

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И ВОСПРИЯТИЕ НАСЛЕДИЯ СЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО, В КОНЦЕ XIX — НАЧ. XX В.

Павел Хондзинский, свящ.
(ПСТГУ)

«ЦЕРКОВЬ» И «СЛОВО» В БОГОСЛОВСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ СВТ. ФИЛАРЕТА МОСКОВСКОГО И СВ. ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

Историкам богословской мысли, кажется, не трудно согласиться между собой в том, что две основные проблемы составляют стержень «Синодального богословия» — это проблема существа и границ Церкви и проблема слова.

Действительно, XVIII век поставил Русскую Церковь в совершенно новое для нее положение в мире. Все вековые устои ее существования в эту эпоху подверглись если не разрушению, то уж, во всяком случае, сомнению и пересмотру.

Светский быт образованного круга вступил в прямое противоречие с бытом церковным; латынь научно-богословия провела черту между Писанием и Преданием, государственные структуры вросли в Церковь, духовники лишились главного инструмента своего духовничества — права наложения епитимий, западные учения беспрепятственно вошли в общество — одним словом, необходимо было вполне заново решить: где Церковь? И этот вопрос, поставленный всем XVIII веком, на протяжении всего XIX стоял как насущный перед церковными и нецерковными авторами: от святителя Филарета до еп. Михаила Грибановского и св. Иоанна Кронштадтского, от свт. Игнатия до сщм. Илариона Троицкого, от Лопухина до Хомякова и участников Религиозно-философских собраний — все так или иначе были озабочены им.

Но и проблема слова — слова Писания прежде всего, а в сущности проблема сакральной значимости слова вообще — также постоянно присутствует в духовной жизни русского общества в эти два столетия.

XVIII век — век зарождающейся рефлексии русского богословского сознания — в Прологоменах архиеп. Феофана Прокоповича дает представление о Слове Писания, слове Откровения как своего рода особом «творении» Божиим, доступном научному изучению, подобно звездному небу. И хотя замечено, что для Прокоповича Писание служит посредником, заполняющим бездну¹ между Богом и человеком, но, быть может, точнее было бы сказать, что оно только «закрывает собой» эту бездну, ибо, безусловно, для преосвященного Феофана находится всецело на «тварном» ее берегу, ведь иначе невозможно было бы и его научное изучение.

Собственно, уже здесь позволительно усмотреть основание неслучайной связи между вынесенными в заглавие этого небольшого исследования понятиями. Научное богословие Феофана требовало все насущные проблемы экклесиологии разрешить прямо из слова Божия. В то же время, глядя на слово Откровения как объект научного изучения, оно вынужденно *десакрализовало* его, отрезая себе таким образом путь к разрешению вопроса о *сакральности* церковной жизни, который в условиях секуляризации быта именно и выходил на первый план. Возникающее противоречие могло быть разрешено либо через отход от позиций школы, либо через изменение отношения к слову, но, как бы то ни было, требовало основательной богословской работы.

В свою очередь, XIX век проходит под знаком борьбы за русскую Библию, а завершает синодальный период трагедия имяславия и имяславцев, исходивших из прямо противоположных Прокоповичу посылок в том смысле, что они всецело перенесли *слово, имя* на «тот берег» — «берег» Божества.

Очевидным образом не претендуя на раскрытие поставленной темы в ее полноте, автор сосредотачивается ниже на кратком разборе учения о *слове* двух крупнейших — при всей внешней несхожести их личностей и обстоятельств жизни — богословов эпохи: свт. Филарета Московского и св. Иоанна Кронштадтского. При этом автор исходит из того, что если проблема поставлена им правильно, то экклесиологический аспект при этом разборе должен выявиться как бы сам собой.

¹ См.: Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 7–8. С. 103.

2

Центральным пунктом в учении о слове свт. Филарета может быть названо, безусловно, представление о даре слова как одной из основных черт образа Божия в человеке². «Слово Божие бесконечно выше слова человеческого»³. Но поскольку человек сотворен по образу Божию, постольку и в его слове «должен быть некий образ слова Божия». Дар слова, таким образом, с одной стороны, предшествует слову Откровения в том смысле, что, собственно, делает его возможным, а с другой — устанавливает живую связь слова Божественного и слова человеческого. Здесь следует сразу оговориться, что в этом контексте под Божественным словом не должно прямо понимать второе Лицо Пресвятой Троицы — как Премудрость в смысле одного из катафатических имен Божиих или Божественной энергии не есть еще Ипостасная Премудрость Отчая. Но важно, что слово Божие (*глагол силы*) — *живое и действенное* — вполне реально, а не аллегорически, как утверждает святитель, придает *жизнь и действенность* слову человеческому⁴. Особенным же образом это сказывается в словах Самого воплощенного Слова⁵ и словах Писания⁶. Впрочем, и собственно человеческие слова, имена вещей, — по той же связи — не просто пустые знаки, но некоторым образом суть «сила вещи, заключенная в слове», хотя данная Адаму способность нарекать правильные с точки зрения их соответствия «сути вещей» имена значительно ослабела с грехопадением, тем более — со смешением языков. Рассуждение это важно еще и тем, что в нем упоминается о имени Иисусовом, как одном из возможных примеров «живого» имени, ибо слово Божие есть «слово живое вообще». Следственно, для святителя не существует самодовлеющей проблемы Имени Божия, но скорее наоборот: поскольку слово связано с сутью вещей, постольку и имя Божие очевидно должно иметь некую связь с Богом⁷. Какую? — проясняет слово на обновление храма Знамени Пресвятой Богородицы в Дубровицах: «Бог... повелевает или позволяет создать малыми мерами ограниченный *дом Имени* Своему, познаваемому, прославляемому, призываемому, покланяемому, Богомощному, Богодейственному, а не существу невместимому; и дает Своему храму благословение и обетование: *будут очи Мои ту, и сердце Мое во вся дни*»⁸. В этом тексте проводится различие между существом Бога и Его Именем, которое здесь предстает именно как откровение славы Божией, как *действие* Божие, что подтверждается и сопоставлением с другими текстами святителя⁹. Но, согласно Откровению ап. Иоанна (и в другом месте святитель ссылается на этот текст), Имя Божие есть Слово (*Имя Его — Слово Божие*¹⁰).

Итак, храм есть «дом имени Божия» или храм Слова, но он же есть и храм Церкви¹¹. Именно здесь, в Церкви, совершается таинственный переход от слова Божия к слову человеческому, и тогда последнее в

² *Свт. Филарет, Митрополит Московский и Коломенский*. Творения (Слова и речи) : В 5 т. М., 1873—1888. Т. 2. С. 155.

³ Там же. Т. 5. С. 452.

⁴ Там же. Т. 1. С. 31.

⁵ «...простирает на них Свою духовную мрежу — повластное, пророчественное, творческое слово: *следуйте за Мною...*» (Там же. Т. 5. С. 81).

⁶ Там же. Т. 4. С. 258.

⁷ «Слово Божие, слово живое вообще, в котором следственно и в особенности имена принимать должно за слова живые, во многих случаях заставляет нас думать о именах со вниманием и с важностию. Надобно ли показать мудрость только вышедшего из рук творческих человека и его власть над прочими земными тварями? Слово Божие приписывает ему наречение имен, а нареченным от него именам достоинство, по которому не нужно их переменять. *Всяко еже аще нарече Адам душу живу, сие имя ему* (Быт 2. 19). Должно ли прославлять верховную мудрость и могущество Самого Бога? Ему приписывается наречение имен вещам небесным. *Исчитаяй множество звезд и всем им имена нарицай* (Пс 146. 4). Надобно ли воинствующему за Христа и побеждающему обещать награду, высшее достоинство, блаженство? Ему обещается новое имя. *Дам ему камень бел, и на камени имя ново написано* (Апок 2. 17). Что ж такое имя, по разуму слова Божия? Имя есть существо или свойство вещи, представленное словом; имя есть некоторым образом сила вещи, заключенная в слове: ибо, например, имя Иисуса, как заметили самые Апостолы, даже в устах людей не последовавших Иисусу, ниже принявших Духа Святаго, *изгоняло бесов* (Мк 9. 38)» (Там же. Т. 2. С. 403).

⁸ Там же. Т. 5. С. 96.

⁹ Бог «есть *Бог славы* (Деян 7. 2), то есть, с самым Именем, с самым существом Его соединена слава, так что Он не был бы и Богом, если бы не имел славы» (Там же. Т. 2. С. 36). Бог бесконечный Сам применил Себя к мере человека ограниченного; снисшел (не существом, а *действием* (курсив и шрифт мой. — *Свящ. П.*)) от вечности во время, от вездесущия в место» (то есть в храм. — *Свящ. П.*). (Там же. Т. 4. С. 14).

¹⁰ Сын Божий, для выражения Своих Божественных свойств, не нашел в языке человеческом лучшего наименования, как наименование Слова: *нарицается имя Его Слово Божие* (Апок 19. 13) (Т. 5. С. 452).

¹¹ «Бог даровал Церкви Своей Божественное сокровище, Свое слово, чтобы оно, проникая в человека своею живою благодатною силою, возрождало его, воссоздало, соделывало храмом Божиим: не нужна ли для хранения сего сокровища достойная сокровищница, отлученная, по возможности, от обыкновенных земных вещей, благоукрашенная, освященная? — Это и есть рукотворенный храм Божий. — Но как в слове Божиим имеют нужду все ищущие спасения: то сокровищница Его не должна ли быть всем им известна, всем открыта, всем доступна? — Таков и есть рукотворенный храм Божий. Бог ввел Свою Божественную благодатную и спасительную силу в христианские таинства, чтобы чрез них вводить ее в христиан. В наименовании таинств видно указание частию на то, что в них тайно действует благодатная сила Божия, частию на то, что сии священные действия, по благоговению к заключенной в них Божией силе, должны быть тайною, недоступною для неприготовленных и недостойных. Оба сии указания сходятся в одной точке — в мысли о необходимой потребности освященного таинственного

союзе «с Словом и Духом Божиим»¹² способно творить чудеса. Иными словами: если во Христе Бог обитает телесно и благодаря «соприродности» этой телесности человеку мы можем стать причастниками его Божественных сил¹³, то и слово Его действует как слово Живого Бога в слове Церкви (которая есть тело Его). Или иначе: слово Бога благодаря «соприродности» Христа человеку становится «соприродно» слову человеческому в Церкви, и по той же логике является для нас подателем Его сил. Пусть даже древнееврейский язык отчасти сохранил в себе силу языка ветхого Адама, но в полной мере эта сила возвращена только языку потомков *Нового Адама* — языку Церкви, единому, хотя и воплощающемуся во множестве земных наречий¹⁴, и живая благодатная сила Слова дарована именно этому единому языку, сила, конечно же, не зависящая от нашего произволения, но к которой мы можем «прикасаться верою».

Второе, важнейшее направление мысли святителя, исследующей тайну слова, есть установление связи слова Писания как слова Церкви с историей Церкви, то есть со священной историей. Сжатым образом, библейско-исторические воззрения святителя Филарета можно свести к следующим тезисам:

1. Действие слова Божия простирается за формальные пределы, очерченные историей избранного народа, Боговоплощением и апостольским веком¹⁵, позволяя всю историю мира опознать как священную постольку, поскольку в мире существует Церковь.
2. Как Иерусалим есть «сокращенный образ мира», так история избранного народа есть сокращенная всемирная история вообще¹⁶, следовательно:
3. Историческая действительность, в известном смысле, задается словом Божиим¹⁷: так в Писании нам открывается Божественный «логос истории», причем не только там, где оно непосредственно передает возвещающие волю Божию глаголы пророков, но и там, где «просто» описывает историю избранного народа: так, по мысли святителя, судьба Иерусалимского храма — судьба всех храмов истинного Бога на земле¹⁸. Таким образом, Ветхий Завет прообразует не только события евангельской истории, но и истории мира вообще.

На этом, собственно, можно остановиться в кратком обзоре взглядов святителя на проблему слова, выдвинув следующий итоговый тезис: святитель Филарет разрешил поставленную школой Феофана задачу создания «библейской» еkkлесиологии, преодолев рационалистическую ограниченность научного богословия через установление живой и таинственной связи слова Божия со словом человеческим в слове Церкви¹⁹.

3

Св. Иоанн Кронштадтский исходит, собственно, из тех же посылок, что и свт. Филарет²⁰. Согласно ему, особую черту образа Божия составляет именно дар слова, поскольку сам Бог есть Слово. Вообще, сама наличность воплощения образа Божия в прахе земном при творении человека не только указывает на возможность личной телесности Бога, но и служит опытным основанием для разрешения вопроса о возможности присутствия бесконечного в конечном. Отсюда глубокая связь слова и бытия. Слово если не предшествует, то, по крайней мере, соответствует бытию. Можно даже сказать так, что *бытийность* и *действенность* суть неотъемлемые свойства слова: «...всякому слову соответствует бытие²¹, или всякое слово может быть бытием и делом... вообще свойство слова, — сила и совершимость его»²².

храма, в который бы и причастники таинств вступали с благоговением и которого внутреннее святилище от неприготовленных и недостойных было бы закрыто, и для них не входно» (Там же. Т. 4. С. 515).

¹² Там же. Т. 5. С. 453.

¹³ «Его человечество исполнено и орошено Божественною силою, по ипостасному, или единоличному в Нем соединению естеств Божеского и человеческого; а поелику воспрियाтое им и обоженное человечество, яко человечество¹, есть единое естество со всем родом человеческим, — то оно есть открытый для всех человеков и неистощимый источник Божественной, благодатной, животворящей, всеисцеляющей, спасительной силы» (Там же. Т. 5. С. 201).

¹⁴ Дар языков свидетельствует об этом тоже: «...первоначальный язык существовал прежде сотворения жены, не требуя много времени и труда для своего составления и образования, подобно как дарование языков в апостолах...» (Свт. Филарет, митр. Московский. Записки на книгу Бытия. М., 1867. Репринт. Ч. 1. С. 47). Отсюда, между прочим, становится ясно, как ужилось в святителе уважение к *праязыку* со стремлением перевести Библию на *новый* — русский — язык.

¹⁵ Свт. Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Творения (Слова и речи). Т. 2. С. 13–14.; Т. 5. С. 19.

¹⁶ Там же. Т. 1. С. 84.; Т. 1. С. 141.

¹⁷ Там же. Т. 2. С. 9.; Т. 2. С. 175.; Т. 2. С. 356.; Т. 3. С. 41.; Т. 4. С. 113–114.

¹⁸ Там же. Т. 3. С. 218.

¹⁹ Подробное и последовательное обоснование этого тезиса дается автором в его монографии, готовящейся к печати в текущем году.

²⁰ Можно думать, что речь идет не о совпадении, а о наследовании. Во всяком случае, св. Иоанн знал и любил творения своего великого предшественника. (см.: *Вениамин (Федченков), митр. Отец Иоанн Кронштадтский*. М., 2000. С. 924).

²¹ Именно так: не бытию соответствует слово, а слову — бытие! — *Свящ. П.*

²² Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. СПб., 1893. Т. 1. С. 290.

Кроме того, в слове человеческом можно усмотреть еще и следующие черты сходства со Словом Божиим: во-первых, «воплощаемость»: «плоть» слова составляют звуки или буквы — слово воплощается произнесением или написанием его²³; во-вторых, «простоту». Последнее понятие, вообще чрезвычайно важно в богословии св. Иоанна, так как во многом именно с его помощью он стремится описать и интерпретировать для себя и других свой опыт *жизни во Христе*. Прежде всего, *простота* есть важнейшее свойство Бога, Который весь «чистейшая святость, чистейшее добро и правда»²⁴, весь любовь. Проста душа, созданная по образу и подобию Божию, однако после грехопадения она может в силу той же простоты вдруг вся отворачиваться ко злу²⁵, и потому теперь нам надо стремиться заново «по благодати Божией стяжать совершенную простоту добра, святости и любви»²⁶. Точно так же можно говорить и о «простоте веры», то есть о таком состоянии, когда истины веры являются нашим простым и внутренним убеждением, подразумевающим однозначное, несомнительное, нерелефлируемое пребывание в добре, святости и любви.

В отношении же слова простота означает, что в имени человека, например, может вместиться весь человек: «Весь человек, из души и тела состоящий, называется одним словом, например Иоанн, — в означение того, что человек приведен в бытие Словом Господним, которое просто». А поскольку просто не только имя, под которым «скрывается такое богатство и глубина духа человеческого, такое множество делимых частей вещества»²⁷, но проста и душа, постольку надо признать, что *вся* она неким таинственным образом бывает в нем, в имени, так как: 1) душа откликается на имя, а стало быть *сознает себя в нем*; 2) имя вообще способно замещать именуемого: например, в проскомидийном помине, где вынимаемая частица замещает тело, а имя — душу человека²⁸. Сказанное верно и для призывания Бога: в Имени Божиим в силу простоты Бога присутствует Сам Бог: «Имя Божие есть Сам Бог»²⁹... Как Господь есть преепростое Существо, преепростой Дух, то Он в одном слове, в одной мысли — весь всецело и в то же время везде — во всей твари».

То несомненно, что важнейшим условием при призывании имени Божия св. Иоанн называет веру и говорит об этом неоднократно. Но во что веровать требует? — «в силу слова, в его творческую способность»³⁰. Итак, «творительность»³¹, т.е. своя особая сила, с несомненностью содержится в каждом слове — как в каждом лекарстве содержится соответствующая ему лекарственная сила³², — а стало быть, не вера «вкладывает»

²³ «Самое обыкновенное дело — слову воплощаться. Мы говорим членораздельными звуками: что это, как не воплощение слова? мы начертываем слова на бумаге: что это, как не воплощение слова?» (Там же. Т. 2. С. 309). Ср.: *Максим Исповедник, пр. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*. М., 2006. С. 260–261.

²⁴ *Моя жизнь во Христе*. Т. 1. С. 305.

²⁵ «Душа наша — простое существо, как образ и подобие Божие; потому, когда она бывает благоустроена и живет согласно с волею Божией, тогда бывает и мирна, и легка, и радостна; а когда соизволит на грех, или сделает какой грех, или нудится от врага ко греху, тогда бывает беспокойна, мрачна, тяжела» (*Моя жизнь во Христе*. Т. 2. С. 220).

²⁶ Там же. Т. 1. С. 305.

²⁷ Там же. Т. 2. С. 310.

²⁸ «...мыслимое в имени представляет и заменяет собою душу призываемого или поминаемого существа» (Там же. Т. 1. С. 187).

²⁹ Там же. Т. 2. С. 309. Выражение не случайно: «Слово потому надо еще уважать крепко, что и во едином слове бывает вездущий и вся исполняющий, единый и нераздельный Господь. Потому и говорится: не приемли имене Господа Бога Твоего всуе [Пс 20. 7], что в одном имени Сам Сый Господь, простое Существо, Единица приснопоклоняемая» (Там же. Т. 1. С. 197). Можно и еще привести примеры.

³⁰ Там же. Т. 2. С. 134. Ср.: «Великие имена: Пресвятая Троица, или Отец, Сын и Святой Дух, или Отец, Слово и Святой Дух, призванные с живою, сердечною верою и благоговением или воображенные в душе, суть Сам Бог и низводят в нашу душу Самого Бога в трех лицах...» (Там же. Т. 2. С. 251). Или: «...везде всемогущий, творческий Дух Господа нашего Иисуса Христа и везде Он может даже *не сущая нарицати яко сущая* (Рим 4. 17), тем более из сущего делает другое сущее. А 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 увижу сердечными очами или верою Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения» (Там же. Т. 1. С. 30). Курсивом выделены слова, опущенные при цитации этого текста в послании Святейшего Синода 1813 года. Ср.: «Например, мы читаем в сочинении «Моя жизнь во Христе»: «Везде всемогущий, творческий Дух Господа нашего Иисуса Христа и везде Он может даже *не сущая нарицати яко сущая* (Рим 4. 17)... А чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя Христово... *действуют сами по себе*... эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или *верою* Христа Господа и не *поверю* от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения»» (Антология: Имяславие. М., 2002. С. 166). Но: «Из-за бессилия в вере сердца твоего не обессиливай всеильной силы Креста Господня, тем более животворящих Таин Тела и Крови Господа Иисуса Христа: *они всегда одна и та же животворящая сила* (курсив мой. — *Свящ. П.*), ибо они — Сам Христос, вечная Сила, все сотворившая, все содержащая и все оживотворяющая; равно и Крест всегда силен силою Распятого на нем, всегда животворящ ради Живота, Который был повешен на нем» (Там же. Т. 2. С. 399). По контексту мысли св. Иоанна сказанное о Кресте с еще большим основанием возможно отнести к Имени Божию. См. ниже прим. 39.

³¹ Выражение св. Иоанна: «Видите, слово по природе своей даже в нас творительно» (Там же. Т. 2. С. 322).

³² Там же. Т. 1. С. 116.

свою силу в слово, но маловерие затворяет для нас действие всегда присущей слову в Церкви силы³³. Ибо, наконец, проста и Церковь: с одной стороны, ради единства со своей Главой — Христом, с другой — ради обретаемого нами в ней единства: «Как Троица — Бог наш Едино Существо, хотя и три Лица, так должны быть и мы — едино. Как прост Бог наш, так должны быть и мы просты, так просты, как бы все мы были один человек, один ум, одна воля, одно сердце, одна доброта без малейшей примеси злобы, — словом, одна чистая любовь, как Бог есть Любовь»³⁴.

Вообще, Церковь, согласно св. Иоанну, есть своего рода «стихия» — подобно «воде для рыб»³⁵, — в которой обитают христиане. Идея Церкви — идея *всеединства*: с одной стороны, Первообраза и образа³⁶, с другой — небесных, земных и преисподних (т.е. усопших³⁷). Церковное богослужение — это взаимное служение Бога человекам и человекам — Богу. При совершении церковных священнодействий и обрядов Бог Сам «совершает свои животворные силы в нас»³⁸, но совершает обязательно через нечто чувственное — ради нашей телесности: Он Сам вселяется в хлеб и вино Евхаристии, Сам разрешает кающихся; Он «привязывает Свое присутствие к храму, к образам, к кресту, к крестному знамени, к имени Своему, состоящему из членораздельных звуков, к святой воде, к освященным хлебам, пшенице, вину»³⁹; Он — Первообраз — говорит устами образа. Как св. Иоанн представлял себе это — свидетельствует его объяснение животворящей силы Креста. Когда Господь был прибит к нему — какое-то время Он был одно с крестом. Господь «как бы обручился с ним». И вот отныне и до скончания века — «Христос, крест и знамение креста одно и то же»⁴⁰. Но, очевидно, то же можно сказать и про имя Христово — Господь «обручился» с ним. И поэтому отныне — «имя Божие есть Сам Бог». Крест, Имя являют собою Христа⁴¹, но являют не в смысле условного знака, оторванного от «вещи в себе», а в смысле полномочности таинственного присутствия в них Его Божества. В «стихии» Церкви, в «простоте» Церкви таким образом восстанавливается связь между словом и бытием («всякому слову соответствует бытие»), или, если угодно, между явлением и вещью в себе, и произносящий с верою имя Господа (т.е. простотой веры входящий в простоту Церкви) в этом имени имеет «все существо Господа: в нем (в этом имени) Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет непреступный, всемогущество, неизменяемость»⁴². И это так потому, что в силу простого единства Церкви со Своей Главой «каждое слово Священного Писания, каждое слово Божественной литургии, утрени и вечерни, каждое слово священно-таинственных молитв и молитвословий имеет в себе соответствующую ему и в нем заключающуюся силу, подобно знамени Честного и Животворящего Креста. Такая благодать присуща каждому церковному слову, ради обитающего в Церкви ипостасного, вочеловечившегося Божия Слова, Которое есть Глава Церкви»⁴³.

Итак, суммируя сказанное, можно считать установленным, что исходя, очевидно, в немалой степени из воззрений свт. Филарета на связь слова Божия со словом человеческим и в то же время мало интересуясь «логосами истории», св. Иоанн только еще более усиливает еkklesiологический аспект учения о слове, и в этом смысле дополняет святителя. Но не может не возникнуть вопрос: как столь недвусмысленно полагаемая обоими божественность, «творительность», как говорил св. Иоанн, слова вообще и слова Откровения

³³ Ср. прим. 28. «То беда, что мы маловерны и отделяем слова от дела, как тело от души, как форму от содержания, как тень от тела» (Там же. Т. 1. С. 186).

³⁴ Там же. С. 130.

³⁵ Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Репр. изд. СПб. : Изд-во Л. С. Яковлевой, 1993–1994. Т. 6. С. 114.

³⁶ «Идея богослужения: молитва — образ Божий, а Бог — Первообраз» (ПСС. Т. 6. С. 175).

³⁷ ПСС. Т. 6. С. 117. При этом речь не идет о апокастасисе. Единство Церкви не уничтожает, а скорее даже подразумевает наличие вечных мук. Ибо единство Церкви основано на том, что она — тело Христово. А Господь не благоволил вселиться в мир, но вселился лишь в тело свое, «оставив мир быть тем, чем Он создал его» (Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 60).

³⁸ ПСС. Т. 6. С. 233–234.

³⁹ Моя жизнь во Христе. Т. 2. С. 296.

⁴⁰ «Слава дивной силе креста Твоего, Господи! Когда Господь наш Иисус Христос висел на кресте, пригвожденный к нему римскими воинами, тогда — дивное и ужасное дело! — Христос и крест были одно, Христова плоть и древо крестное соединены были гвоздями в одно. Таким образом Господь как бы обручился с крестом, и несколько часов висения Его на кресте соединили Его, так сказать, с крестом до скончания века; и вот почему крест имеет многообразную силу и будет иметь ее до скончания века; вот почему крест называется Христоносным и животворящим; вот почему Христос, крест и знамение креста одно и то же; Христос на кресте и крест во Христе; вот почему всякое пренебрежение ко кресту есть пренебрежение к Самому Христу Спасителю» (ПСС. Т. 6. С. 80).

⁴¹ Св. Иоанн вообще ставил рядом Крест и Имя Божие: «Господь дал мне чрез веру всеильный ключ Давидов, который затворяет и никто не отворит, отворит и никто не затворит (Апок 3.7). Этот ключ — Имя Господа Иисуса Христа и Крест Его» (Там же. С. 180). Быть может, именно в силу того, что и с именем Своим, как и со крестом, Господь непосредственно и лично соединился во дни своей земной жизни.

⁴² Моя жизнь во Христе. Т. 2. С. 129.

⁴³ Там же. С. 166.

в частности, а тем более «богодейственного», по мысли свт. Филарета (равно как, впрочем, и св. Иоанна), Имени Божия может быть соотнесена с общим преданием Церкви. Вопрос не нов, и поставлен был вскоре после кончины св. Иоанна уже по ходу имяславческих споров, в которых, кажется, аргументы сторон на сегодня исчерпаны, но мы видим, что мысль и свт. Филарета, и св. Иоанна идет в данном случае по другому пути: означает ли это, что и означенный вопрос может быть рассмотрен с другой стороны или на другом, если угодно, уровне?

4

Для краткости изложения воспользуемся известной работой владыки Илариона Алфеева «Священная тайна Церкви» и приведем сведенные им воедино возражения против возможной божественности Имени Божия. Итак:

1. Имя Божие не тождественно и не совечно Богу. Оно не является неотъемлемой принадлежностью божественной сущности. Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени. Имя Божие есть средство общения между Богом и человеком.
2. Бог неименуем. Никакое имя не может объять собою и адекватно выразить божественную сущность. Все имена Божии указывают на те или иные свойства Бога, но ни одно из них не может дать полного и всестороннего представления о Боге.
3. Имена Божии заимствованы из различных действий Бога по отношению к тварному миру и потому являются собственно именами энергий Божиих. Энергии Божии совечны Богу и неотделимы от божественной сущности. Имена Божии, напротив, не совечны Богу.
4. Имена Божии существуют для человека и на человеческом языке. Даже когда Бог называет Себя теми или иными именами⁴⁴.

Еще более «уплотнив» эти тезисы, можно придти к двум основным пунктам: а) Бог принципиально не может быть описан тварным именем; б) божественные энергии предвечны, а имена имеют «начало и конец».

Вопросим теперь об этом святых. Прежде всего бросается в глаза, что оба, хотя и благоговеют особым образом перед именем Христовым, но говорят чаще о пребывании Бога в имени вообще: «Он весь в принадлежащих Ему именах: Отец, Сын и Святой Дух, или — Троица, или Господь, Господи Боже; Господь Саваоф; Господи Иисусе Христе, Сыне Божий; Душе Святой; Царю Небесный, Утешителю, Душе истины»⁴⁵. Отсюда можно предполагать, что за многообразием имен Божиих и для свт. Филарета, и для св. Иоанна стоит единое неименуемое имя Божие, которое «чудно»⁴⁶. (Это в известном смысле подтверждается мнением, как пишет вл. Иларион, некоторых древних отцов о том, что ветхозаветное *Суций* равно новозаветному *Иисус Христос*⁴⁷.) При этом оба ясно различают «телесную» (звуковую, буквенную) оболочку слова и мыслимое в имени. Первое временно, второе — вечно. *Имя чудно* «воплощается» в «плоти» человеческого языка. Это не означает, что вследствие этого Бог вполне описывается Своим тварным именем или вполне познается через него (ересь Евномия), так как речь идет не о *познании*, но о *присутствии*. Последнее вовсе не обязательно подразумевает первое.

Впрочем, и вечность может быть тварной (имеющей начало) или нетварной, Божественной. К какой вечности принадлежат имена Божии? Кажется, что только к тварной, потому что говорить о них мы можем только в контексте творения. Однако это неопровержимое, судя по всему, положение опровергается высказыванием св. Григория Паламы о том, что энергии Божии *могут иметь начало и конец*: «И у иных энергий

⁴⁴ Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. СПб., 2002. Т. 2. С. 197.

⁴⁵ Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 131. Ср. у свт. Филарета: «По сему понятию, верховный и всеобщий раздаятель благословений, есть Иисус Христос, Ходатай Бога и человеков, Богочеловек, в котором *Слово плоть бысть*. Вот почему и мы, преподавая наше заимственное благословение, обыкновенно употребляем имя Иисуса Христа, в особенности, или в составе имени Пресвятыя Троицы...» (Свт. Филарет, Митрополит Московский и Коломенский. Творения (Слова и речи). Т. 3. С. 236)

⁴⁶ Суд 13. 18. Об этом «неименуемом имени» (*nomen innuminabile*) см. хотя бы у Лосского в его незавершенной работе о мастере Экхарте. Богословские труды. Т. 38. Вообще литература, посвященная этому библейскому стиху, чрезвычайно обширна, но ее рассмотрение вынужденно остается за рамками статьи.

⁴⁷ Об этом у того же еп. Илариона в «Священной тайне Церкви» там, где разбираются воззрения свт. Иоанна Златоуста. За невозможностью рассмотреть здесь этот вопрос подробно и критически, даю только ссылку на страницы книги: Т. 1. С. 100—107. Во всяком случае, изложение вл. Илариона дает повод думать, что позиция обоих русских святых во многом сходна с позицией свт. Иоанна Златоустого в этом вопросе, а может быть, отчасти и восходит к ней. Или же, что доказать было бы еще интересней, исходит из одних и тех же (библейских, прежде всего) посылок: «Златоуста, как правило, не интересует философская сторона вопроса, у него нет ссылок на античные теории имени. Чаще всего он обращается к Священному Писанию как главному источнику богословского ведения. ... Не удивительно поэтому, что его богословие имени ближе к библейскому пониманию, чем, например, богословие имени у Григория Нисского и других толкователей, испытавших на себе влияние античной философии» (Там же. Т. 1. С. 97).

Бога были начало и конец, как о том опять же свидетельствуют все святые... В самом деле, если не у творческой силы, то у ее осуществления, то есть у направляемой на сотворяемое энергии были начало и конец, и это показал Моисей, говорящий: «Почил Бог от всех деяний, которые Он начал творить»⁴⁸.

Но тогда:

- 1) позволительно говорить о том, что мыслимое в имени «воплощается» в человеческом слове;
- 2) в отношении к твари позволительно говорить о начале и конце предвечной энергии Божией, через которую, однако, «всцелый Бог перемещается во всецелых достойных»⁴⁹;
- 3) исходя из этого, позволительно говорить о «всцелом» присутствии, «почивании»⁵⁰, «воплощении» «Бога — Имени чудна» в Его тварном имени.

Есть, правда, и возражения другого рода: Византийские отцы смотрели на слово прежде всего в той же полемике с Евномием, как на человеческое «примышление», и всякое иное отношение к слову, по видимости, восходящее к платонизму, противоречит отцам. Однако и здесь все обстоит не так просто, как кажется на первый взгляд.

Богословие вообще некорректно сводить к философии, филологии или любым иным «человеческим» наукам и считать их аргументы решающими в богословской полемике. Тот же самый свт. Григорий постулирует это вполне однозначно: «Перенеся приемы исследования, принятые в философии внешних наук, на искание жизненно необходимых вещей, и в чем-то воспользовавшись философским учением при истолковании слова Божия, мы быстро собьемся с верного пути, если потеряем единственный ключ к священным книгам, благодать Духа, и не будем руководствоваться самим этим боговдохновенным словом»⁵¹.

По замечанию еп. Василия Кривошеина, несмотря на аристотелевскую терминологию «духом платоновского реализма окрашена вся борьба св. Григория Паламы против номиналистического понимания божественных энергий и свойств как простых понятий нашего ума. Возможно также провести связь между платоновским учением об идеях и учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях (при всем их взаимном различии)»⁵².

Святитель Василий Великий видит различие между человеческими именами и именами Божиими, данными в Святом Писании на том самом, между прочим, «п्राязыке» Адама: «Ибо, ежели первые переводчики, — говорит он, — преложившие Писание с еврейского языка на греческий, не осмелились истолковать

⁴⁸ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 313. Ср. с ориг. текстом по изд.: *Palamas G. Defense des saints hesychastes / introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff // Spicilegium sacrum Lovaniense: etudes et documents. V. 30—31. Louvain, 1973: «Καὶ μὴν εἰσὶν αἱ τῶν τοῦ Θεοῦ ἐνεργεῖων ἀρχὴν καὶ τέλος εἶναι, ὡς καὶ τοῦτο πάντες οἱ ἀγιοὶ συμφαρτηροῦσιν... Εἰ γὰρ καὶ μὴ τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως, ἀλλὰ τῆς κατὰ ταύτην πράξεως, δηλαδὴ τῆς κατὰ τὰ δεδημιουργημένα ἐνεργείας, γέγονεν ἀρχὴ καὶ τέλος καὶ τοῦτ' εἰδείξεν ὁ Μωϋσῆς εἰπὼν: Κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων, ὧν ᾠξάτο ποιεῖν.». Р. 659.*

⁴⁹ Так со ссылкой на прп. Максима Исповедника пишет свт. Григорий Палама (см. : Триады. С. 290).

⁵⁰ Согласно свт. Феофану (Быстрову). См. письмо Лосского к митр. Сергию (Страгородскому). (*Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Т. 2. С. 205.*) Вполне возможно, между прочим, что свт. Феофан (Быстров), глубоко почитавший св. Иоанна, свою формулу вывел как раз из него. Ср.: «Из существа мыслящего духа рождается слово, присущее ему, в себе показующее мысль и равное ей; от мысли и с мыслию исходит дух, *почивающий* (курсив мой. — *Свящ. П.*) в слове и в слове сообщающийся слушающим; дух этот вполне равен и мысли и слову и присущен им» (Моя жизнь во Христе. Т. 2. С. 161). Надо заметить, что и практика исихазма, как кажется, подтверждает учение св. Иоанна о Имени: действительно: с одной стороны, целью ее является приобщение к Фаворскому свету, с другой — цель эта достигается через призывание имени Божия в Иисусовой молитве, и это «словесное» присутствие Бога замещает для подвижника телесное его присутствие на Фаворе для апостолов, и как для последних через тело Спасителя, так для первых через Имя Его сияет слава Божества.

⁵¹ Триады. С. 120.

⁵² *Василий (Кривошеин), еп. Богословские труды 1952—1983 гг. Н. Новгород, 1996. С. 204 примеч. Или у него же: «Можно скорее думать, что сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический, но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим представителям восточной патристики мысли (и в этом они сходятся с платонизирующими философскими течениями), что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании, и что, следовательно, *наш земной тварный свет может рассматриваться также как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо с ним сходного* (курсив мой. — *Свящ. П.*). Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного, есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть нетварное в тварном, реально, а не только аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми как неизреченная Божия слава и красота» (С. 182—183). Ср. выделенный курсивом текст с приведенным выше фрагментом из проповеди свт. Филарета: «Слово Божие бесконечно выше слова человеческого. Но поелику ты сотворен по образу Божию: то и в слове твоём должен быть некий образ слова Божия и силы его, если ты не затмеваешь его злоупотреблением слова, если не обезсиливаешь слова невниманием и легкомыслием». Здесь же заключается и еще одна важная мысль — как образ Божий потемняется грехами, так и слово теряет свою связь с первообразом в результате злого употребления — очевидно, вплоть до полного бессилия. Тогда в слове действительно трудно увидеть что-либо, кроме звуков и букв.*

значение некоторых имен, а перенесли подлинные речения еврейские, как, например: Саваоф, Адонаи, Елом и сим подобные, и оказали такое благоговение не только к именам Божиим, но и ко многим другим; то с каким страхом мы должны взирать на имена Господа! Если же они не отважились и на истолкование некоторых имен, дабы не ослабить ясности и силы выражения, придав ему несоответственное значение; то позволили бы они себе составлять какие-нибудь имена по собственному измышлению?»⁵³

Наконец, подчеркнем еще раз, что некорректно ставить знак равенства между *познанием* и *присутствием* и, таким образом, считать, что в рамках антиевномиианской полемики были разрешены все аспекты проблемы имени Божия. Вообще, возможно говорить о двух различных подходах к проблеме имени у греческих и русских отцов. Как справедливо заметил еп. Иларион, «вся проблематика споров о природе имени между Великими Каппадокийцами и Евномием оставлена русскими богословами без внимания. Напротив, большое внимание уделяется библейскому богословию имени, которое в восточной патристике не оказало решающего влияния на формирование учения о имени Божиим»⁵⁴. Однако есть понятие, и понятие библейское, которое несомненно сближает взгляды, как первых, так и вторых: это понятие *славы Божией*. Только, как кажется, византийские отцы сосредоточились более на *свете* как откровении славы Божией, русские же — на *слове* как откровении той же славы. Позволительно ли, однако, считать указанные акценты равнозначными? В пользу такого мнения можно было бы выдвинуть следующие аргументы.

Прежде всего, конечно, от Писания, которое часто сближает Славу Божию и имя Божие, Славу Божию и свет, напр.: *Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сазал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою* (Исх 33.18–19). *И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его и светильник его — Агнец* (Откр 21.23).

Свт. Григорий Палама прямо говорит, что ап. Петр видел «на святой горе славу Христову — свет озаряющий, чудно сказать, даже слух, ведь они видели там светящееся облако, звучащее словами... (! — курсив и шрифт мой. — *Свящ. П.*)»⁵⁵ Иными словами: или надо утверждать, что в облаке *нетварного* фаворского света звучал *тварный* глас Бога⁵⁶, или с определенностью признать, что *свет* и *слово*, суть различные образы явления той же славы Божией.

Свт. Филарет, которого прот. Иоанн Мейендорф назвал «величайшим богословом XIX века» и учение которого о «славе Божией»⁵⁷ считал свидетельством постоянного пребывания богословия исихазма в восточной Церкви⁵⁸, несомненно сближает как Славу и свет, ибо Преображение есть явление славы Божией, так и Славу и слово, ибо в храме Господь прибывает Славой или Именем Своим. С другой стороны и фа-

⁵³ Св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Кн. 2 // Творения. Ч. 3. М., 1857. С. 71.

⁵⁴ Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 287. Вообще, пытаясь соотнести взгляды каппадокийцев со взглядами русских отцов, следовало бы прежде всего провести тщательный сравнительный анализ дефиниций имени у первых и у вторых — работа, выходящая за рамки статьи.

⁵⁵ Триады. С. 207–208. Ср.: «Δὶδὸ καὶ οὐ Πέτρος μετὰ τὸ εἶλεῖν οὐ ἐπὶ λῆψε τὴν δόξαν τοῦ Χριστοῦ «ἐν τῷ ὄρει τῷ ἀγίῳ», τὸ φῶς τὸ καὶ τὰς ἁγιῶς, εἰ καὶ θαυμαστὸν εἶλεῖν, περιαυράζον, καὶ νεφέλην γὰρ φωτεινὴν λόγους ἐνηχοῦσαν ἐθεάσαντο ἐκεῖ...» (Ibid. P. 425).

⁵⁶ Последнее со ссылкой на свт. Григория Нисского делал С. В. Троицкий: по мысли свт. Григория, пишет Троицкий, «Откровение Божие состоит в том, что Господь производит влияние на душу человеческую непосредственно или посредством ангелов или вещественной природы, а душа человеческая выражает это влияние в словах, ею самую измышленных ранее. Таким образом, получается, что ни одного слова, не изобретенного человеком, не существует, и Дух Святой беседует с нами нашими же словами, нашими не в том только смысле, что все слова изобретены самими людьми, а и в том, что влияние Божие на человека во время откровения свободно выражается в словах при помощи его психофизических сил. («И при Иордане после снисшествия силы Духа, и опять в слух иудеев (Ин 12. 29) и во время Преображения был глас свыше»). Такой глас для вразумления слушающих был образован Богом *в воздушной стихии соответственно преобладающей привычке говорящих*. Мг. Т. 45. С. 993. (Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар, 2002. С. 20. Но с его логикой несогласно даже уже цитированное синодальное послание: «Слово “Бог” указывает на Личность, “Божество” же — на свойство, качество, на природу. Таким образом, если и признать Имя Божие Его энергией, то и тогда можно назвать его только Божеством, а не Богом, тем более не “Богом самим”, как это делают новые учителя... Например, апостолы видели на Фаворе славу Божию и слышали глас Божий. О них можно сказать, что они слышали и созерцали Божество» (Антология. С. 164.) Иными словами, если апостолы «слышали» Божество «при помощи психофизических сил», то, очевидно, и «созерцали» также — но где же тогда нетварный свет?

⁵⁷ Это учение сформулировано свт. Филаретом в Слове на Рождество Христово 1821 года. (см.: Цит. соч. Т. 2. С. 35–41. Ср. у св. Иоанна: «Небеса поведают славу Божию, и твердь вещает, что она творение рук Его, день дню преемственно передает об этом сказание и ночь — ночи, чтобы все разумели это (Пс 18. 2, 3). Такое безмолвное, но очевидное предание небес о сотворении их Всемогущим дошло и до нас, и нет языка или наречия, которому не было бы понятно это предание. Теперь же, со времени воплощения Сына Божия, всю славу Божию, славу любви Его к роду человеческому, как и славу творения, поведают Евангелие и Св. Церковь...» (Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 107).

⁵⁸ Святой Григорий Палама и православная мистика // Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., б/г. С. 315.

ворский свет является плодом молитвы, и явление славы Божией в освященном храме тождественно фаворскому свету⁵⁹.

5

За сим, собственно, остается вернуться к сделанному в начале наблюдению о проблеме Церкви и проблеме слова как сквозных темах русского богословия Синодального периода, и постараться выявить и утвердить их взаимосвязь с учетом сказанного.

Мы видели, что и для св. Филарета, и для св. Иоанна эти проблемы однозначным образом взаимосвязаны. Слово и таинства, напомню, говорит св. Филарет, суть «существенные принадлежности Церкви»⁶⁰: причем таинства словесны, ибо совершаются через слово, а слово таинственно, ибо через него течет божественный *глагол силы*. Словом снова и снова творится новая освященная и освящающая реальность — Церковь, и наоборот: в этой новой реальности слово исходит от главы ее, Нового Адама, и потому обладает присущей Тому творческой силой. Эту же мысль по-своему дополняет и раскрывает и св. Иоанн Кронштадтский, который исходит прежде всего из опыта жизни во Христе (а значит, и в «стихии Церкви») и на первый план выдвигает понятие «простоты» (Бога, Церкви, души, слова), благодаря которой через единство Церкви и ее Главы восстанавливается единство слова и именуемого в нем.

Но если это так, то за означенными двумя проблемами, кажется, проступают на самом деле контуры одной: проблемы предания. И именно представление о церковно-сакральной, а не формально-научной (как у Прокоповича) или, напротив, магической (как у Лабзина) значимости слова дало русским отцам возможность разрешить ее должным образом. Живое слово в *доме Бога Живаго* — Церкви Христовой, — заключающее в себе и ее священную историю, и тайну Богообщения, — вот стоящая за знаменитым филаретовским определением Предания мысль, согласно которой последнее, «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, — но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения, сходит с неба на землю... течет непрерывно и неиссякаемо, и орошает священноначалие и священнодействия, ...так что помазанные Духом Святым апостолы помазуют тем же духовным миром Святых Отец, и сии своих преемников из века в век, Святители подают освящение храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям... Да держимся неуклонно сего чистого и живого источника...»⁶¹ Несомненно, что своим учением о Церкви святой Иоанн Кронштадтский подтвердил, раскрыл и окончательно «исполнил» ту же мысль.

В то же время следствием из учения русских отцов можно считать вывод о возможности «в стихии Церкви» откровения славы Божией как через Фаворский свет, так и через Имя Божие. К сожалению, предлагаемое ими учение оказалось не востребуемым во всей полноте в рамках позднейшей имяславческой полемики, в ходе которой ни та, ни другая сторона недооценила, представляется, именно «фактор Церкви»⁶², как новой освящающей и обоживающей реальности, уже в силу самой эмпирики Боговоплощения, преодолевающей разобщенность слова и стоящего за ним бытия.

Мы же «да держимся неуклонно сего чистого и живого источника...».

⁵⁹ См.: *Свт. Филарет, Митрополит Московский и Коломенский*. Творения (Слова и речи). Т. 2. С. 36.; Т. 1. С. 106, 261. С этой точки зрения небезлукливо было бы привести и свидетельство архим. Софрония Сахарова: «Повторные посещения души благодатью приводят к усмотрению сходства между состоянием созерцания и впечатлением от евангельского слова. Последнее начинает восприниматься так же, как Свет, как животворящая сила... Духу нашему дается разумение, что воистину слово Христа исходит от Отца светов (Иак 1.17–18), Который восхотев, родил нас словом истины». *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Троице-Сергиева Лавра, 2006. С. 215.

⁶⁰ *Свт. Филарет, Митрополит Московский и Коломенский*. Записки на книгу Бытия. М., 1867. Репринт. Ч. 2. С. 13.

⁶¹ *Свт. Филарет*. Цит. соч. Т. 4. С. 100.

⁶² Справедливости ради, надо отметить, что Синодальное постановление упоминает в одном месте о Церкви, но как-то неопределенно: «...святыя 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 святой Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного ей Господом обетования» (Имяславие: Антология. М., 2002. С. 168). Согласно же св. Иоанну: «...ради обитающего в Церкви (курсив мой. — *Свящ. П.*) ипостасного, вочеловечившегося Божия Слова, Которое есть Глава Церкви».