

ПЕРЕВОДЫ

Б. ШУЛЬЦЕ
И ЕГО СТАТЬЯ «СПОР
О БОЖЕСТВЕННОСТИ
ИМЕНИ ИИСУС
В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ»

Священник Николай Викторович Солодов

кандидат физико-математических наук
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nsolodov@gmail.com

Для цитирования: *Солодов Н., свящ.* Б. Шульце и его статья «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии» // Вопросы богословия. 2024. № 1 (11). С. 53–82. DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.004

Аннотация

УДК 27-144.7

Во вступительной статье к переводу фрагмента работы Б. Шульце «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии» приводятся биографические данные автора и намечается его творческий путь. Показано место и значение исследования Шульце в контексте богословских споров об имяславии. Указывается логика выбора и объем фрагмента статьи, взятого для перевода.

Ключевые слова: Б. Шульце, имяславие, западное богословие, схимонах Иларион (Домрачев), «На горах Кавказа».

B. Schulze and His Article “The Dispute about the Divinity of the Name Jesus in Russian Theology”

Priest Nikolai Solodov

PhD in Physical and Mathematical Sciences

Associate Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

nsolodov@gmail.com

For citation: Priest Nikolai Solodov. “B. Schulze and His Article “The Dispute about the Divinity of the Name Jesus in Russian Theology””. *Theological Questions*, no. 1 (11), 2024, pp. 53–82 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.004

Abstract. The introductory article to the translation of a fragment of B. Schultze’s work “The dispute about the divinity of the name Jesus in Russian Theology” provides biographical data of the author and outlines his creative path. The place and significance of Schultze’s research in the context of theological disputes about the name of God of Orthodoxy is shown. The logic of the selection and the volume of the fragment of the article taken for translation are indicated.

Keywords: B. Schultze, onomatodoxy, Western Theology, schemamonk Hilarion (Domrachev), “On the Mountains of the Caucasus”.

Бернхард Шульце родился в Берлине 19 января 1902 г. в день праздника имени Иисуса, чему он сам придавал немалое значение¹. В семье было шестеро детей: один из его братьев стал военным капелланом и погиб в советском плену в 1945 г., одна из сестер была миссионером в Мозамбике и погибла в 1976 г. Сам Бернхард, хотя и обладал слабым здоровьем, прожил долгую жизнь и скончался в 1990 г.

В 1920 г. он вступил в орден иезуитов и, готовясь к принятию сана, первое время жил в Голландии, обучаясь философии под руководством Вильгельма Клейна, а затем богословию. В 1930 году Бернхард стал священником. В 1932 г. он поступает в Восточный папский институт в Риме, в 1936 г. защищает диссертацию на тему «Взгляды на Церковь Николая Бердяева», впоследствии изданную отдельной книгой². В следующем году началась многолетняя преподавательская деятельность Шульце в институте: в 1937 г. он читал спецкурс «Учение о Софии русского протоиерея Сергия Булгакова» и в дальнейшем вел различные предметы.

Научные интересы Б. Шульце концентрировались вокруг актуальных вопросов русского богословия. Они касались паламизма³, богословия Максима Грека⁴, мировоззрения Виссариона Белинского⁵ и других тем.

Статья Бернхарда Шульце «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии»⁶ вышла в 1951 году на немецком языке. Будучи написанной на тему имяславческих споров, тему, вызывавшую в русской церковной среде живейший интерес на протяжении всего XX века, статья тем не менее оставалась практически не известной в России. Кроме языкового барьера и плохой доступности западных журналов была еще одна причина содержательного характера. Выдав огромный кредит доверия имяславческой партии, русское церковно-богословское сообщество не было готово трезво и, по выражению Шульце, рационально, но не рационалистично, обсуждать доводы обеих сторон. Всей нашей мыслящей интеллигенции от Мандельштама до Флоровского

- 1 Здесь и далее биографические сведения о Б. Шульце взяты из: Farrugia E. G. P. Bernhard Schultze, SJ: Life and Work (1902–1990) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1990. Vol. 50. P. 269–282. См. также: Ambros P. Bernhard Schultze nel contesto della teologia cattolica e ortodossa // *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis*. Vol. 1. 1999. P. 1–45.
- 2 Schultze B. *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajev*. Roma, 1938.
- 3 Schultze B. *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart // Scholastik*. 1951. Bd. 26. S. 390–412.
- 4 Schultze B. *Maksim Grek als Theologe*. Roma, 1963.
- 5 Schultze B. *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij*. Muenchen-Salzburg-Koeln, 1958.
- 6 Schultze B. *Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // Orientalia Christiana Periodica*. 1951. Vol. 17. S. 321–394.

имяславие представлялись чем-то живым, оригинально русским и одновременно глубоко святоотеческим, в противовес казенно-официальной, испытывавшей всевозможные западные влияния позиции Синода.

Однако, при ближайшем рассмотрении, на основе фактического анализа, дело представляется не таким ясным, и генезис имяславия оказывается довольно сложным⁷. Как раз таким неторопливым и иногда даже прозаическим анализом и занята большая часть довольно обширной статьи Шульце.

Представляется, что именно такого неторопливого, вдумчивого и внимательного взгляда не хватало спорящим сторонам. Католик-схоласт Шульце вносит в запальчивый спор православных ревнителей необходимую точность терминологии и четкость различий, желание понять позицию каждой стороны. К паламизму он относится настороженно, но признает, что имяславческая сторона имеет больше перспектив и выдвигает интересные богословские проблемы. Богословская позиция оппонентов имяславия и, прежде всего, С. В. Троицкого ему ближе, в ней легче опознается традиционная церковная мысль Григория Нисского и других каппадокийцев, однако и эта позиция, особенно в полемических преувеличениях рискует склониться — и так действительно бывало — в психологизм и номинализм.

Не следует, впрочем, и идеализировать подход Б. Шульце. Так, историческая сторона имяславческих споров излагается им довольно поверхностно. Понятным образом, он мало знаком с практикой православного богослужения, хотя это в немалой степени компенсируется хорошим знанием латинского литургического обихода. Греческие святые отцы хорошо знакомы ученому, но православная традиция их прочтения не так понятна. Поэтому Исаак Сирий оказывается лишь «неисторианином, жившим в VII в.», а для пояснения слов «богоотец пророк Давид» используется цитата из Максима Исповедника.

Таким образом, основным методом Шульце оказывается непосредственный анализ текста главных произведений полемизирующих сторон, а главным достоинством является непредвзятый интерес к богословской дискуссии и поиск истины и с той, и с другой стороны.

Ниже представлен перевод на русский язык части статьи Б. Шульце «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии», касающейся богословских положений схимонаха Илариона (Домрачева), сформулированных им в книге «На горах Кавказа». Выбор фрагмента обусловлен нашими личными исследовательскими интересами. Для понимания места переведенного фрагмента в общем объеме мы приводим

7 См. Солодов Н. В., иер. Схимонах Иларион (Домрачев) и его книга «На горах Кавказа» // Богословский вестник. 2024. (В печати).

план всей статьи; жирным шрифтом выделены переведенные места. При наличии интереса со стороны читательского и издательского сообщества в будущем статья может быть переведена полностью.

Насколько нам известно, на сегодняшний день из литературного наследия Б. Шульце на русский язык переведен лишь фрагмент его книги «Русские мыслители: их отношение ко Христу, Церкви и папству»⁸, посвященный его коллеге по Восточному институту В. И. Иванову⁹.

0. **Предисловие**
1. **Общий ход спора**
2. **Сторонники божественности Имени**
 - a. **Схимонах Иларион (Домрачев)**
 - i. **Биографические данные**
 - ii. **Учение Илариона об Имени Божиим**
 - iii. **Выписки из третьей главы книги «На горах Кавказа»**
 - iv. **К философии имени**
 - v. **К богословию имени**
 - vi. **Обоснование о. Иларионом своего учения с помощью цитат из Священного Писания и отцов Церкви**
 - b. **Иеросхимонах Антоний (Булатович)**
 - i. **Его учение и основные положения**
 - ii. **Учение Булатовича в контексте паламитского богословия**
 - iii. **Подтверждающие ссылки на Священное Писание**
 - iv. **Подтверждающие ссылки на святых отцов**
3. **Противники нового учения**
 - a. **С. В. Троицкий**
 - i. **Учение об именах по Григорию Нисскому**
 - ii. **Возражения имяславцам**
4. **Осуждение нового учения**
 - a. **Послание Константинопольского патриарха Иоакима от 2 сентября 1912 г.**
 - b. **Заключение Халкинской Богословской школы от 30 марта 1913 г.**
 - c. **Послание Константинопольского патриарха Германа от 5 апреля 1913 г.**

8 Schultze B. Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Vienna, 1950.

9 См. Доронина А. А. Предисловие к переводу главы из книги Б. Шульце // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 57–62.

- d. Послание Святейшего Синода.
 - e. Постановление Святейшего Синода от 27 августа 1913 г.
 - f. Послание Константинопольского патриарха Германа от 11 декабря 1913 г.
5. Дальнейшие споры.
- a. Poleмика С. В. Троицкого и С. Н. Булгакова
 - b. Позиция В. Эрн, П. Флоренского и С. Булгакова
6. Смысл и значение споров.
- a. **Неясность богословского пути у отдельных авторов**
 - i. **Схимонах Иларион**
 - ii. Иеромонах Антоний (Булатович)
 - iii. С. В. Троицкий
 - iv. Постановления Синода и Константинопольских патриархов
 - v. Заключение Халкинской богословской школы
 - b. Причины этой неясности
 - i. Реалисты и рационалисты. Действительно ли имяславцы реалисты при том, что они примыкают к рационалистическому учению Евномия? Действительно ли их противники рационалисты при том, что они опирались на учение Григория Нисского о непознаваемости Бога?
 - ii. Опасности: номинализм и агностицизм с одной стороны и преувеличенный реализм с другой.
 - iii. Предлагаемый путь решения. Взять за основу лишенное полемических крайностей богословие имени в духе Григория Нисского, по своей сути рациональное, как в классической схоластике, но не рационалистическое. Многих недоразумений удалось бы избежать, если бы спорящие стороны больше внимания уделяли различиям, принятым в рациональном богословии.
7. Попытка наметить поиск решений
- a. Познаваемость энергии Божией
 - b. Откровение Божественных имен, как частный случай
 - c. Различия между именем и изображением, между восприятием человеческой природы и принятием имени «Иисус» Сыном Божиим.
 - d. Присутствие Божие в имени «Иисус», действительность имени «Иисус» в совершении чудес и в таинствах.

**Бернхардт Шульце. Спор о божественности имени
Иисус в русском богословии¹⁰**

Как утверждал протоиерей Г. Флоровский в своем докладе на первом конгрессе по православному богословию в Афинах¹¹, а также и в своем подробном исследовании «Пути русского богословия», в истории русского богословия есть «нечто трагическое»: «раскол в православном сознании», определенное «творческое замешательство», «неясность пути». Мысль отделилась, оторвалась от глубин, слишком поздно вернулась к себе и к сознанию своей роковой оторванности¹². Образовался болезненный разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и мыслью, обращенной к Богу в молитве, между богословской школой и церковной жизнью, «разрыв и раскол между «интеллигенцией» и «народом» в Церкви». Характерным проявлением этого стала «Афонская смута» 1912–1913 гг., споры об Имени Божиим и Иисусовой молитве¹³. Ответственность за такое положение Флоровский возлагает на внедрение западного: католического и протестантского богословия в России.

Вопрос о справедливости этого утверждения мы пока что оставляем в стороне. В любом случае спор о божественности имени Иисус, как верно утверждает Флоровский, является очень характерным и показательным для русского богословия того времени, а частично и для современного русского богословия. По этой причине мы обращаемся к этому предмету, хотя спор сам по себе, вероятно, не имеет того значения, которое придавали ему в свое время те, кто в нем участвовал¹⁴. Впрочем, с самого начала следует отметить, что и в этой смуте и неясности также очень глубоко и ясно проявляется христианское благочестие, и в этом богословском споре несомненно присутствуют предпосылки

10 Перевод иерея Николая Солодова по изданию: Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // *Orientalia Christiana Periodica*. 1951. Vol. 17. S. 321–394. См. Солодов Н. В., иер. Б. Шульце и его статья «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии».

11 *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*. Herausgegeben von Prof. H. A. Alivisatos, Athen 1939, S. 212–231; 229.

12 *Procès-Verbaux*. S. 229.

13 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 502–503.

14 Антоний (Булатович), иеросхимонах. Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим. По документам имяславцев. СПб., 1914. С. 65. «Последний натиск сатаны».

для более глубокого богословского понимания: те кирпичики, из которых может быть построено богословие имени Божия.

Мы последовательно рассматриваем: 1. Общий ход спора. 2. Сторонников божественности Имени: Илариона и Антония (Булатовича). 3. Противников, прежде всего, С. В. Троицкого. 4. Осуждение нового учения. 5. Дальнейшие споры. 6. Смысл и значение споров.

Общий ход спора

Флоровский следующим образом (достаточным для наших целей) резюмировал основные события и даты: «История «Афонской смуты» еще не написана, существует только полемическая и очень пристрастная литература. Спор вспыхнул вокруг книги схимонаха Илариона: «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-подвижников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынных, составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион», 1-е изд., Баталпашинск, 1907; 2-е изд., исправ. и много дополн., 1910; 3-е изд., К. Печерская лавра, 1912. Сперва эта книга с большим сочувствием была принята в монастырской среде, но вскоре многим показалась соблазнительной та смелость, с которой Иларион говорит о Божественном сопричастии в молитве и называет призываемое имя Иисусово «самим Богом». Для Илариона это было, по-видимому, не столько богословским утверждением, сколько простым описанием молитвенной реальности. Психологизм¹⁵ в истолковании молитвы многим представлялся более безопасным, смиренным и благочестивым. Начался спор в печати, всего больше в журнале «Русский Инок», который издавался в Почаевской лавре, и против Илариона очень резко высказался арх. Антоний. Весь полемический материал был собран впоследствии в анонимном сборнике: «Св. Православие и Имябожническая ересь». Харьков, 1916; ср. и книгу С. В. Троицкого «Об именах Божиих и имябожниках». (СПб., 1914, из «Церковных Ведомостей») На Афоне спор сразу же принял неистовое и мятежное течение, и все богословские доводы были омрачены страстью и раздражением. Спор пришлось оборвать силою, почти насилием. Последователи Илариона

15 Психологизм усматривает Флоровский в сотериологии митрополита Антония (Храповецкого). См. Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Православная мысль. 1930. № 2. С. 148–187. Ср. наше исследование: Schultze B. La nuova soteriologia russa // Orientalia Christiana Periodica. 1946. Vol. 12. S. 144–145.

были объявлены еретиками под именем «имябожников» (сами они называли себя «имяславцами», а своих противников «имяборцами»), и несколько сот монахов были насильственно выдворены и вывезены с Афона и расселены по разным обителям в России (определение Св. Синода от 29 авг. 1913 г.). Вопрос по существу, однако, остался недораскрыт»¹⁶.

Конкретные подробности приводит Троицкий в главе «Борьба со смутой на Афоне». Он сообщает, что в русских афонских монастырях поначалу три четверти всех монашествующих приняли новое учение, но их число уменьшилось до одной четверти после прибытия комиссии от Св. Синода. Эта четвертая часть, в которую входили и предводители движения, была доставлена в Россию: 621 монах, пятнадцатая часть всех афонских насельников¹⁷. Разумеется, в России озлобленные монахи стали пропагандировать свое учение, и для них оказался очень кстати, что, представляя себя мучениками, они могли завоевывать симпатии широких кругов¹⁸.

Впрочем, у афонского спора была короткая и довольно далеко отстоящая по времени прелюдия. Еще в 1870–1880-х годах, когда вышли первые издания почившего в 1908 г. и почитаемого святым протоиерея Иоанна Кронштадтского, произошел спор. Против Иоанна выступил Феофан Затворник, но очень скоро прекратил полемику. Сторонники нового учения относят начало споров к середине XIX столетия и связывают их — как и позднее Флоровский — с влиянием западного, латинского, по их мнению, номиналистического богословия, выдающимся представителем которого они среди прочих считают Варлаама Калабрийского, наиболее значительного противника богословского паламизма.

Представители обеих партий возводили друг на друга различные обвинения. Имяславцев обвиняли в пантеизме, магических верованиях,

16 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 571–572.

17 Троицкий пишет буквально следующее: «Результаты деятельности командированных Святейшим Синодом лиц свелись к тому, что в двух афонских обителях число заблуждающихся уменьшилось с $\frac{3}{4}$ всего состава монашествующих до одной трети, и одна треть эта, в которую вошли почти все вожаки лжеучения, перевезена в Россию» (Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 172. Далее: Троицкий). Эти данные плохо согласуются с известными фактами. Всего русских святогорцев в ноябре 1913 г. было по разным оценкам от 4000 до 5000. В Пантелеимоновском — 2217, в Андреевском — 700 (Шкаровский М. В. Тысяча лет Русского Афона. СПб., 2016. С. 122–123). Число 621 не является ни четвертью, ни третью — прим. перев.

18 Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 172. Никон (Рождественский), архиеп. Плоды великого искушения около имени Божия // Церковные ведомости. 1913. № 34. С. 1504–1521. Ср. ниже.

идолослужении, смешении божественного существа и энергии, дитеизме, евномиианстве, варлаамизме, искажении цитат, недостатке правдивости и систематической лжи. Имяславцы ставили в вину своим противникам субъективизм, рационализм, номинализм, варлаамизм, искажение и неточность переводов.

Сторонники божественности Имени. Схимонах Иларион

Автор книги «На горах Кавказа», послужившей поводом для начала споров, поначалу был монахом в Русском афонском Свято-Пантелеимоновом монастыре, затем в дочернем Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре¹⁹. Там он не сумел прижиться, оставил — как некоторые говорят, без благословения игумена — Святую гору²⁰ и стал жить отшельником в Кавказских горах²¹. Один из его кавказских сподвижников, которому Иларион дал просмотреть рукопись своей книги, просил его не публиковать книгу, или, если он все же намерен это сделать, хотя бы внести два существенных изменения: не следует утверждать 1. что имя Иисус есть Сам Бог и 2. что не стяжавший молитвы Иисусовой не спасется²². Но поскольку Иларион был готов отказаться только от второго положения, то духовный друг его предсказал ему скорби и раздор²³.

Книга Илариона, содержащая среди прочего живые и образные описания природы, помогающие душе восходить к Богу, преследует, как говорится в начале предисловия, единственную цель, как можно полнее объяснить Иисусову молитву²⁴: «Молитвой Иисусовой мы называем не иное что, как благоговейное призывание спасительного имени Господа нашего Иисуса Христа — во всякое время, при всяком занятии и на всяком месте, кому и как можно, по своим силам, усердию

19 На Черном море у подножия Кавказа. Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 367–369.

20 Монах Пахомий (Буберенко), на которого ссылается Б. Шульце, имеет в виду игумена Ново-Афонского монастыря Иерона, с которым у схимонаха Илариона, действительно, были сложные отношения — прим. перев.

21 Пахомий, мон. История афонской смуты или имябожеской ереси. СПб., 1914. С. 5.

22 См. об этом ниже.

23 Пахомий. С. 6.

24 Иларион (Домрачев), схимон. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. V. Далее: На горах Кавказа.

и произволению»²⁵. Автор честно признает, что будет говорить только о молитве Иисусовой, а не о всей духовной жизни, и что его односторонний труд никоим образом не претендует на ученость и на логическое изложение мысли, соответствующее современной науке²⁶. Также с самого начала подчеркивается, что одна эта молитва не спасает, что предварительно предполагается вера и исполнение всего евангельского Закона, в особенности любви к Богу и ближнему, смирение и т. д.²⁷ С другой стороны, эта молитва все же необходима, чтобы человек имел в себе божественную жизнь: «Потому-то Симеон Новый Богослов и говорит, что если мы здесь, в этой жизни не увидим Господа, то и никогда не увидим; если здесь не соединимся с Ним, то и никогда не соединимся. Но увидеть Господа и соединиться с Ним нельзя без благодатной молитвы»²⁸.

Спорное учение Иларион излагает в третьей главе «Разъяснения о том, что в имени Божиим присутствует Сам Бог». Один из старцев говорит: «Прежде всего нужно утвердить в себе ту непреложную истину, согласную как с Божественным откровением, так и с здравыми понятиями разума, что в имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим Существом и (всеми) Своими безконечными свойствами. Конечно, это нужно разуметь духовно, — сердцем просвещенным, а не тем плотским разумом, который, незаконно вторгаясь в духовную область, желает телесно осязать духовные предметы и, не понимая, возражает: како может Сей нам дати Плоть Свою ясти? (Ин. 6, 52) Или еще возражает в своем полном непонимании дела: како может человек, стар сый, второе внити во утробу матери и родитися? (Ин. 3, 4). Господь же говорит: рожденные от духа — дух есть (Ин. 3, 6), то есть духовные предметы понимаются духовно, при свете благодатного их озарения.

Для всякого верного работника Христова, любящего своего Владыку и Господа, усердно Ему молящегося и святое имя Его благоговейно и любезно в сердце, своем носящего, — имя Его всезидительное, достопоклоняемое и всемогущее есть как бы Сам Он — Вседержавный Господь Бог и дражайший Искупитель наш Иисус Христос, прежде всех век от Отца рожденный, Ему единосущный и равный Ему по всему.

25 Там же. На той же первой странице предисловия приводится ссылка на житие святого Григория Паламы в пятом томе русского добротолубия.

26 Там же. С. XVII–XVIII.

27 Там же. С. IX, XVII; подробно стр. 47 и далее.

28 Там же. С. VII. Эта молитва совершенно необходима для нашего спасения и заменить ее невозможно ничем (С. 60).

Иначе и быть нельзя. Господь есть мысленное, духовное умозерцательное Существо, таковое же и имя Его; равным образом и души наши есть Существа духовные, мысленные, только расстояние между ними и Богом бесконечное, якоже и подобает быть между Богом и тварью, при всем том, наше к Нему отношение и приближение действует духовно, для телесных очей незримо, силами души внутренними. Словом, все происходит в области духа, где что-либо телесное отнюдь не имеет места. И вот, с этой точки зрения, всякому видно, что Имя Господа Иисуса Христа нет возможности отделить от Его святейшего Лица. Ведение сие, а тем более чувство этого высочайшего таинства, на столько драгоценно в нашей духовной жизни, что служит ее центром и основанием. А потому и говорится о нем с такою настойчивостью, силою и убеждением...

Сие Божественное чувство дает нашей молитве к Сыну Божию силу, крепость и неразвлекаемость. Оно собирает воедино — в сердце — все наши внутренние силы и пронизает своим бытием всю нашу духовную природу, в ее собранном единстве своих сил, как солнечный луч пронизывает стекло. И душа наша, озаренная Божиим светом, преизобильно изливающимся от Господа Иисуса, сущего в Своем пребожественном имени, уже как бы естественно и не трудно восходит на степень высшего духовного совершенства. И человек по всему бывает духовен, освящен и соединен с Богом. В действии же своем сие происходит так:

Когда человек, движимый Божественным мановением, неленостно, со всем зависящим от него старанием, не жалея трудов и времени, при всяком занятии, будет днем и ночью призывать умом или устами имя Божие священной молитвою Иисусовою: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного, конечно, исполняя вместе с этим, по силе возможности и все прочие евангельские заповеди, находясь в глубоком самоуничижении и сознании своего греховного состояния и нужды в Божией помощи, то по многом или малом времени, как то будет благоугодно Сердцеведцу, бывает с ним некое дивное и преестественное дело. 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 осязимо только сердцем или же духом своим. И вот, внося сие имя в сердце свое, 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 святого апостола, един дух (1 Кор. 6, 17). Где по причине крайне близкого и тесного союза или как бы слития, уже по неизбежности приобщаемся и Христовых свойств: Его благодати, любви, мира, блаженства и прочего — осязательно 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 обинуясь, может свидетельствовать пред всем миром, что имя Господа Иисуса Христа есть Сам Он, Господь Бог, что имя Его неотделимо от Его Святейшего Существа, а с Ним едино, утверждаясь в этом не на соображениях разума, но на чувстве сердца своего, проникнутого Господним Духом.

Сюда должно отнести и слово святого апостола: верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе (1 Ин. 5, 10). Что, конечно, есть чувство благодатного соприсутствия Господа Иисуса в сердце, то есть во храме внутреннего человека, уверительно слышимое и осязательно чувствуемое, точно также и имеющий в себе внутреннее действие молитвы именем Господа Иисуса явственно слышит в сердце своем Его спасительное сопребывание, Его жизнь и даже, если можно так выразится, как бы Его дыхание. В такое именно ближайшее единение с Господом поставляет нас молитва Иисусова. В сем имени вечная жизнь, по соприсутствию и пребыванию в Нем вечного Бога. По словам святых отец, нет единения ближе того, — какое бывает между Богом и нашею душою. И это действуетея всего ближе и осязательнее во внутренней Иисусовой молитве, где ум наш как бы сорастворяется с духовным, невидимым Существом Господа Иисуса Христа»²⁹.

29 На горах Кавказа. С. 11–13.

«И сия любовь или память Божия, выражаемая молитвою, необходимо соединяет с Господом наш дух воедино, в каковом единении, приобщаясь духом своим Его Божеского естества, мы становимся причастными вечной жизни»³⁰.

Для лучшего понимания этих длинных основополагающих текстов скажем несколько слов об их соотношении с паламитским благочестием, об их богословской точности, о достоверности в них описанного опыта, об основных положениях, о которых говорит автор.

Совершенно очевидно, что как вся книга, так и приведенные отрывки повествуют о типичных паламитско-исихастских опытах Иисусовой молитвы. Здесь же дается подробнейшее введение. Хотя речь и не идет о паламитской технике (особые дыхательные приемы, внимание к сердечному ритму, концентрация на середине тела)³¹. Но основные элементы метода присутствуют: повторение Иисусовой молитвы, концентрация душевных сил в сердце, исходящий от Христа свет или озарение, таинственное единение.

Хотя в начале намерение автора было лишь описать полное единение христианина со Христом через делание Иисусовой молитвы, однако он старается объяснить этот опыт и богословски и (как мы увидим далее) подкрепить доказательствами. Можно заметить, что повествование не только не избегает учености и научности (как это было явно указано в предисловии), но и содержит целый ряд богословски неверных выражений. Так, говорится о «существовании Христа», о Его «богочеловеческой природе», о «Духе Христа, то есть его Богочеловечестве», о «духовном, невидимом существе Господа Иисуса Христа». Создается впечатление, что автор забывает, что человек не является чистым духом и что Христос воспринял не только божественную, но и человеческую природу. Короче говоря, спорные выражения звучат по-монофизитски.

30 Там же. С. 14.

31 Также и в других местах эта техника у Илариона выглядит упрощенной. В тех единственных главах, где идет речь о трех степенях Иисусовой молитвы (гл. 11–13, стр. 47–60) – устном, умном и духовном делании, говорится об умном делании, что слова молитвы следует говорить «перед собой» (Ср. Пс. 15, 8: Предзрех Господа предо мною выну), или лучше в груди или горле (С. 55). Наивысшая ступень совершенства Иисусовой молитвы – в духе: «проницая своим содержанием душевное чувство или сердце, делает всего человека духовным» (С. 57); «внутреннейшая, глубочайшая, задушевная сторона души именуется сердцем. И это есть ни что другое, как внутреннее чувство души, или вообще сила ее чувствований, как и психология учит, что в душе – у нас три силы: ум, воля и чувство» (С. 101). Таким образом мы обнаруживаем у Илариона трехчастное деление духовных сил души, но также и древнюю трихотомию: «тело, душа, дух», – которая лежит в основе трех степеней Иисусовой молитвы.

Впрочем, они явно не задумывались таким образом и из контекста понимаются верным образом³².

Поскольку богословски неточный язык является лишь средством для передачи содержания пережитого опыта, он один не может быть достаточным основанием для того, чтобы отрицать подлинность пережитого опыта и его истинно мистический характер. Для суждения о достоверности имеют значение прежде всего истины Откровения и богословия. Следует, впрочем, обратить внимание и на психологическую сторону вопроса - и она нуждается в проверке. Мы не исключаем возможности подлинности изложенного опыта. Лишь заметим, что можно приводить различные доводы за и против, так что вынести окончательное суждение не представляется возможным. В пользу подлинности среди прочего говорит то, что изложение имеет спокойный и мирных характер, все дышит благоговением, благочестием и верой, каждая строчка книги излучает истинную любовь ко Христу и к ближнему. Против подлинности может быть замечено, что сам Иларион по отношению к начальству не выказал достаточного послушания и смирения (если то, что о нем сообщают, верно). Также представляется, что слова Господа: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 16; 20), свидетельствуют против благодатного благословения афонских монахов имяславцев, поскольку в спорах проявилось столько человеческого, несовершенного и страстного.

Здесь мы исследуем не вопрос о подлинности духовного опыта, а вопрос об основных богословских следствиях, которые Иларион и его приверженцы из этого опыта выводили. Их три: 1. В имени Божием присутствует Сам Бог, в имени Иисус присутствует сам Иисус Христос. 2. Имя Божие есть (как бы) Сам Бог. 3. Имя Божие и Иисуса Христа не отделимы от Его Сущности. Утверждается двойное отождествление или скорее слияние: между духом облагодатствованного человека и Духом Христовым (причастие божественной природе) и между именем Бога или Иисуса Христа и существом (причастие имени существу). Как следует из сравнения пунктов 2 и 3, соотношение Имени к Сущности иногда понимается скорее как идентичность, иногда скорее как различие, но с неразделимой связью. В некоторых случаях добавляемое смягчающее «как бы» и замечание, что речь идет о молитвенном опыте, указывают, по-видимому, на то, что это отождествление или слияние нельзя понимать буквально, что здесь говорится

32 См. ниже.

о благодатном, мистическом опыте, который обычными словами можно выразить лишь приблизительно. С другой стороны, отождествление имени и личности и божественность Имени обычно подчеркиваются столь решительно, что утверждения Илариона и еще более его последователей получают догматически-богословский характер и потому должны быть более тщательно исследованы на предмет их истинности. С этой целью, прежде чем мы продолжим наше исследование, уместно будет привести несколько основополагающих соображений по философии и богословию имени.

К философии имени

Можно сказать, что в имени содержится вся философия. В имени человека — вся антропология; в имени Божиим — вся теодицея. Вопрос о сущности и природе имени в высшей степени сложен. В соответствии с двухчастным устройством человеческой природы из духа и плоти или из души и тела, полное человеческое слово представляет собой единство телесного и духовного: внешнему, через голосовые органы (голосовые связки, род и т. д.) произносимому слышимому звуку, соответствует в телесной части относящееся к ней представление, а в духовной части духовное слово или понятие. Слово называется именем, не столько тогда, когда оно есть выражение говорящего, сколько когда оно что-то называет или обозначает³³. Имя обозначает предмет, саму вещь или, если речь идет о разумном существе, саму личность.

Имя — это знак, символ, компендиум, суть (Inbegriff) предмета или личности. Следует иметь в виду также, что говоримое или слышимое имя может быть записано с помощью зрения или осязания, что записываемое или прочитываемое имя заменяет произносимый или слышимый звук, и вместе с представляемым или мыслимым именем также образуют телесно-душевное единство. Таким образом запись имени также является символом (Inbegriff) обозначаемой вещи или личности. Таким образом имя в полном смысле слова обозначает телесно-(по плоти)-душевно-духовное единство записываемого, слышимого, произносимого, представляемого в воображении (акустически, зримо или ощущаемо) и духовно постигаемого слова, насколько все это обозначает сам предмет (личность или вещь). Запутанность

33 Латинское nomen происходит от корня no, который означает «notare» (обозначать) или «notum reddere» (делать известным).

философии имени происходит из многообразия и взаимосвязанности перечисленных элементов. Недоразумения могут возникать, как от излишнего разделения элементов, так и от их недостаточной взаимной согласованности³⁴.

В действительности понимание различий и взаимосвязей отдельных составных частей имеет для нашего вопроса большое значение. Чувство может воспринимать только частное, особенное, но не общее. Значит само по себе чувственное, телесное может обозначать лишь нечто особенное, частное, а не общее. Для того чтобы телесно-чувственные элементы стали знаками общего и духовного, дух должен установить такую связь. Таким образом мы сталкиваемся с рядом проблем философии языка, которые присутствовали на протяжении всей истории философии, играя то большую, то меньшую роль.

Поскольку имена, как языковые выражения по своей природе являются произвольными знаками, как это видно из различия языков, спрашивает, кто связал их с определенными объектами познания; это вопрос о происхождении человеческого языка (история языка, т. е. возникновение и развитие языка). Поскольку имена как языковые выражения естественно связаны с материальным, познание же предметов духовно, в средние века дважды (в XI и с начала XIV века) возникал спор о «номинализме и реализме», т. е. вопрос, какое соответствие имеется с одной стороны между именами и понятиями, и с другой стороны между понятиями и объектами. А поскольку человеческое познание существенно опирается на чисто духовные, строго универсальные понятия, спор шел в первую очередь об универсалиях³⁵ (универсальных понятиях). Именно спор об универсалиях показал, насколько важно точное различение имени и понятия во всеобщем, относящемся к некоторым,

- 34 Если я называю имя знаком, символом, компендиумом, сутью (Inbegriff) вещи или личности (как это было выше), то следует иметь в виду, что не каждый из этих предикатов без уточнений и равным образом подходит к каждому элементу. Компендиум, суть, знак — это каждый отдельный из перечисленных элементов и все вместе. Но символом может быть только такой элемент, который лежит в чувственной, то есть телесно-плотной сфере. Чисто духовное понятие, как бы существенно оно не опиралось на чувственное восприятие или представление, не может само по себе быть названо символом, но только в фигуральном, переносном смысле, поскольку отношение между ним и предметом подобное, если не такое же, как между записываемым, слышимым, произносимым, воображаемым именем и предметом.
- 35 Известно решение проблемы умеренным реализмом через различие между «id, quod» и «modus, quo» человеческого познания общего, существующего не в предметах как таковых, а лишь как содержание общих понятий.

особенном, индивидуальном и общем; эссенциальном и экзистенциальном; оригинальном и аналогичном; совершенном и несовершенном; божественном и человеческом и т. д.

На первый взгляд кажется, что в нашем контексте вопрос о значении и ценности универсальных понятий не имеет большого значения, поскольку мы обсуждаем философские предпосылки богословия имени Иисус, то есть индивидуального, личного имени. Однако возникает справедливый вопрос, существуют ли вообще человеческие имена, высказывания или слова (*Worte oder Wörter*), которые будучи рассмотренными сами по себе обозначали бы лишь индивидуальное³⁶. Если же любое человеческое имя само по себе в какой-то мере неопределенно и относится к общему, а существующее — определено и конкретно, то как имя может быть подходящим средством для объективного познания предметов и личностей?

Чисто философски возникает вопрос, как имя Иисус может обозначать второе лицо в Боге, если это же имя получали многие люди до Иисуса из Назарета и после него, и до наших дней (в некоторых странах, например, в Испании)³⁷ его получают многие дети. Факт, из которого я вывожу, что имя не только не однозначно, но многозначно, что оно может использоваться для разного, и надо обращать внимание на различные употребления имени, на различные «*suppositio*»³⁸. Аналогично, имя «Бог» применяется и к идолам, созданным руками человеческими, и к Единому Истинному Богу. С другой стороны, различно звучащие имена могут обозначать одно понятие (когда они указывают одну и ту же вещь или лицо). Имя Иисус звучит в разных языках совсем по-разному (Ἰησοῦς, Jesus, Gesù, Иисус), и тем не менее оно одно. Еще более различно звучат имена Бога в разных языках; и тем не менее эти на слух различные имена могут соответствовать лишь одному (возможно большему или меньшему) набору одинаковых значений.

36 Спорный вопрос, как человек познает индивидуальное.

37 Также имя одного афонского монаха. См. Косвинцев. Черный «бунт». Исторический вестник. 1915. № 1. С. 144.

38 Использование термина для предметов различных типов - прим. перев.

К богословию имени³⁹

Философия и естественные науки не дают никакой информации о конкретном происхождении человеческого языка. Без сомнения философия языка существенно дополняется богословием, основанным на божественном Откровении. Богословие, главный предмет изучения которого есть Бог, и которое тем не менее остается человеческой наукой, изучает прежде всего Бога и человека. Бог сотворил человека и открыл человеку Свое имя, ибо Его Единородный Сын стал человеком и говорил людям как человек. Сын Божий, Бог Богов, Единосущное Слово, — Его извечное Имя. Сын Божий есть Бог, и все Божественные свойства и имена можно отнести к Нему: Яхве, Господь, Бесконечный, Вечный, Неизмеримый и т. д. Но Он также и человек, и в человеческую историю Он вошел как индивидуальный человек, и как человек Он имел имя: Иисус. Богочеловек — Иисус Христос. Его личность несет все божественные и человеческие свойства («communication idiomatum»). Поэтому имя Иисус Христос стало символом (Inbegriff) Неба и Земли, творца и творения, Бога и человека, богословия и философии. Человеческое имя, имеющее неизмеримое содержание.

Священное Писаное сообщает нам о возникновении человеческих языков. Первый человек Адам дал всем живым существам подходящие имена; он был человеком-творцом человеческого языка (Быт. 2, 19–20; 3–20). Писание сообщает нам, как Сам Бог открыл Свое имя «Яхве» (Исх. 3), оно учит нас право познавать и дорожить именем Божиим (больше всего в псалмах). В книгах Ветхого Завета об именах Божиих говорится так, как о Самом Боге. С этим связано представление, что Имя есть как бы свойство Божие, как бы Его существенная часть, неотделимая от Его существа. Также и в книгах Нового Завета обнаруживается такой реализм имени, который предполагает объективность наших человеческих имен и нашего человеческого познания (прежде всего познания из Откровения): «получить имя» то же самое как «быть» (ср. Лк. 1, 31–32)⁴⁰. Писание сообщает, как имя Второго Адама, Иисуса

39 См. Статью Юнга в Bietenhard. Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament. Bd. 5. Stuttgart, 1950. S. 242–281.

40 Ср. F. Zorell. Lexicon Graecum Novi Testamenti. S. 651. "In S. Scr. saepe nomine aliquo appellari dicitur pro merito ita appellari, i. e. esse illud seu cognosci agnoscique tanquam illud, quod nomine indicatur" (В Священном Писании часто "называть по имени" значит называть по достоинству, то есть быть чем либо, или быть известным в том качестве, какое указано в имени.

Христа было возведено пророком (Ис. 7, 14), как ставший человеком Сын Божий получил Свое Имя с небес (Мф. 1, 21; Лк. 1, 31) и как Ему это имя было дано при обрезании (Лк. 2, 21). В Прологе к Евангелию от Иоанна Иисус Христос открывается как Вечный Логос Бога, Его Слово или — что в Боге значит то же самое — Его Имя; «верующим во имя Его, дал власть быть детьми Божиими» (Ин. 1, 12). Имя Иисус «выше всякого имени» (Флп. 2, 9). «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12). Во имя Иисуса совершались чудеса (Деян. 3, 6). Не только Христом установленные священные знаки⁴¹ (таинства — Sakramente), но и обряды и чины (Sakramentalien), установленные Церковью властью Христа, установлены «во имя Иисуса», то есть они совершаются по Его заповеди, некоторым образом, через произнесение и призывание его имени. Согласно Писанию, призывание имени Иисус действительно и спасительно.

Однако имя Иисус не приходит с небес, как совершенно новое слово. Бог возвещает Свою волю через посредство ангелов (Мф. 1, 20–21; Лк. 1, 26), чтобы Его вочеловечившийся Сын получил уже имевшееся человеческое имя; имя отмечено, как относящееся к Нему, и оно значило: «Яхве - Исцеление (Heil)» или «Исцелитель», «Избавитель», «Спаситель» (как Христос значит «Мессия» или «Памазанник»). Вочеловечившийся Сын Божий не изобретает, как первый Адам, новый язык — вполне в соответствии с Его самоуничижением и спасительной Миссией (ср. Флп. 2, 5–11), — но подчиняется обычным человеческим условиям, как ребенок бессловесный и молчащий («Verbum infans»), учился на человеческом опыте от своего окружения, прежде всего от матери и приемного отца, сиро-халдейскому языку и только на нем говорил со своими учениками и с народом.

Богословие имени Иисус может быть также рассмотрено в своем историческом возрастании, как на Востоке, так и на Западе. Во времена споров об учении Ария и Евномия, иконоборцев, исихастов-паламитов. Также может быть представлено учение греческих, сирийских и латинских отцов. В эпоху Высокого средневековья большой вклад в учение об имени Иисуса сделали два учителя Церкви: Бернар Клервоский и Антоний Падуанский, а также Бернардин Сиеннский и Иоанн Капистранский, и уже на пороге Нового времени основатель Общества Иисуса Игнатий Лойола. Впрочем, упомянутые святые Католической церкви придавали гораздо большее значение почитанию имени Иисус, чем его

41 «Sacrum signum» выражение блж. Августина.

богословию, также как и восточное монашество синайской или афонской традиции благочестия. Гораздо легче — это касается и католиков, и православных, и протестантов (в том числе пиетистов) — написать историю почитания и призывания имени Иисуса (а на христианском западе и соответствующих праздников), чем историю его богословия.

* * *

Исходя из сказанного следует различать, идет ли речь о личном имени Божиим, то есть Слове, Логосе или о человеческом имени, которым мы называем Бога или Сына Божия; во втором случае в отношении трех главных положений Илариона кратко отметим следующее. 1. Бог (или Христос) пребывает в Своем имени, содержится в нем. Не обсуждая сейчас вездеприсутствие Божие, это означает прежде всего лишь присутствие Его, содержание Его как обозначаемого в знаке или символе, как познаваемого в понятии. Далее, Имя Иисуса есть средство, инструмент, дополнительная причина получения благодати Иисуса, единения с Иисусом. С такой точки зрения Бог присутствует в Своем имени в виде причинности, как следствие содержится в своей причине, и наоборот, как причина в своем следствии, поскольку Он сам установил связь между внешними знаками и внутренней благодатью. 2. Имя Божие есть Сам Господь. Язык — необходимое средство выражения мысли, обмена мыслями и актуализации не непосредственно познаваемых объектов. Ведь человек не является чистым духом, а телесно-духовным существом, которое естественным образом общается с себе подобными и обогащает свои знания через посредство чувственного и вещественного мира. В человеческом языке имя заменяет объект подобно тому, как изображение заменяет изображенное на нем. Мы смотрим на изображение Христа и говорим: «Это Христос». Мы видим знакомого и говорим, называя его имя: «Это Отто или Анна». Другими словами, мы помещаем имя вместо личности, и наоборот личность вместо имени, мы идентифицируем их. Тем не менее строго говоря имя и личность не одно и то же. Такое приравнивание возможно только потому, что имя по отношению к личности, также как изображение к изображенному, имеет особенную направленность и связь; оно есть знак, символ, понимание-понятие самого предмета, телесно-духовно-духовное устремление к нему самому. 3. Имя Бога (или Христа) неразрывно связано с его сущностью. Строго говоря, там, где речь идет о разумных существах, имя напрямую обозначает личность и только

вторично сущность или природу. Таким образом некорректно утверждать о Христе, что Его имя неотделимо от его природы; тем более что во Христе две природы: божественная и человеческая. Такое неточное словоупотребление должно было означать лишь, что во Христе, Богочеловеке, имя Иисус неотделимо от того, что для Носителя этого имени существенно; и к этому относится не только то, что относится к божественной природе, но и к человеческой⁴². В отношении неотделимости имени от личности следует отметить, что все человеческие имена — изделия человеческой изобретательности. Их связь с объектами, вещами или личностями создана людьми или, как мы в определенных случаях знаем из Откровения, создана Богом, Его свободной волей, Его благоволением и Его предвидением. Лишь в одном единственном случае связь между именем и личностью, именем и сущностью совершенно необходима и не зависит ни от какой свободной причины: Сын есть Мысль Отца, Он — Его Слово, Его Имя, полностью и исчерпывающее Его, Он есть Его сущностный образ.

* * *

Как доказывает Иларион свои положения? То, что в имени Божиим присутствует Сам Бог следует для него из Божественного Откровения, из понятий здравого человеческого смысла, но прежде всего из опыта молитвы⁴³. Глава 4 содержит некоторые доказательства⁴⁴. Имеющийся только в указании содержания⁴⁵ заголовок гласит: Доказательство тому — почему имени «Иисус» приписывается Божественное достоинство, и почему для верующего и любящего Господа Иисуса, оно есть как бы Сам Он Господь Спаситель.

Предварительное замечание напоминает, что все доказательства служат только для того, чтобы подтвердить пережитое в молитвенном опыте. Такой опыт превышает человеческие силы и является даром Божиим. По свидетельству Исаака Сирина⁴⁶, нет человека даже между святыми который бы не подвергался изменениям. Молитва Иисусова, «память о Боге» — мы бы сказали «хождение в присутствии Божиим» — дает

42 См. выше.

43 См. выше.

44 На горах Кавказа. С. 15–20.

45 Там же. С. 432.

46 Несторианин, живший в VII в.

возможность, хотя также не всегда, и все же часто вкушать Божественное присутствие⁴⁷.

Схема мысли Илариона, которую он проецирует на все свои доказательства, есть отношение Сына Божия к своему имени, а не отношение имени к Сыну Божию⁴⁸.

В качестве доказательства приводятся различные места из Священного Писания, как Ветхого, так и в особенности Нового Завета; кроме того, указывается на свидетельство протоиерея Иоанна Кронштадтского и на свидетельства святых отцов. Аргументы от Священного Писания приводятся бессистемно, а скорее следуют ассоциациям, оставаясь при этом расплывчатыми и неопределенными.

В общем рассуждении приводится 1 Кор. 6, 17: «Прилепляйся же Господеви, един дух есть (с Господем)»⁴⁹; а также 1 Ин. 5, 10. И после указания на Ин. 15, 4–6 (Иисус истинная Лоза) утверждается, что кто в Иисусе Христе, тот в Боге и Бог в нем, поскольку Иисус есть Бог.

Для доказательства, что Сам Бог свои имена не отделяет от Своей сущности приводится целый ряд отрывков из Писания: «И глагола Моисей: покажи ми славу Твою. И рече Господь: Аз предиду пред тобою славою Моею и воззову о имени Моем, Господь пред тобою» (Исх. 33, 19–20)⁵⁰. «Аз бо скажу ему, елика подобает ему о имени Моем пострадати» (Деян. 9, 16). «Веруяй в Онъ не будет осужден: а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во имя Единороднаго Сына Божия» (Ин. 3, 18). «И сими (убо) нецъи бесте, но омыстесе, но освятитесе, но оправдистесе именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 11). «Сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе живот имате во имя Его» (Ин. 20, 31). Иларион не делает даже слабой попытки проверить, как следует понимать в каждой отдельной цитате равенство имени и Божества или Сына Божия, или же благодатных действий имени.

Из первой части так называемой «Иоанновой вставки» (1 Ин., 5, 7): Ибо три свидетельствуют [на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и сии три суть едино], делается вывод о том, что имя «Иисус» вечно: «Так и Сын

47 На горах Кавказа. С. 15.

48 См. ниже.

49 Мы приведем слова Писания на славянском, поскольку в книге «На горах Кавказа» они приведены так – прим. перев.

50 Стихи 18–19, а не 19–20. Славянский перевод точно передает текст Септуагинты. Исходный текст: Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою.

Божий — Сам в Своем преестественном Божественном Существо, прежде век рожденный от Отца, равный Ему по всему и Единосущный, и Он же неизменно есть во всей полноте Своей Божественной Сущности в Святой Евхаристии, в христианских храмах: и Он же во Святом Своем Имени весь и всецело пребывает всеми Своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества»⁵¹. Однако в процитированном отрывке из Писания вовсе не содержится утверждения о присутствии Божественного Слова в имени. Кроме того, обходится молчанием тот факт, что Сын Божий воспринял и человеческое существо⁵² и что в Евхаристии Он присутствует и по человеческому существу.

Свое главное положение Иларион пытается подтвердить высказыванием блаженной памяти протоиерея Иоанна Сергиева (1829–1908)⁵³: «Имя Господа, Богоматери или Ангела или святого, да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, Ангела и святого; близость слова твоего к твоему сердцу, да будет залогом и показанием близости к твоему сердцу Самого Господа Бога, Богоматери, Ангела или святого. Имя Господа есть Сам Господь — Дух везде сый и вся исполняй; имя Богоматери — есть Сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел; имя святого — святой. Как это? Тебя зовут, например, NN. Если тебя назовут этим именем, ведь ты признаешь себя всего в нем и отзовешься, значит согласен, что имя твое — ты сам с душою и телом, — так и святые; призывая имя их, ты призовешь их самих. Но у них ни Тела. Что из того? Тело только вещественная оболочка души, дом ее, а сам человек — есть душа; когда и тебя зовут по имени, не тело твое отзывается, а душа твоя, посредством телесного органа. И так — имя Бога всемогущего — есть Сам Бог — Дух вездесущий и препростой»⁵⁴.

Бросается в глаза спиритуалистическая направленность отрывка: человек — это душа, тело — лишь материальная оболочка, лишь жилище души. Впрочем, это еще не дает права предполагать явное антропологическое заблуждение. Чуть выше говорится об имени как о самом человеке — с душой и телом. Но также, по нашему мнению, этот отрывок не может быть истолкован в смысле специфических утверждений Илариона. Это подтверждает и Федотов, говоря, что Иоанн Кронштадтский не был аскетом или мистиком в собственном смысле слова, а «священником-молитвенником», черпавшим вдохновение кроме

51 На горах Кавказа. С. 16.

52 Явно об этом говорится на стр. 425–426. Ср. ниже.

53 См., например, Fedotov G. P. A treasure of russian spirituality. NY, 1948. P. 346 и далее.

54 На горах Кавказа. С. 16–17. Троицкий. С. 154–155. К сожалению, не указано, откуда этот отрывок взят. (Неточное цитирование «Моя жизнь во Христе», отрывок 1305. Прим. перев.).

своей интуиции из Священного Писания: «Он не был делателем умной молитвы и не основывался в своих поучениях на Добротолубии»⁵⁵.

Эти свидетельства новейшего времени Иларион дополняет двумя первохристианскими цитатами; в Пастыре Ерма написано: «Сын Божий, Который явил Себя в последние дни, но Которого имя велико и неизмеримо и держит весь мир...»⁵⁶.

Варсанофий Великий⁵⁷ рассказывает о себе: «Вем человека о Христе, в нынешние времена и на сем благословенном месте живущего, который именован Владыки своего Иисуса Христа может творить чудеса, не менее апостольских: исцелять всякие неисцельные недуги, отворить и затворить небо, и даже мертвых воскрешать, но не употребляет сей власти по смирению»⁵⁸.

Далее эта великая сила исцеляющего и освящающего действия имени «Иисус» подтверждается как через свою вечность и божественность, так и через свое откровение во времени. В песни Пресвятой Богородицы (Magnificat) говорится: «Свято имя Его» (Лк. 1, 49), поэтому, где это имя пребывает, там освящается все. «Имя «Иисус» от вечности хранилось в Троичном Совете неведомого Божества, даже до дня своего явления в мир»⁵⁹. Когда же оно было открыто миру, явилась его великая сила: «Молчанию бо содержащу всех, и ночь своего течения пол пути имеше. Всемогущее слово Твое, Господи, и сходящи от небеси от престол царских жесток бранитель посреди искоренения и земли предвиде» (Прем. 18, 14–15)⁶⁰. Это «нисхождение Слова Божия», понимаемое лично, Иларион связывает с вочеловечением⁶¹ и продолжает: «Итак, Святейшее имя Иисус, принесенное Архангелом Гавриилом на землю, как имя Бога Слова, сохранялось от вечности в тайне Троичного Божества. <...> И если там пребывало имя Иисус, то, стало быть, оно и есть Бог, потому что там ничто тварное быть не может. Туда не смеют проникнуть и чины Ангельские. Самые Херувимы и Серафимы, ближайши

55 Fedotov G. P. A treasure of russian spirituality. NY, 1948. P. 347–348.

56 Иларион указывает на стр. 17 лишь «в одной из своих книг». Цитата обнаруживается в 14 главе, подобие 9.

57 Умер в 540 г. Родился в Египте, жил в монастыре аввы Серида между Газой и Аскалоном. Афонский монах Никодим Святогорец в 1816 г. (в Венеции) издал собрание его писем (сохранилось 800).

58 На горах Кавказа. С. 17.

59 Там же.

60 Речь идет о смерти первенцев египетских.

61 Как это было ранее в латинской литургии: антифон к Magnificat в первой вечерне и входные воскресенья после Рождества.

к Престолу Господа Саваофа, закрывают лица свои от Трисятельного света и непостижимого величия Божества. Там никто не видел лица Его, ниже видети может⁶², потому что во свете непреступном там живет только один Бог Своим Тройческим единством»⁶³.

Подход к доказательству — наивно-реалистический: имя Иисус было в Троице от вечности, следовательно, оно — Бог. Совершенно не рассматривается вопрос, каким образом оно присутствовало в Боге, и даже не делается различие в различных возможностях такого присутствия. Также и утверждение, что имя «Иисус» связано с «Его Божественной сущностью», делается на основании подобных аргументов: «На каком же основании мы будем имя Иисус Христово отделять от Его Божеского естества и не воздавать Ему чести, как Самому Богу и Сыну Божию — если оно вечно пребывало в неведомых пучинах Божественного присносуществования, по этому же самому, что оно Бог, принадлежит ему и всемогущая сила, которая производит дела великие и преславные, даже независимо от святости жизни тех людей, кои его произносят»⁶⁴.

То, что в имени Иисус действует Божие Всемогущество и оно само есть Бог, должно следовать уже из следующих цитат: «Господи! Господи! не в Твое ли имя пророчествовахом и Твоим именем бесы изгонихом и Твоим именем силы многи сотворихом? И тогда исповем им: николи же знах вы; отыдите от Мене вси делающие беззаконие» (Мф. 7, 22–23). И в Книге Деяний апостольских (Деян. 19, 11 и далее): семь сыновей иудейского первосвященника Скевы пытались, когда Павел задержался в Эфесе, «именовати над имущими духи лукавые, имя Господа Иисуса». «Наставниче, видехом некоего о имени Твоем изгоняща бесы» (Лк. 9, 49). Бог Отец «дарова Ему имя, еже паче всякого имени» (Флп. 2, 9–11). Разумеется, не пропущено и классические места из Деяний Апостольских: Деян. 3, 3–5 (исцеление Петром и Иоанном хромого при входе в Храм); Деян. 9, 31–35 (исцеление Энея); Деян. 16, 16–18 (Павел в Филиппах изгоняет именем Иисуса прорицательный дух из рабыни). Эту славу и это облистание всей вселенной именем Иисуса Христа издавна провидел «Богоотец» пророк Давид⁶⁵ и во псалмах провозгласил. Например, в Пс. 71, 17; 148, 11–12; 112, 1–3; 136, 2⁶⁶.

62 Ср. Ин. 1, 18; 1 Тим. 6, 16.

63 На горах Кавказа. С. 18. В соответствии с паламитским богословием автор отказывает ангелам в возможности непосредственного созерцания сущности Бога.

64 На горах Кавказа. С. 18.

65 ὁ Θεοπάτωρ Δαβὶδ. Максим Исповедник, PG 91, 113 A.

66 На горах Кавказа. С. 19.

В целом Иларион утверждает, что на имени Иисус Христа содержится вся вера православная, все богослужение, литургия, церковные чины, обряды, молитвы: «Иже един есть ходатай пред Бога за человеки, человек Иисус Христос» (1 Тим. 2,5), и: «Еже аще чего просите от Отца во Имя Мое — Аз сотворю» (Ин. 16, 23)⁶⁷.

* * *

Еще более ясно сформулирована точка зрения Илариона в конце его книги, где он полемизирует с рецензией на ее первое издание. Было высказано возражение, что имя Иисус не должно быть обожествляемо, а служит лишь средством для соединения с Господом⁶⁸, и что божественно не человеческое имя Иисус, а лишь говорящее о его божестве имя «Сын Божий»⁶⁹. Иларион отвечал, что имя Иисус также вечно. Он снова ссылается на Писание. Так в Откровении (13, 8) говорится об «Агнце, закланном от сложения мира» (Ср. 1 Петр. 1, 19–20) и др. Все, что содержится в воле Божией, как тайна спасения, присутствует там от вечности. Характерно, что Иларион расширяет *communication idiomatum* и на имена, понимаемые в духе реализма. В этом он опирается на высказывание митрополита Филарета и на Послание к Евреям: «Иисус Христос вчера и днесь, той же и вовеки» (Евр. 13, 8). Так что имя Иисус ничем не меньше других божественных имен Сына.

Иларион видит отношение имени (Иисус Христос) к Сыну Божию точно таким же, как отношение к Нему воспринятой Им человеческой природы, то есть в смысле восприятия в ипостасное единство или, с другой стороны, в смысле воплощения. Сын Божий воспринимает имя так же, как он воспринимает человеческую природу; как через это обожествляется человеческое существо, так и имя: «Вот точно в таком же разуме и имя Иисус мы называем Богом, и приписываем ему все Божии совершенства, качества и свойства, когда имеем его неотдельным от Самого Единородного, но едино с Ним»⁷⁰. Особенно же подчеркивает Иларион, что имя и существо не разделяются в Священном Писании, и одно может заменять другое: «Имя лежит в самой сущности предмета

67 На горах Кавказа. С. 20. Последний абзац особенно благочестив.

68 На горах Кавказа. С. 424–431.

69 Не вполне точная передача аргументов схимонаха Хрисанфа (Потапьева). См. Солодов Н. В., иер. Схимонах Хрисанф (Потапьев) и начало имяславческих споров на Афоне (в печати). — Прим. перевод.

70 На горах Кавказа. С. 426. См. общий контекст и цитаты выше.

и сливается во едино с ним»⁷¹. Чтобы не понять Илариона превратно, следует иметь в виду⁷², что под сущностью или скорее существенностью, выражаемой именем Иисус, он подразумевает то, что делает Богочеловека таковым: личность Божественного Слова в двух природах, божественной и воспринятой человеческой. Это частично проясняет, как ранее Иларион говорит о «существо Христа», о Его «Богочеловеческой сущности», его «Богочеловечестве» и т. д., не подразумевая ничего, собственно, монофизитского.

Это проясняется в начале следующего рассуждения: если еще не прославленная плоть Христова до Его воскресения разделяла божественную славу («ради проникновения естеств») и была принята в единство с Богом, то тем более духовное, невидимое, познаваемое только умопредставлением имя Иисус; будучи невещественным оно находится к Богу еще ближе⁷³. Здесь, однако, упускается из виду, что имя также изначально составлено из телесных элементов и что оно сначала составлялось из других людей, не идентичных обозначаемой личности.

Для пояснения Иларион указывает на сходство между именем и изображением: честь всегда восходит к первообразу, прообразу, то есть к изображенному или поименованному⁷⁴.

Главный же аргумент он снова берет из опыта Иисусовой молитвы: если бы имя было отделено от Божественной личности Иисуса, то молящийся не мог бы сохранять единство самосознания, мысль должна была бы разделяться и обращаться то к имени, то к личности. Более того, никакого разумных доказательств для этого не требуется, а только внутренний опыт божественной жизни и, главным образом, вера, что в имени Иисус присутствует Сам Спаситель: «Верующие в Него могли творить всякие чудеса именем Его, при сознании Его самого в пресвятом имени своем»⁷⁵.

Божественное, возвышенное и нам недоступное имя Сына Божия не так близко для нас, как имя Иисуса, то есть имя Спасителя людей. Тем не менее ниже Иларион ссылаясь на Макария, митрополита Московского, обращает внимание на то, что будущего Спасителя пророк Иеремия дважды называет Иеговой⁷⁶ (Иерем. 23, 5–7; 33, 14). Таким образом,

71 На горах Кавказа. С. 426.

72 Ср. выше.

73 На горах Кавказа. С. 427.

74 На горах Кавказа. Ср. Василий Великий. De spiritu sancto. PG 32. 149 С: ἡ τῆς εἰκόνης τμηθῆ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει.

75 На горах Кавказа. С. 428.

76 Точнее «Адонай», «Господь».

заклучает он, оба имени, Иегова и Иисус, имеют одинаковую честь поскольку они принадлежат одному лицу, вочеловечившемуся Слову⁷⁷.

В том же обсуждении рецензии далее Иларион обращается против недооценки добродетели молитвы. На высочайших ступенях молитвы хотя и нельзя достигнуть небесного блаженства, но во время совершения молитвы — имеется в виду, разумеется, прежде всего Иисусова молитва — нельзя грешить, «молитва дает нам возможность достигать того блаженного состояния, которое утеряно первозданным в раю»⁷⁸.

Смысл и значение споров

Спор об имени Иисуса имеет с Паламитскими спорами общие обстоятельства: в обоих случаях борьба ведется за правильное богословское выражение молитвенного опыта, мистических переживаний. Флоровский в процитированном в начале работы отрывке говорит по поводу споров о божественности имени Иисус о «творческом замешательстве», «неясности пути», «разрыве между богословием и благочестием». Наше исследование подтверждает это. Но в заключение зададимся вопросами 1. Где обнаруживается эта неясность у конкретных авторов; 2. Каковы ее причины; и 3. В каком направлении следует искать решение.

1. Иларион преувеличивает необходимость Иисусовой молитвы, настаивая вместе с Симеоном Новым Богословом на необходимости видения Бога — по представлениям исихастов это плод Иисусовой молитвы — уже в этой жизни. С философской и богословской точки зрения Иларион в своих рассуждениях и доказательствах представляется наивным реалистом. Хотя, как раз сознавая этот факт, он часто смягчает свои утверждения добавлением «как бы». Понимание Илариона соотношения Бога (Иисуса) к Его имени неопределенно. Зачастую остается неясным, что должно быть сопоставлено имени — личность или сущность Божия (или Иисуса), что подразумевается под «существом». Выражение «присутствие Бога или Иисуса в имени» предполагает четкое различие между Богом или Иисусом и именем; и совсем по-другому утверждение — правда иногда смягченное словом «как бы», — что имя Господа есть Сам Господь. Логически между эти двумя утверждениями, то есть между различием и идентичностью личности и имени, стоит утверждение Илариона о том, что личность и имя неотделимо

77 На горах Кавказа. С. 429.

78 На горах Кавказа. С. 430–431.

связаны друг с другом. Очень понятно, каким образом Булатович пытался разрешить соотнесенность и разделение, имевшиеся между этими высказываниями, в духе богословского паламизма, и из паламизма неявного сделать явный.

Кроме того, недоразумения, связанные с учением Илариона, могут возникнуть из того, что он понимал имя как нечто чисто духовное и иногда использовал монофизитские выражения: «богочеловеческая сущность» Христа и т. д. Также остались недостаточно проясненными его сравнения между именем и изображением, между восприятием человеческой природы и принятием имени Христом. Если предполагать, что Иларион вовсе не имел намерения богословски точно сформулировать свой молитвенный опыт, что он лишь пытался выразить как обстоит дело «для нашего сердца», а не «богословски и на деле» — различие, принятое в постановлении Св. Синода, — то будет сомнительным, насколько вообще учение Илариона подпадает под официальное осуждение.

Литература

- Доронина А. А.* Предисловие к переводу главы из книги Б. Шульце // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2021. Т. 4, № 4. С. 57–62.
- Солодов Н. В., иер.* Схимонах Иларион (Домрачев) и его книга «На горах Кавказа» // *Богословский вестник.* 2024. (В печати).
- Ambros P. Bernhard Schultze nel contesto della teologia cattolica e ortodossa* // *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis.* Vol. 1. 1999. P. 1–45.
- Farrugia E. G. P. Bernhard Schultze, SJ: Life and Work (1902–1990)* // *Orientalia Christiana Periodica.* 1990. Vol. 50. P. 269–282.
- Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie* // *Orientalia Christiana Periodica.* 1951. Vol. 17. S. 321–394.
- Schultze B. Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart* // *Scholastik.* 1951. Bd. 26. S. 390–412.
- Schultze B. Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajev.* Roma, 1938.
- Schultze B. Maksim Grek als Theologe.* Roma, 1963.
- Schultze B. Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum.* Vienna, 1950.
- Schultze B. Wissarion Grigorjewitsch Belinskij.* Muenchen-Salzburg-Koeln, 195