Божии). Каждый православный христианин знает, что икона освящается не начертанием, а Энергией Божией. Начертание необходимо, потому что оно часть подобия иконы первообразу, а без подобия благодать Божия не привлекается и первообраз не присутствует в иконе. Но создает священную икону из простого дерева и красок не начертание, а благодать Божия. Имябожники, однако, настаивают на том, что *имя* создает икону. А «имя» в каком смысле? Если верить о. Григорию Лурье, то «имя» в первом смысле, потому что, как он пишет, «имя первичный тип иконы» и икона не является именем в третьем смысле, т.е. Энергией Божией. Но, с другой стороны, имябожники любят повторять, что они *не* подразумевают под «именем» тварные звуки и буквы. Значит, они имеют

¹²⁷ См. Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, London: Darton, Longman & Todd, 1964, pp. 147-162.

¹²⁸ Булатович, *Апология*, гл. 2.

ввиду «имя» в другом, третьем смысле, в смысле неварной благодати. А если так, почему говорить об имени как о «первичном типе иконы»? Ибо священная икона не то же самое, что освящающая икону благодать. Не создаем ли мы здесь опаснейшую двусмысленность, смешение категорий тварного и нетварного – то-есть, магизм или пантеизм?

Опять же: в молитве Иисусовой присутствуют имена *во всех трех смыслах слова*. Есть «Иисус» (имя в первом смысле). Есть Сам Иисус («Имя» во втором смысле). И есть Энергия Божия («Имя» в третьем смысле). В настоящей молитве человек, призывающий «имя» (в первом смысле), становится «одним духом» с «Именем» (во втором смысле) через «Имя» (в третьем смысле). Имябожники, однако, смешивают все три значения в неразборчивое целое. А если православные пытаются сделать хоть какие-то различия, они обвиняют их в «субъективизме», «психологизме», «номинализме», «позитивизме», и т.д... Но очевидно, что отличие между «Иисусом» и Иисусом, именем и именуемым – это не субъективное, а логическое и онтологическое.

У имябожников остается только один важный аргумент, не основанный на смешении разных значений одного и того же слова. Мы можем знать о Боге только от Самого Бога. Мы можем по-настоящему молиться Богу только в Нем. Без Него мы не можем ничего не сделать, ибо «мы Им живем и движемся и существуем» (Деяния 17.28). Значит, *Он, Сам Бог*, дает имена, дает знание, дает молитву. Бог, а не человек. Вообще говоря, все истинное знание, все настоящее наименование нетварного Бога и тварного мира возможно только благодаря тому, что Бог своей благодатью руководит нашим умом, чтобы человеческие концепции и имена соответствовали настоящему порядку вещей. А в чем состоит настоящий порядок вещей? *В логосах-замыслах Божии о Себе и Своем творении, которые являются нетварными – то-есть, Самим Богом.*¹²⁹ Поэтому, говорят, имя Божия есть Сам Бог.

Это серьезный аргумент, включающий много истины. Но вывод все-таки ложен. Все тварное и все знание о тварном и нетварном зависит полностью от нетварного Бога. Но различие между тварным и нетварным все-таки остается и не уничтожается Богом. Напомним первый акт наречения именами в истории мира: «и Бог привел их к человеку чтобы видеть как *он* [то-есть, человек, а не Бог] назовет их» (Бытие 2.19). Безусловно этот акт наречения было внушаем Богом, и явился истинным познанием животного мира только благодаря Богу. Но Сам Бог хотел чтобы человек использовал *свой* ум и *свою* творческую способность, созданную по образу и подобию Бога-Творца, чтобы понимать существо тварного. И дело не обстоит иначе с познанием Самого Бога. Как мы увидели выше, святые Отцы пишут об именах Божиих, как об «изобретениях человека» (св. Григорий Нисский), «созданных человеком»

¹²⁹ Павленко, там же.

(преп. Максим Исповедник), «*взятых от сотворенных вещей*» (св. Дионисий), которые *объясняют* Энергии Божии (преп. Иоанн Дамаскин) – и не идентифицируются с Ними.¹³⁰

Как высоко мы не ставим участие Бога и Энергий Божиих в процессах нашего познания Истины и присоединения с Ней, граница между тварным и нетварным остается во веки. Люди могут в обожении преестественном стать богами *по благодати*; но люди так же и останутся человеками...

Остается только лишь подытожить учение Православной Церкви об Именах Божиих:

Во главе Божественной иерархии бытия стоят Три Ипостасии Св. Троицы: Отец, Сын и Святой Дух, содержащие Сущность Божие и Энергии Божии. Помимо Единного Бога – Ипостаси, Естества, и Энергии – нет иного Бога. Имена Бога являются тварными словами, именующие Три Божественные Ипостаси, и Их нетварные Энергии. Не существует ни одного имени Бога, который *есть* Бог в строгом онтологическом смысле. Эти истины не меняются тем фактом, что Второе Лицо Св. Троицы называется «Имя» в некоторых текстах Святых Отцов, ни тем фактом, что Энергии Божии именуются «Именами Божиими» в некоторых святоотеческих текстах.

Спускаясь вниз по иерархии бытия, мы приходим к разумным творениям, Ангелам и людям. Люди именуются «богами», не по своему естеству, а по благодати Божией. Ибо они сотворены по образу Божию, отображающему: разумность, свободу и вечность Самого Бога, и когда они усыновляются Богу благодатью Божией, становятся сынами Бога и «богами» в Сыне Божием Иисусе Христе.

Спускаясь еще ниже по иерархии, мы приходим к святым иконам, к св. Евангелию и Богослужениям, святым храмам, честному и животворящему кресту и именам Божиим. Эти предметы и идеи полны благодати Божией, и поэтому они являются святыми.¹³¹ Но ни одно из

¹³⁰ В этом контексте нам нечего возразить на слова имябожника Павленко: «*Мысли, идеи, имена, во-первых тварны; во-вторых, находятся в головах разумных существ и не как субстанции, а как акциденции последних. Никакого мира идей самого по себе, отличающегося от мира логосов и от того, что в головах разумных существ, не существует. Противоположное мнение будет неоплатонизм... Какое отношение имеет мир акциденций к миру логосов? Самое непосредственное. Нет ни одной акциденции, которой бы не соответствовал определенный логос. Противоположное мнение признавало бы, что существует нечто «тварное», но такое, что Богом не сотворено» («Имяславие и святоотеческая онтология. Тезисы доклада 2», [\(http://webforum.land.ru/mes.php?id=3236217&fs=0&ord=0&board=12871&1st=&arhv=\(26/03/02\)](http://webforum.land.ru/mes.php?id=3236217&fs=0&ord=0&board=12871&1st=&arhv=(26/03/02)))*

¹³¹ См. Преп. Иоанн Дамаскин, *Слово Третье*, 18-23.

них не разделяет с человеком его преимущество называться «богом», так как ни одно из них не является разумным и свободным как человек, и ни одно из них не было приобщено к Сыну Божию через Его Пречистое Тело и Кровь, который есть единственно открытый путь, по которому тварное естество может подняться к соучастию в Боге и стать богом. Ибо во Христе, как говорит Апостол, мы возносим к Отцу, Который «воскресил Его из мертвых и посадил Его одесную Себя на небесах, *превыше всякого... имени, именуемого не только в сем веке, но и в грядущем*» (Ефес. 1, 20-21).

25 марта / 7 апреля, 2002 г.

Неделя Всечестнаго Креста.

Благовещение Пресвятой Богородицы.

Св. Тихон, Патриарх Московский и Всероссийский.