

Яковитской Церковью Иоанн Телльский почитается как святой (память 6 февраля). Из литературных произведений Иоанна известны: «Ответы на вопросы Сергия», каноны, исповедание веры, адресованное монастырям телльской епархии, и «Толкование на Трисвятое»¹.

¹ Дьяконов А.П. Цит. изд. С. 619.

П. Малков

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ*

Спор об Имени Божием, продолжавшийся среди представителей русского богословия на протяжении XX столетия, – область столкновения теологических и философских посылок, резких взаимных упреков сторон, анафем и обвинений друг друга во всевозможных ересьях. При этом спорящие, как правило, упускали из внимания вопрос, являющийся здесь основным: какой из вариантов учения об Имени Божием в наибольшей степени соответствует Церковному учению о Спасении человека? Какой из подходов к разрешению этой проблемы дает нам более совершенную надежду на возможность приобщения к плодам спасительной Жертвы Христовой и достижению обожения? Попробую предложить некие (пока еще весьма предварительные и несистематичные) суждения на сей счет. При этом обозначу также и догматические проблемы, которые возникают при рассмотрении темы почитания Имени Божия и при формулировании церковного учения по этому вопросу.

Сразу оговорюсь: моя позиция противоположна учению имяславия – в формулировках ли афонских сторонников этой богословской теории, в версиях ли выдающихся представителей русской религиозной философии.

Сделаю еще одно предварительное замечание: как мне представляется, та основательная и подробная полемика, что шла в первой половине XX столетия в связи с проблемой Имени Божия, по вполне объективным причинам в любом случае не смогла бы дать достаточного и убедительного ответа на возникший богословский вопрос. К сожалению, в тот период в среде самых лучших и просвещеннейших умов отечественной теологии практически отсутствовало подробное и адекватное знакомство с паламитской традицией, с учением святителя Григория о Божест-

* Расширенный текст доклада на Богословской конференции ПСТБИ 2002 года.

венных сущности и энергиях. Паламу конечно же порой читали, на него ссылались (в основном имяславцы), однако его учение представляли себе весьма и весьма смутно. Все это оказалось результатом латинизации русской догматической школы в XVII-XIX столетиях и утраты ею связи с мощным пластом святоотеческого наследия, чуждого западной схоластике поздневизантийского периода. Неизбежным следствием как раз такого отрыва русского богословия от собственных корней и стало то, что обе спорящие стороны окончательно запутались в учении о сущности и энергиях, представляя себе эту сторону православной догматики в крайне искаженном виде. Именно поэтому, например, С. В. Троицким – непримиримым противником имяславия – было сформулировано такое совершенно имяславческое утверждение: «Имя Божие... есть вечная неотделимая от Бога энергия Божия»¹. И лишь с подлинно систематичным и глубоким осмыслением темы православного паламитского учения, осуществленным в трудах видных представителей русской богословской науки – владыки Василия (Кривошеина), архимандрита Киприана (Керна), отца Иоанна Мейендорфа, В. Н. Лосского – стало возможным, избегнув существовавшей прежде путаницы, правильно соотносить учение святителя Григория о сущности и энергиях с темой Божественных Имен.

Основные, зачастую взаимоисключающие, вопросы, ставившиеся спорящими сторонами в полемике по данной проблеме, относятся к онтологии Имени Божия (шире – Божественных Имен), а именно:

- идентично ли Имя Божие Божественной Сущности?
- является ли оно Божественной энергией (действием)?
- присуще ли оно Божеству онтологически и от века (изначально), будучи, при этом, исполнено Божественных энергий, благодати и издревле являясь источником освящения твари?
- является ли оно производным человеческого «πλῆροισι» (примышления, измышления)?

Какой же из этих вариантов наиболее корректен и предпочтителен для нас – с точки зрения православной сотериологии?

¹ Цит. по: *Епископ Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1. С. 529.

Попробуем рассмотреть – в свете православного учения о Спасении – все возможные варианты предлагаемых подходов к проблеме, исключая, пожалуй, лишь первый, так как учение об идентичности Имени Божия Божественной Сущности не поддерживается уже сегодня никем из представителей современного имяславия. Не находил своих сторонников этот вариант и среди самых ярких представителей имяславческого движения в прошлом (таких как Булатович, Лосев и другие), его придерживались лишь самые богословски малообразованные сторонники имяславия.

Итак, оставляя без обсуждения идею об идентичности Имени Божия Божественной Сущности, обратимся к разбору мнения о том, что Имя Божие является Божественной энергией. Напомню, что один из самых ярких и талантливых представителей имяславческой традиции А. Ф. Лосев неоднократно повторяет в своих сочинениях, посвященных теме онтологии имени: «Имя Божие есть энергия Сущности Божией... Имя Божие есть Сам Бог»¹.

Для начала рассмотрим тот вариант, в соответствии с которым понятие «Имя Божие» является для имяславцев лишь синонимом понятия «Божественная энергия». Но тогда не совсем ясно, зачем им множить и усложнять уже сложившуюся, сформировавшуюся терминологию, которую Церковь отстояла перед лицом своих противников еще в век паламитских споров: сущность и энергии. Значит, имяславие, возможно, подразумевает здесь некий особый образ Божественных действий, обращенных к твари, как бы «подвид» являемой нам и действующей в мире Божественной энергии?

Здесь, при подобном допущении, возникает первая догматическая сложность: в Боге, строго говоря, существует лишь одна энергия, проявляющаяся и действующая в тварях всякий раз тем или иным образом и с определенной целью. Делая же иное допущение и предполагая в Божестве некую принципиально иную энергийную реальность, отличную от этой единой и универсальной энергии, мы можем тем самым уклониться от важнейшего и неизменного догматического принципа Божественной

¹ См., например: *Лосев А.Ф.* Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 году отцу Павлу Флоренскому // *Начала* №1-4. М., 1996. С. 250.

простоты, как бытия в Боге единой Сущности и проявляющей ее Божественной энергии¹.

Вероятно (будем надеяться на это), имяславие все же не допускает привнесения в Божество такого принципиального и существенного отличия Имени Божия от иных Божественных энергий (при уже упомянутом весьма спорном имяславческом утверждении, что Имя Божие и есть одна из таких Божественных энергий). Хотя здесь все же следует напомнить высказывание А. Ф. Лосева о том, что «человеку сообщаемы Божественные энергии, высочайшая и величайшая из которых – это Имя Божие». Все же надеюсь, что это догматическая «оговорка» Алексея Федоровича, а не принципиальное утверждение им возможности градаций в степенях святости Божественных энергий, а значит и в Самом, уже перстающем по Лосеву быть простым, Божестве.

Но даже и здесь, при возможном соблюдении исповедания Божественной простоты, имяславие – при утверждении им энергийного характера Имени Божия – оказывается в весьма сложном положении по отношению к церковным догматам.

Одна из возникающих здесь частных проблем (здесь я опять коснусь имяславия А. Ф. Лосева), связана с тем, что Алексей Федорович ставит знак равенства между тремя понятиями: имя=энергия=символ. При этом, в данном контексте, он определяет символ (в его коммуникативном аспекте) следующим образом: «вещь, рассмотренная как единичность и соотношенная с окружающей ее инаковостью». Такое уравнивание Имени Божия-символа с Божественными энергиями влечет за собой еще одну вероучительную сложность: энергии оказываются здесь зависящими от внебожественной реальности, то есть от того, что находится вне Божества, от твари; ведь по лосевскому определению эти

¹ Как пишет святитель Григорий Палама, «У Трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но она воистину едина и числом. Этого не могут сказать наши противники, ибо они отрицают существование общей всем Трем Ипостасям несозданной энергии; по их мнению Каждая из Ипостасей имеет Свою энергию и не существует одной общей Божественной энергии. Отрицая таким образом одну энергию у Трех Ипостасей, и исключая так одной другую, они этим обращают Триипостасного Бога в лишенного Ипостасей». Действуя, эта единая энергия «нераздельно разделяется». Цит. по: *Архимандрит Кириан (Керн)*. Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996. С. 289.

энергии-Имена оказываются «символом» (связью) между тварным и нетварным, а значит и не могут вне и без этого тварного мыслиться. Но так недолго дойти и до мысли о совечности твари Творцу. Здесь следует напомнить, что, как мы знаем, по догматическому учению Церкви энергии в Боге совечны Его сущности (ибо и они – есть Сам Бог вне Его сущности) и при этом пребывают в Нем прежде всякой твари, от этой твари никак не зависят¹. Исходя из этого, по православному учению, Божественные энергии не могут быть приравнены к таким (соответствующим лосевскому определению) связующим небесную и земную реальность символам еще и потому, что они не только не иноприродны по отношению к Богу, но, напротив, сами являются полнотой Божества в Его откровении твари, благодатно освящая ее. Тем самым лосевское допущение Имя Божие=энергия Божия=символ не оказывается тождественным традиционному учению Православной Церкви о Божественных энергиях, а оказывается скорее платонизирующим созерцанием в Боге неких связующих Творца и тварь Божественных эйдосов, которые зависят от всего сотворенного и даже существуют ради него.

Еще одна неразрешимая (и, как представляется, еще более существенная) проблема при имяславческом определении Имени Божия как Божественной энергии возникает перед нами при обращении к тем Божественным Именам, которые отождествляются в имяславческой традиции с Божественными энергиями. Как известно, «нервом» имяславческих споров стала проблема поклонения Имени Иисусову, которое уравнивалось афонскими монахами с Божественными действиями (энергиями): «Богооткровенные Имена Божии, каковы Имена: Господь Иисус,

¹ Как говорится в соборном акте 1351 года, «Мы не мыслим ее [энергию] как [находящуюся] вне существа Божия, но, зная ее как существенное и естественное движение Бога, говорим, что она происходит и истекает из Божественного существа, как из присносущного источника, и без него никогда не усматривается, но раздельно с ним пребывает и от вечности сосуществует с Божественным существом и нераздельно с Ним соединена, не будучи в состоянии когда-либо разделиться от Божией сущности ни веком, ни каким-либо временным или местным расстоянием, но вневременно и предвечно из нее происходит и неразрывно с нею сосуществует». Цит. по: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы // *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 155.

Саваоф и прочие суть Бог, потому что они действия Божии»¹. Итак, по имяславческому учению имя Иисус Христос, Господь Иисус является одной из Божественных энергий. Такая мысль о энергийном характере имени Иисус оказывается несовместима с очевидной для православного богословия истиной о том, что именование Иисус относится по кенотическому усвоению именно к Ипостаси Сына Божия, а отнюдь не к Единому Божеству, не к Его Троичной полноте. Дело здесь в том, что Божественные энергии соотносятся в православной догматической традиции именно с Единой Божественной Сущностью, ни в коем случае не являясь при этом избирательно ипостасными. Как утверждает святитель Григорий Палама, «ни одна из... энергий не ипостасна, то есть не самоипостасна»². Все Божественные действия являются общими троичными действиями, энергиями Троидного Бога, проявлениями Божественной Сущности; у Ипостасей же – Отца и Сына и Святого Духа – собственных, отличных от общетроичных, энергий нет и быть не может³. Иначе бы получалось, что эти Ипостаси отличны Друг от Друга по Сущности и по волею (как известно по православному догматическому учению, Божественная воля есть атрибут Божественной природы, сущности) – ведь Их энергии оказались бы уже не явленными нам действиями единой Божественной Сущности, а представлялись бы как «частные» «поступки» тех или иных Божественных Лиц, действующих, хотя и в рамках Троицы, но уже по «личному произволу», по Собственной ипостасной воле (которой, как следует заметить, у Божественных Лиц в соответствии с православным вероучением – нет). Именно такое искажение православного учения и получается в случае с имяславческим утвержде-

¹ Цит. по: *Троицкий С.В.* Об Именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 67.

² *Святитель Григорий Палама.* Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // *Альфа и Омега.* № 4(26). М., 2000. С. 58.

³ Как пишет святитель Григорий Палама, «Бог [всегда] Тойже Сам в Себе, потому что Три Божественные Ипостаси обладают Одна Другой естественно, целиком, вечно и неисходно, но также и без смешения и неслиянно, и взаимопроникают одна в другую, так что и обладают одной энергией». Цит. по: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 292. См. также цитату в примечании на с. 42.

нием энергийности Имени «Иисус»: раз это Имя ипостасно, и раз оно является Божественной энергией, то значит ипостасно и само действие. А раз это действие ипостасно, то значит оно совершается независимо от Двух других Лиц Пресвятой Троицы. Но если это так, то Сын не единосущен Отцу и Духу, Он обладает отдельной от Них Сущностью, воля' и действуя иначе, чем Они¹.

Способ избежать подобной догматической ловушки, к которой приводит утверждение об энергийности богооткровенных Божественных Имен, и куда попадают представители имяславия, в отношении имени «Иисус» может «привидеться» имяславцам и еще в одном направлении: в утверждении о том, что Имя «Иисус» не является Божественной энергией, но тем не менее оно по своей идеальной сути «от века» присуще Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, будучи исполнено Божественной благодати и преимущественно служа посредником и источником освящения твари. В известной афонской листовке Союза для противодействия распространяющемуся имяборчеству представители имяславия отрицались тех, кто считают что Имя Иисус «аки бы не предвечно, но лишь не столь давно наречено ангелом»². А Булатович пишет: «исповедую, что Имя Иисус есть Богоипостасно» и утверждает при этом, что Господь «оправдал именование Себя Иисусом» лишь на Голгофе³. Замечу, что эта тема – предвечность имени Иисус и его предвечная же ипостасная принадлежность Слову – обсуждалась в имяславческих сочинениях многократно. Здесь следует заметить следующее. Во-первых, многие из Святых Отцов прямо опровергают такое утверждение о предвечном именовании Второй Ипостаси Именем Иисус Христос. Так, свя-

¹ Вероятно, некоторые сторонники имяславия чувствовали возникающую здесь перед ними трудность: провозглашаемую ими соотносимость «энергийного» имени Иисус только с одним из Лиц Пресвятой Троицы, в то время, как всякая Божественная энергия по православному вероучению соотносится со всеми Тремя Лицами одновременно и неразрывно. Поиск выхода из такого затруднения порой приводил к весьма странным результатам. Так, например, архимандрит Софроний (Сахаров) даже допускает, что имя Иисус по большому счету может считаться собственным именем всех трех Божественных Лиц: ведь в переводе оно означает «Бог Спаситель». См.: *Епископ Иларион (Алфеев).* Цит. изд. Т. 2. С. 181.

² Забытые страницы русского имяславия. М., 2001. С. 50.

³ Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. С. 188, 28.

тель Кирилл Александрийский пишет: «Некоторые говорят, что имя Христос приличествует даже взятому в отдельности и особо – Самому по Себе мыслимому и существующему, рожденному от Бога-Отца Слову. Мы же не так научены думать или говорить; ибо когда Слово сделалось плотью, тогда Оно – говорим, – и было названо Христом Иисусом»¹. Во-вторых, подобное утверждение об предвечном именовании Второй Ипостаси Иисусом также создает серьезные догматические проблемы. Мы знаем, что Три Лица Пресвятой Троицы, будучи Друг Другу абсолютно единосущны, различаются лишь тремя ипостасными свойствами: нерожденностью, рождением и исхождением. Их имена – Отец, Сын и Святой Дух – как раз и характеризуют эти внутритроичные ипостасные свойства. Любое иное Божественное Ипостасное именование одного из Лиц подразумевало бы и некое иное, принадлежащее Ему новое ипостасное свойство. Однако мы не знаем у Второго Лица Пресвятой Троицы никаких иных ипостасных свойств, кроме рождения. Мы не знаем в Сыне Божиим никаких гипотетических ипостасных свойств – вроде «иисусства» или «христовства». Мы верим лишь, что Он – предвечно рождаемый единосущный Сын Своего Божественного Отца. В-третьих, такое приписывание Сыну предвечной принадлежности Ему Имени Иисус – Имени, неразрывно связанного с домостроительством нашего Спасения, с темой Боговоплощения и Промысла о падшем человеке, – привнесло бы в предвечное внутрибожественное бытие изначальную зависимость Создателя от Его создания, «обременность» Бога на сотворение мира и Воплощение в нем. Бог уже от века и неизбежно был бы вынуждаем «оправдать» в Себе это имя – через создание мира и Свое Вочеловечение. Ведь в Нем онтологически всегда присутствовало бы нечто связанное с будущей тварной реальностью – Имя Сына, ставшего одним из нас. Православное учение, напротив, провозглашает полную свободу Божественного произволения в деле творения и Его независимость от бытия мироздания – самобытность.

Итак, мы можем смело утверждать, что Имя «Иисус» является человеческим, хотя и указанным по Божественной воле через ангела, имено-

¹ Цит. по: *Троицкий С. В.* Цит. изд. С. 41.

ванием воспринятым Словом при Его кеносисе и вследствие Его Воплощения.

Такое учение о человеческом происхождении имени «Иисус» является для нас, для дела нашего Спасения очень значимым еще и вот по какой причине. Дело в том, что, как хорошо известно, Воплощение Сына Божия рассматривается Церковью, помимо всего прочего, и как «прожитие» Словом, прохождение Им всего жизненного пути, характерного для каждого представителя человеческого рода, восприятие всех «неукоризненных» сторон этого пути и, притом, исправление и освящение их, совершаемое Христом. Сын Божий не гнушается здесь ничем, кроме личного греха. Будучи Сам лично безгрешен, Господь одновременно принимает «зрак раба», умаляясь до общечеловеческой обыденности. Среди Его предков по человечеству – грешники и блудницы. Он лежит бессильным Младенцем в яслях. Он исполняет данный грешным людям закон, будучи Сам свят, а значит пребывая выше закона. Здесь вспоминаются святоотеческие слова, правда, относящиеся к человеческой природе Сына Божия, а не к образу Его земного служения, и все же здесь, пусть и отчасти, уместные: «Что не воспринято, то не учрачено». Да, Господь врачует в Себе наше естество. Но все же здесь можно еще добавить: Он также врачует и образ нашей жизни, обыденность нашего существования, проникнутую, как и наше естество, плодами зла и греха. Наверняка Он просто не мог возгнушаться одной, пусть и малоприметной, но все же значимой, из сторон такой жизни: человеческим именем Иисус. Ведь это имя до Него носили как многие ветхозаветные праведники, так и, что вполне вероятно (хотя мы и не имеем тому ясных свидетельств в Священном Писании), многие ветхозаветные грешники – имя это было весьма распространено в Древнем Израиле. Не станем забывать, что человеческое имя всегда как бы входит в «комплект» полноты жизни каждого человека. И есть ли у нас основания допускать, что Господь, принявший на Себя все другие стороны «рабского образа», вдруг почему-то возгнулался самым обычным человеческим именем и стал подыскивать Себе некое сверхъестественное имя, единственно соответствующее Его Божественному достоинству? Рискну назвать подобное допущение, подобную тенденцию отрицать обыденность человеческого имени Иисус «тонким монофизитством», или, если угодно, даже «тонким докетизмом» – ведь в его основе лежит мысль о

возможности гнушения Христом одной из сторон нашего вполне естественного человеческого бытия.

Другое дело, *чем* это Имя, Иисус, стало – благодаря усвоению его Сыном Божиим по Его человечеству. Но об этом я скажу чуть позже...

Итак, с учетом всех сделанных выше разъяснений, рискну утверждать, что имя Иисус не является ни Божественной энергией, ни предвечным ипостасным свойством одного из Лиц Пресвятой Троицы, точно также как не являются таковыми и прочие Божественные Имена. Но раз они не плод Божественной деятельности, то значит они – результат деятельности человека. Вслед за святителем Григорием Нисским повторю, что Имена Божии, как и все прочие именованья существующих в мире вещей, являются плодом человеческого ума и его способности «πλάσιμα» (примышления, измышления, вымысла)¹. Однако, по моему глубокому убеждению, в таком утверждении нет какого-либо принижения высокого достоинства Божественных Имен. Ведь возможность «πλάσιμα», которая воспринимается многими лишь как некая человеческая способность к пустому «фантазерству», на самом деле свидетельствует об обратном: о высоком богообразном достоинстве человека. Мы сотворены по образу нашего Творца, и одной из черт этого образа в нас является способность к творчеству, к богоподобному осмыслению и постижению действительности, в том числе и действительности Божественной². Бог не зря приводит к Адаму животных для того, чтобы он нарек им имена. В этом – высокое богодарованное достоинство человека: познавать и творчески преобразовать окружающую нас действительность.

¹ Об этой стороне учения святителя Григория подробнее см.: *Епископ Иларион (Алфеев)*. Цит. изд. Т. 1. С. 87-88. Сходную мысль об Именах Божиих, как о производном человеческой творческой способности высказывают многие Святые Отцы. Так, например, в известных схолиях на Ареопагитский корпус, дошедших до нас под именем преподобного Максима Исповедника говорится: «Заметь..., что наименования для Бога мы создаем (ποιοῦμεθα) из даров Божиих, которым оказываемся сопричастны». Схолия 50 к книге «О Божественных Именах» // *Дионисий Ареопагит*. О Божественных Именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 65.

² Епископ Иларион (Алфеев) излагает учение святителя Григория Нисского об «πλάσιμα» так: «примышление» является драгоценнейшим из всех благ, вложенных в нашу душу Божественным Промыслом». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Цит. изд. Т. 1. С. 88.

Одно из самых высочайших «прав» человека, его талантов – постигать и осмысливать являющегося нам в Откровении любви Бога. Те имена, которые мы даем нашему Творцу, – наше осознанное и благодарное словесное выражение святых плодов этого Откровения, словесная икона Личности Того, Кто дает нам от Своих щедрот радость богообщения и богопричастности. И плодом такого именованья не является лишь простая констатация некоей полученной нами «суммы» богодарованных благ или же свод всех доступных «энциклопедических» сведений о Божестве. Бог принимает от нас благодарный дар такого творчества, такого именованья и – в синергийном акте – наполняет этот дар новым Содействием – Собой Самим.

Я не зря употребил чуть выше – в связи с учением о тварном происхождении Божественных Имен – понятие «икона», ибо, с моей точки зрения, именно сравнение с православной иконой и позволяет лучше всего понять православное учение о Божественных Именах и об их спасительном значении для каждого из нас.

Не так давно я с удивлением обнаружил, что известное письмо В. Н. Лосского, посвященное проблеме почитания Имени Божия, относится в свою пользу многими из представителей имяславия. Замечу, что из содержания письма принадлежность Лосского к сторонникам имяславия никак не следует. Напротив, Владимир Николаевич высказывается в этом письме в противоположном духе, противоречащем основной идее имяславия о том, что Имя Божие есть Божественная энергия. Предупреждая своего адресата как от крайностей имяславия, так и от крайностей того, что он именует имяборчеством, Владимир Николаевич называет Имя «словесно-мысленным «символом» Божества, и при этом связывает его с вопросом об иконах, показывая максимальную близость этих двух тем. При этом Лосский приводит, по его словам, «осторожную, еще слишком бледную», но все же приближающую нас к разрешению проблемы почитания Имени Божия, формулу архиепископа Феофана (Полтавского): «В Имени Божиим ПОЧИЕТ Божество»¹. Действительно Лос-

¹ Полный текст письма В.Н. Лосского см. в редакционных примечаниях к книге *схимонаха Илариона* «На горах Кавказа» (СПб., 1998. С. 929-930), а также в труде *епископа Илариона (Алфеева)* «Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров» Т. 2. С. 205.

ский с неодобрением отзывается в своем письме о крайних воззрениях некоторых «имяборцев», в частности, владыки Антония (Храповицкого). Но в то же время он, как я уже сказал, опровергает и основную мысль имяславческого богословия о том, что Имя Божие энергийно. Он говорит, присоединяясь к суждению Владыки Феофана, о том, что в Имени Божиим **присутствует** Божественная благодать, **почит** Божество (а ведь **быть чем-то** и **находится в чем-то** – вещи совсем разные), и одновременно сравнивает само имя с доской и красками иконописца. Икона творится не Богом, а человеком из вещества этого мира. Икона может создаваться лишь после Воплощения Сына Божия, а не существует предвечно, и освящается ради того лица, которое на ней изображено. Проведение параллели между Именем Божиим и иконой, изображающей Божественную Ипостась Сына, позволяет утверждать и ипостасность по усвоению, а не энергийность и Имени Божия Иисус.

Кстати говоря, (коснусь этой темы лишь вскользь) представители имяславия, соотнося Божественные Имена и икону, часто любят повторять, что икона освящается надписанием на ней имени изображаемого. Это верно, но это еще не вся полнота истины. Тот же св. прав. Иоанн Кронштадтский, на которого, как мне представляется, не вполне обоснованно любят ссылаться представители имяславия, говорит, что Пресвятая Владычица Богородица освящает Свои иконы, их «вещество самым ликом Своим и начертанием имени»¹. Значит, не только имя, но и лик изображаемого на иконе святит ее.

Однако вернусь к цитированному выше письму В. Н. Лосского. При этом вновь напомним важнейший принцип православного учения об иконе: на ней изображается не природа изображаемого, а его ипостась. Проводя параллель с Именем Божиим скажу, что и в этой словесной иконе – в Имени, в первую очередь в Имени Иисус – мы оказываемся лицом к Лицу с Именуемым, с Его Ипостасью. Мы попросту не имеем права в обращении к Богу через Его Имена ограничивать здесь себя той терминологической «двоицей», что чаще всего используется в этом контексте «интеллектуальным», платонизирующим имяславием: сущность-энергия. Мы оказываемся перед Ликом живого и страшного Бога. Мы вступаем с Ним в личные отношения, где не остается места никакому

исчерпывающему и самодостаточному механизму «подачи» и «получения» благодати. Повторюсь еще раз: Имя не есть само по себе Божественная благодать, непременно действующая на соприкасающегося с ним тем или иным образом человека. Как раз об этом неперменном (освящающем или попяляющем) воздействии Имени Божия на человека и любят говорить имяславцы, приравнивая имена к таинствам: имя непременно действует на касающегося его – во спасение или, напротив, в суд и во осуждение – по нашему достоинству. Но если мы продолжим сопоставлять Имя Божие с православной иконой, то поймем, что Благодать действует через имя отнюдь не неизбежно и не «механически». Она именно, в соответствии с выражением Лосского и владыки Феофана, в Имени «покоится» – присутствует в нем как в тварной и освященной по богопричастности реальности, но действует, как и в иконе, по отношению далеко не ко всякому из нас. Имя Божие, как и икона – плод человеческого творчества, пускай и не материального, а только словесного. Но в то же время, благодаря встречному синергийному усилению Бога и человека, по обретенной этим Именем – через Спасительную и Промыслительную деятельность Господа – богопричастности, это Имя для каждого верующего христианина свято и чудотворно, достопочитаемо и спасительно. Имя Божие – один из залогов той грядущей тварной реальности Нового Неба и Новой Земли, когда Бог будет «всяческое во всех», и когда в этой обоженной вселенной, преображенной Творцом во образ Своей Славы, «о Имени Иисусове всяко колена поклонится небесных и земных и присподних, и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в Славу Бога Отца» (Флп 2:10-11).

¹ Цит. по: *Троицкий С. В.* Цит. изд. С. 164.