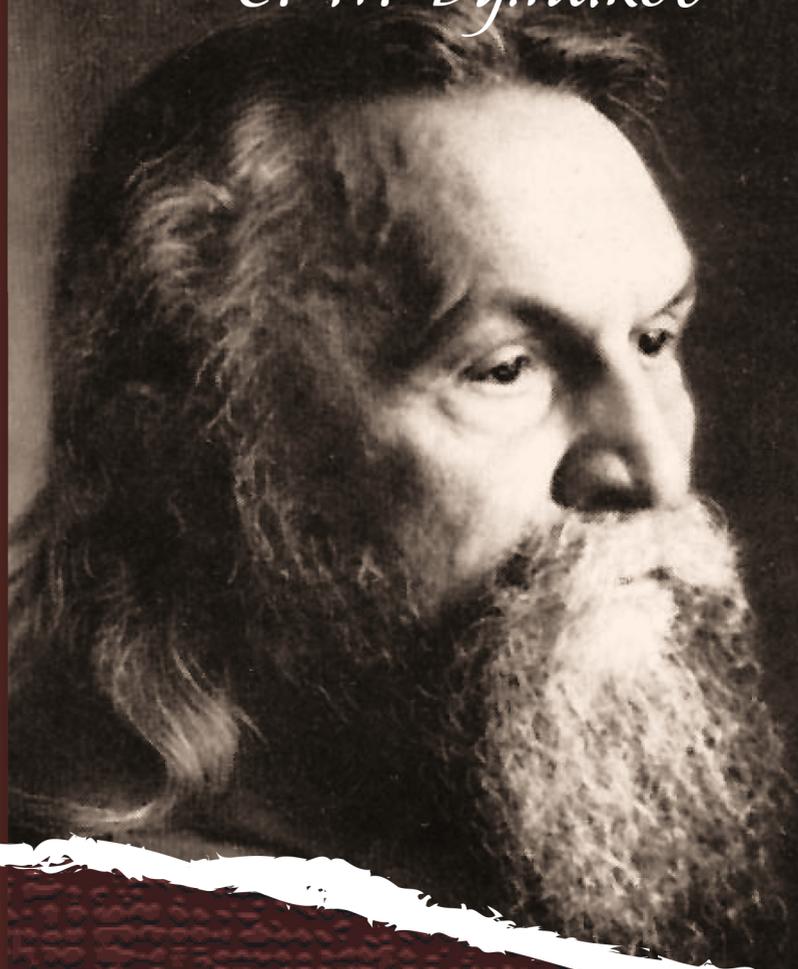


С. Н. Булаков



*Лествица Иаковля
Об ангелах*

DirectMEDIA

С. Н. Булгаков

Лествица Иаковля

Об ангелах



Москва
Берлин
2017

УДК 1(47)(09)
ББК 87.3(2)
Б90

Булгаков, С. Н.

Б90 Лествица Иаковля : об ангелах / С. Н. Булгаков. –
М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. – 204 с. ISBN
978-5-4475-9274-5

Автор этой книги - русский философ, православный священник Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944 гг.). Работа посвящена учению об Ангелах, которое представляет собой не только научно-богословский, но и религиозно-практический интерес для каждого христианина. Сочинение непосредственно примыкает к двум ранее опубликованным работам Булгакова: «Купина Неопалимая» (1927) и «Друг Жениха» (1928). В совокупности они образуют единую догматическую трилогию, «...определяемую единством софиологической темы, – о Премудрости Божьей в творении, каковую возвещают Пречистая и Предтеча в человеческом мире, и Ангелы – в небесах».

УДК 1(47)(09)
ББК 87.3(2)

От составителя

Предмет настоящей работы – учение об Ангелах. Хотя она и представляет собой совершенно самостоятельное целое, но вместе с тем примыкает непосредственно к двум недавно опубликованным работам: Купина Неопалимая (1927) и Друг Жениха (1928). Эти три части в совокупности образуют одну догматическую трилогию, определяемую единством софиологической темы, – о Премудрости Божьей в творении, каковую возвещают Пречистая и Предтеча в человеческом мире, и Ангелы – в небесах. Если выразить эту тему иконографически, она соответствует центральной части «деисусного» ряда в иконостасе: Деисус (молящиеся Христу Пречистая и Предтеча) в окружении Ангелов, – т. н. «умное небо». Учение об Ангелах, само по себе, может быть, и не нуждается в новом исследовании: оно излагается полно и, в общем, однообразно в догматических руководствах, притом без особенных различий, как в православной, так и католической догматике. Однако этой определенности догматического учения отнюдь не в равной мере соответствует его богословское истолкование, которое собственно и составляет главную задачу предлагаемой работы. Богословствованию здесь приходится идти иногда ощупью, прибегать к гипотезам, а порою ограничиваться одними вопрошаниями, которые, однако, в себе уже содержат зерно ответа. Но именно в этой богословской незавершенности ангелологии и находит свое оправдание настоящая работа. В своих построениях, как и прежде, составитель пользовался данными не только библейского и святоотеческого, но и литургического и иконографического богословия. Само собою разумеется, что учение об Ангелах представляет собой не только научно-богословский, но и религиозно-практический интерес для каждого христианина. И хотелось бы передать читателю то, что дано было в течение этой работы пережить составителю, – не только радость постижения, но и великое духовное утешение. К ним, небесным

хранителям и утешителям нашим, в сей день праздника их да
будет обращена наша молитва:

Небесных воинств архистратиги, молим вас присно мы, не-
досто́йные, да вашими молитвами оградите нас кровом крыл
невещественных вашей славы.

Собор св. архистратига Михаила и прочих небесных сил.

8–21 ноября 1928 г.

Париж. Сергеевское подворье

Введение О Друге Небесном

Бог-Любовь сотворил человека для любви. Сердце человеческое хочет любить и жаждет быть любимым. Оно страдает не любящее и лишенное любви. Оно хочет расшириться, вместить в себя, в свою жизнь другие жизни, много жизней, все жизни; оно ищет, выйдя из себя, расплавиться, потерять себя в другом, самому для себя стать другим, утонуть в океане вселенской любви. Погубить душу свою, чтобы спасти ее – таков закон любви, как указан он Словом, вложившим этот закон. В нищете духовной обрести все богатство, жить не собою, но всеми и всем, сделаться во всей своей жизни самому для себя другим, в себе не-собою, в своем не-своим, истощаясь исполняться, смиряясь возвышаться, жить в любви, стать любовью, по образу Святой Троицы и Единосущной Нераздельной Троицы – таков предел для человеческого естества. Противоестественно для человека самозамкнутость, ограниченность, себялюбие, своехотение, самопоклонение. То – удел греховного, падшего, извратившегося человеческого естества, а не закон самого этого естества в силе и славе его. Ибо и как родовое существо – Адам и Ева, – принявшее благословение от Творца к выхождению из себя в умножении потомства, и как господственный владыка всей твари, в своем естестве способный любить ее и уразумевать в любви, был создан Богом человек, – микрокосм в макрокосме, малый мир «стяженный» с обращенностью не к себе, но к другому, к человечеству и ко всему миру, а над всем и во всем – к Господу Богу. И живет человек лишь в меру того, что и насколько любит, и умирает в том, чего и поскольку не любит. Богат любящий, ибо в Боге-Любви богатеет. И сотворенный по образу Бога, любовью все создавшего и любовью все объемлющего, человек призван вместить в своей любви всех и все. Он только начинает первые уроки любви, но пред ним жизнь будущего века, вся вечность, которая может быть наполнена только любовью, ибо нет жизни и нет вечности вне любви.

Сила любви есть способность становиться другим, вмещать другое, исполняться вселенской жизни. Однако это только один образ любви – природный, сущностный, οὐσία [сущность], предикат, сказуемое. Если бы им одним исчерпывалась сила любви, то личность растворялась бы без остатка в космической любви, утопая в ней, погибала бы. К такому обезличению и ведут пути расширения «космического самосознания» через угашение личного начала: и платиновский экстаз, и буддийская нирвана, и пантеистическое слияние с миром. Но человек не может и не должен быть обезличен в любви своей, погубление души нужно, чтобы спасти ее, и ближнего своего должен человек любить как сам себя, – стало быть, есть некий образ законного богоустановленного себялюбия. Это есть любовь к себе, а не к своему, любовь к ипостасному лику. Ипостасное я в человеке есть некая неразложимая, абсолютная точка богоподобия: ипостасное я тварное смотрится в ипостасный, – триипостасный, образ Божества, себя обретает и в нем утверждается. Оно никогда не гаснет и никогда не растворяется, оно любит, ибо есть любящий, как Бог есть Любовь не безыпостасная, но ипостасная, триипостасная, Любовь Любящего и Любящих. Сила любви, ее упругость сосредоточивается в личном центре, из него исходит и к нему возвращается. Блаженство любви в этом непрерывном умирании и воскресении личного я. Личность есть умное солнце, источающее лучи любви и ее теплоту. Она нуждается не только в том, чтобы отдавать себя, но и обретать себя, любить и быть любимым, «любить ближнего как самого себя», любить взаимно. Такая любовь обычно называется личной любовью, в отличие от любовности, как общего отношения ко всему. Но это выражение является до известной степени даже плеоназмом, п. ч. всякая любовь личная, идет от лица к лицу или к лицам. Она не уничтожает личности, ее растворяя, но делает ее более чувствительной, требовательной, умножающей возможности любви. В любви божественного триединства все лично, насквозь пропитано личными свойствами: Отец имеет Свое все, как Ипостасного Сына, и живет Им в ипостасном Духе; Сын имеет Свое все, как Отчее Слово, животворимое Духом Святым; Дух имеет Свою жизнь в Отце, глаголющем ипостасное Слово.

Божественная полнота, Божеское самооткровение, София-Любовь Божия содержит в себе откровение божественного мира, Идею или Первообраз всего. Однако она не существует в самобытной внеипостасности или безличии. Она предвечно ипостасируется в Св. Троице, в Ее Ипостасях. В творении она же ипостасируется в сотворенных духах, как носящих образ Божий и прежде всего имеющих ипостасное бытие. Все истинно сущее лично, п. ч. личная любовь и потому взаимна. Бог любит личной любовью Самого Себя в Св. Троице в предвечном акте любви-взаимности. Он любит и Свое творение – человека, в котором хочет иметь друга, т. е. взаимность ответной любви. И через любовь к Богу всякое «чувство» любви в человеке становится любовью, т. е. личной любовью-взаимностью. Но может ли быть взаимность любви между премирным Богом и тварным ничтожеством? Не является ли любовь человека к Богу благоговейным почитанием Божества в Его «свойствах», в Его откровении, а не личной, взаимной любовью? Однако таковым Бог сотворил мир, что не пощадил Единородного Сына, дабы в Нем явить Себя нам сообразным, доступным нашей любви. Господь называет апостолов друзьями Своими, а в лице их призывает и каждую душу к содружеству, к взаимной любви с Ним. Бог нисходит из премирности Своей, вочеловечиваясь и соединяясь с миром, Он становится доступным взаимной любви. Христа каждому дано любить личной любовью и в Нем обрести взаимную любовь. Христос есть Всечеловек, Второй Адам: в Нем актуально содержится все человечество, стало быть, обретает себя всякое существо в полноте и вселенской значимости своей. В лике Его оно обретает и свое собственное я, как луч Я Божественного. Христово человечество содержит в себе всякого человека (помимо греха) и всякое человеческое лицо с его личными свойствами. Оно есть вселенское, всечеловеческое, вселикое Я. Поэтому каждый любит Христа по-своему, сообразно своему собственному индивидуальному лику, и, однако, по-Христову, ибо и он во Христе, всех и все в Себе вмещающем. Здесь тайна единого Адама, Второго Адама, едино-ипостасного и все-ипостасного, богочеловеческого многоединства.

Через Христа и во Христе мы получаем способность возлюбить своего ближнего: «заповедь новую даю вам, да любите друг друга». «Возлюби искреннего твоего яко сам себе» – это есть еще древняя заповедь, хотя Им и подтвержденная. Но новая заповедь о любви есть о любви по-новому, по со-человечеству не в Адаме (к чему относится ветхозаветная заповедь), но во Христе, и об этом же свидетельствуют вопросы Христовы на Страшном Суде, где явлено будет Его всечеловечество. Ибо здесь каждый человек отождествляется с Христом, который есть для нас всеобъемлющий «ближний». Христос в Своем человеческом естестве, как Новый Адам, обосновывает возможность всечеловеческой любви.

Однако остается еще любовь к самому себе. Она допущена Богом, или, вернее, она является основанием и исходом любви к ближнему: возлюби ближнего как сам себя. Эта любовь к себе не есть животный эгоизм, представляющий просто отрицание или отсутствие любви, себялюбие, как ограниченность. Нет, это есть тоже любовь или, по крайней мере, может стать ею. Всякое создание Божие достойно любви в замысле Божиим о нем, и нельзя любить всех и вся, нельзя чтить и уважать все творение Божие, но себя самого при этом лишь презирать и ненавидеть. Погубление души ради спасения ее означает совсем иное. Здесь разумеется жертва лишь своим ограниченным себялюбием, преодоление отрицательных границ своей личности, которая имеет в себе и положительное ядро своего бытия, мысль Божью и любовь Божью. Оно светится для нас в ближнем, но существует и в каждом отдельном человеке, как таковом.

Потребность личной любви – любить и быть любимым, вложена в человека как его онтологическое свойство. Человек не может знать себя, видеть себя, а, следовательно, и любить себя в своем положительном естестве сам, не отражаясь в другом, и это искание для себя другого есть искание друга (согласно свидетельству гения славяно-русского языка)¹.

¹ В греческом языке φίλος (друг) происходит от φιλέω (любить), как и латинское amicus (друг) от amare (любить).

Любовь есть божественная сила всякой жизни, преодолевающая личную ограниченность и дающая бытие всему и во всем, но в ней же обретается и личное начало, в любви к самому себе в своем собственном лике. Онтологически правое себялюбие есть обретение себя в другом другом, через другого, нахождение своего я в другом, как своим образом и подобием, пребывание в некоем существенном двойстве, сизигии. В первом, божественном, смысле любовь есть благодатный дар Божий, силою которого человек превосходит самого себя в индивидуальном пути своем, становится лично-сверхличным по образу Св. Троицы, своею ипостасью живя вне себя, в других и с другими, погубляя себя и как бы не замечая. Во втором же смысле любовь есть естественная сила личной жизни, которая, однако, неудержимо стремится осуществиться и вне себя, в другом – друге, иметь его для себя и в себе как свое другое я, и хотя отречься от себя ради него, однако в этом самоотречении именно себя самого утверждать и находить. Это – тварная любовь и в этом смысле природная.

Omnis individuatio est negatio [«всякая индивидуализация есть отрицание»], индивидуальность есть не только существенная содержательность, но вместе и ограниченность, исключительность. Тварное сознание, возникнув из ничтожества, не может осуществить себя, включить свое содержание иначе, как посредством ограниченности, исключительности, отталкивающейся самообороны. В обожении, в благодатной любви тварь как бы теряет свою тварность и с нею ограниченность, растворяясь в божественной любви. Однако и в этой любви нет места метафизическому обезличению, смерти ипостаси. Напротив, – подобно соединению в Господе Иисусе Христе обоих естеств, божеского и человеческого, нераздельно и неслиянно, – и в обожающемся человеке его тварное естество, а в нем и тварная ипостась, индивидуальность, хотя и расширяются в обожении к вселенской любви, но сохраняются и утверждаются в тварной самобытности своей. Как ипостасное я, она есть абсолютный центр, хотя и тварной жизни. И поэтому, наряду с сверхличной любовью, остается и утверждает себя и личная любовь

в стремлении не только отвергнуться себя, но и обратиться на себя, однако через любовь к другому и через этого другого. Цель мировой любви составляется из колец любви сизигической, – диад и разных других диадических соединений, – метафизическое *en diá duoiv* [«одно через два»].

Так называемая личная любовь и есть это метафизическое себялюбие, п. ч. любовь к самому себе, как слепой животный эгоизм, вовсе не есть любовь, которая существует только между [μεταξύ], или, по выражению блаж. Августина, как amor unitivus amborum [«любовь, объединяющая обоих»]. Эгоизм есть для человека вообще противоестественное состояние, граничащее в своих крайних проявлениях с нравственным помешательством или, во всяком случае, недоразвитием. При полном эгоизме способность любви оставалась бы нераскрытой и неосуществленной, и он является поэтому, скорее, некоторой абстракцией для человека, как существа по природе родового. Нормальное же себялюбие – в онтологическом смысле, а отсюда и в эмпирическом – выражается в личной любви, в неудержимом стремлении любить – определенное лицо или лица – и быть любимым, стать другим для себя и собою в других². «Полюбил Давида Иоанафан как свою душу», этот образ дружеской ветхозаветной любви соединяется с другим ветхозаветным образом: «на ложе моем ночью искала я того, кого любит душа моя»... «я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песн. 31,52). Огненная сила и тайна любви выражена в последних словах Песни Песней: «Положи меня как печать на сердце твое, как перстень на руку твою, ибо крепка как смерть любовь, люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее стрелы огненные; она пламень весьма сильный» (вар.: Божий) (Песн. 86). Личная любовь, искание ее, имеющее роковой

² Библейский образ этой личной любви-дружбы дан в отношениях Давида и Иоанафана, сына Саулова: «душа Иоанафанова прилепилась к душе его, и полюбил его Иоанафан, как свою душу» (1. Цар. 18,1, 19,1). «И целовали они друг друга, и плакали оба вместе, но Давид, плакал больше» (20,41). В песне своей на смерть Саула и Иоанафана Давид говорит: «Скорблю о тебе, брат мой Иоанафан; ты был очень дорог для меня; любовь твоя была для меня превыше любви женской» (2. Цар. 1,26).

характер, как род божественного фатума, содержит в себе самооткровение личности и ее необходимо рассматривать в ее онтологическом существе. Она не есть каприз или прихоть, не есть и только состояние или акциденция, но принадлежит к самому существу личности. В своей сокровенности личность имеет потребность видеть, знать и любить себя в духовном зеркале другого, найти свой образ через свое подобие. Наше я, как будто самая неотъемлемая наша собственность, не принадлежит нам одиночно, но странно раздваивается, выходит за себя, чтобы опознать себя лишь через возвращение из этого выхождения. Я как будто бы существует вдвоем, парно, сизигически, имея своего двойника, причем этот двойник есть для него обшей постулат любви, как бы метафизическое «место точек». Оно может заполняться одним или не одним человеческим существом, в разное время по-разному. Это есть как бы алгебраическая величина, соотносительная личному я, вместо которой могут быть подставлены разные конкретные арифметические величины. Аксиомой любви является, что я не единственно, не одиноко, но парно, сизигически-соотносительно, знает и имеет себя лишь в связи со своим двойником, в двойстве, которое может разворачиваться при осуществлении и в неопределенную множественность, а может и совсем не осуществиться в жизни в силу таинственного *fatum amoris* [«рока любви»], а также злой или доброй воли, неудачи или самоотсечения. Я находит себе место в бытии, в нем утверждается и в нем окончательно убеждается, лишь в сизигии, держась за руку другого. Через это метафизическое рукопожатие оно выводится из сумрака полубытия, обретает свою силу и свою реальность в мире. Есть два образа и пути любви: один – через погубление себя, самоотречение в любви к Богу, – восхождение из себя горе, и есть другой образ – самоутверждение себя через выхождение из себя, – любви в мире. Оба эти образа неотъемлемо присущи тварному естеству, и на обоих путях оно спасается от небытия и приобщается реальности. Между ними есть различие, но не противоречие, ибо вторая заповедь о любви к «ближнему» подобна первой о любви к Богу. Однако, самый образ этого соединения

обоих путей для нас остается таинственным, как мысль Божия о нашем человеческом богоподобном существе. Одинаковую силу имеет и общее и особенное; и самоотречение и самоутверждение; и универсальность и индивидуальность; и личность и сущность; и я, и ты; и ты, и мы, и они³... Поэтому любовь человеческая не только безлична (или вселична), но и лична. Осуществление ее идет не от общего к частному, но наоборот – от конкретного к универсальному. Иными словами, возлюбляется не только человеческое существо вообще, человек, как таковой, сама человечность, но и данное, неповторимое лицо, ипостась сама по себе; любитя не только что, но и кто. И такая личная любовь ищет непременно сделаться ответной, взаимной, сизигической. Такая любовь, существующая в одиночку, безответно, представляет собою противоестественную жертву любви не воплощающейся и потому источник страданий. Человечество знает разные образы личной любви: отцовство, материнство, супружество, сыновство, дочеринство, братство, сестринство, родство и, наконец, дружба, хотя любовью в собственном смысле называется любовь между мужчиной и женщиной, мужем и женой, сопровождающаяся или могущая сопровождаться плотским соединением. Вообще человеческая любовь, хотя и имеет духовное основание, но и не отрешима от телесного образа. Она всегда есть духовно-чувственная или духовно-телесная, и такова

³ Заслуживает внимания, что в Господе Иисусе Христе, в котором раскрылось до конца неповрежденное человеческое естество, можно видеть не только совершенную любовь к Отцу и Богу и ко всему падшему человеческому роду, но и к отдельным лицам. Господь имел по человечеству Своему личную любовь или дружбу, личные отношения: «Лазарь, друг наш», «Лазарь, Марфа и Мария, их же любил Иисус», как и ученик Иоанн Богослов, «его же любил Иисус». Но разве Он же не говорит о том, что кто хочет последовать Ему, должен возненавидеть отца и мать и детей и братьев и сестер (Лк. 14,26) и идти за Ним, следовательно, всякую личную любовь противопоставляя любви к Себе? Да, это в той мере, в какой оба вида любви сталкиваются между собою в своих путях. И однако, в других случаях Господь вовсе не отвергал права на существование всякой человеческой любви, вложенной Богом при сотворении человека, также и апостолы в своих посланиях как нельзя более далеки от этого отвержения. И со словами о возненавидении нужно сопоставить слова: «мужья, любите жен своих, как Христос Церковь».

всякая человеческая любовь, и не только между разными полами. Человек есть духовно-телесное существо, в этом полнота, онтологическая норма его бытия. Чисто духовное понимание человеческой любви не есть возвышенность, но абстракция или противоестественность. Только Бога любим мы духовной любовью, однако и Бог, приблизившись к нам, облекся в плоть и, став подобен нам, сделался через то доступным полноте нашей любви: «что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, что осязали руки наши» (Ин. 10,11), словом, и о чувственно-телесном восприятии Бога-Слова свидетельствует Богослов, как и в будущем веке все народы увидят являвшегося «во славе Господа на воздухе», после чего «так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4,17). Любя душу, любим и телесную форму, индивидуально-телесный образ человека в его реальной телесности и, вместе, в его неповторимом своеобразии, с его личными свойствами: голосом, смехом, всей статью. И питается любовь и проявляется не только духовным общением, но и телесным восприятием, лаской, любовным созерцанием. В любимом любимы не только душа с ее свойствами, но и тело с его чертами. Поэтому поклоняемся и лобызаем святые мощи, а равно и почитаем могилы: недостаточно духовного почитания и любви к отшедшим, остается необходимым и телесное к ним приближение. Этому отвечает и догмат иконопочитания, вмещающий принципиальную возможность, так сказать, отелеснения любви: Церковь узаконивает и благословляет любовное созерцание телесных образов святых, тем отвергая ложный абстрактный спиритуализм. И в этом смысле всякая человеческая любовь не только духовна, но и чувственна, причем эта чувственность может совсем не иметь особого плотского свойства, присущего отношению между разными полами. В этом последнем лишь с наибольшей остротой и исключительностью, иногда с нарушением духовного равновесия, проявляется указанный конкретный характер любви. Разумеется, эта двуединая норма любви в силу своей сложности таит в себе возможность непрестанного нарушения и ограничения. Телесное может оказываться не открывающим, но закрывающим духовное. Это нарушение

равновесия, отклонение от онтологической нормы однажды совершилось для всего человеческого рода через первородный грех, где человек стал не духовно-плотским, но плотски-духовным, и плоть получила недолжное первенство над духом, причем этот недолжный примат проявляется всего острее именно в отношениях между полами. Телесное половое влечение достигает такой напряженности и независимости, что поработает, ведет за собой и дух: душевно-телесная любовь (ибо всецело телесной даже и в падшем человеке она не является) становится как бы независимой от духовной и ее себе покоряет. «Любовью» обычно зовется именно это страстное душевно-телесное влечение, которое есть плен для духа. В нем может и вовсе не быть места для духовной любви. Такие страстные состояния и разжения отличаются покоряющей силой тогда, когда они обладают человеком, но обличается их духовная пустота, когда они отходят или погашаются удовлетворением. В христианском супружестве благодатно восстанавливается изначальная норма, однако и здесь, при ослабленности естества первородным грехом, обычно остается еще далеко до должного равновесия⁴.

Другие образы любви, хотя и свободны от похоти, сохраняют свой конкретный духовно-чувственный характер. Любя, мы любим всего человека в его духовно-телесном образе, нерасторжимом, ибо первозданном.

Конкретность любви, связывающая ее с пространством и временем, вместе с тем вносит в нее и всю ограниченность, этой связи присущую. Все пространственное и временное преходяще в образе бытия своего. Хотя сохраняется и увековечивается его онтологическая сущность (на чем и основано определение вечной человеческой судьбы как следствие временной земной жизни), однако эта сущность иная и явится нам за порогом бытия иначе, нежели является в этой жизни. Здесь надо заранее исключить многочисленные, даже бесчисленные случаи несоответствия в отношениях духовных и телесных: так телесное

⁴ Не свидетельствуется ли это косвенно тем фактом, что богонзбранные рождения Девы Марии и Иоанна Предтечи совершаются от престарелых родителей с естественно угасшей страстью плоти?

родство нередко не сопровождается родством духовным, но и наоборот, возможно духовное родство («духовное рождение»), которое не связано с плотским; также подлежат исключительно столь многочисленные возгорания плотской страсти, заканчивающиеся угасанием и пустотой, не оставляющие места каким-либо связям духовным. Но даже если исключить это явное несоответствие, печать ограниченности и относительности остается на всякой земной человеческой любви, которая, хотя и имеет в вечности свою основу, однако может отходить от своей нормы в такой мере, что становится невозможным говорить о ее сохранении в своей конкретности. Спрошенный саддукеями о том, кому из семи мужей будет принадлежать имевшая их жена в воскресении, Господь ответил: «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22,30). Это явное отрицание увековечения брачных уз за гранью этой жизни, сопровождающееся таинственным указанием на жизнь ангелов Божиих, конечно, должно быть *a fortiori* [«тем более»] распространено и на все другие человеческие отношения любви и родства. Конечно, все они через это не объявляются внутренне ничтожными, но, связанные с плотской жизнью душевного тела, они непосредственно не распространяются на будущую жизнь в теле духовном⁵. Этим налагается печать относительности на все отношения человеческой любви. Она содержит в себе для нас остающуюся нерасторжимой и даже смутно различимой примесь временного к вечному, тленного к нетленному, которая будет, однако, устранена силою Божьею за гранью временного бытия. Она содержит в себе печать роковой неполноты, закрываемой преувеличением частичности за счет целостности. Другое я раздробляется в другие я, во многом отношения любви (подобно как и в браке, о котором искушали Господа саддукеи, сама Церковь допускает и второй и третий брак). Эта любовь не только относительна, но и соотносительна в своем многообразии. Однако последнее

⁵ «Сеется тело душевное, возрастет тело духовное... Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное... Но то скажу вам, братья, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия». (1 Кор. 15,44, 50).

не только осуществляет ее полноту, но и ее раздробляет, делает неполной и относительной в каждом из частных явлений своих. Все есть любовь: и любовь родительская к детям и детская к родителям, и любовь супружеская, и любовь дружеская, и любовь родственная. Вся эта гамма любви или многоцветный спектр белого луча единой любви, в раздроблении своем взаимно рефлектируясь, осуществляется как ряд возможностей любви, ряд других я для одного всеобщего Я. Однако и этим вносится не только полнота многообразия, но и ограниченность каждого отдельного образа любви, всегда стремится быть абсолютной. И эта относительность в осуществлении делает в известном смысле относительной и самую ценность всякой человеческой любви в такой степени, что оказывается возможным принципиальный отказ от нее без нанесения ущерба полноте личного бытия, а следовательно, и полноте божественной любви – в монашестве. Идея монашества, рассматриваемая с этой стороны, состоит в том, чтобы аскетическим противоборством природному естеству, требующему личной, человеческой любви, отказаться от этой относительной любви во имя личной абсолютной любви к Богу, в которой нет относительности. Монашество есть в этом смысле некий абсолютизм в любви, не мирящийся ни с какой относительностью и поэтому отказывающийся от всякой земной личной любви. Это есть некий отрицательный абсолютизм средств во имя абсолютной цели, причем этот абсолютизм выражается в аскетическом противоборстве всей относительности любви. И в этом же смысле монашество есть принятие «ангельского образа». Однако эта относительность ощутима и каждым человеком в меру его сознания, и в этой ощутимости звучит свой особый голос, содержится свое откровение. Все относительное познается нами как таковое лишь в свете абсолютного, как все краски и тона существуют лишь в наличии света и звука. И зов, и тоска, и искание любви абсолютной, вечной и полной свидетельствуют не об ее неосуществимости в этом мире, но именно об ее существовании, ибо заданностью всегда предполагается данность. Исканием этим свидетельствуется о ведении любви, как некоего

абсолютного факта. Таковым абсолютным фактом любви является любовь Божия к нам и наша любовь к Богу, соединяемая с ведением и себя в Боге. Но эта же абсолютная любовь осуществляется и в творении, однако не в любви человеческой, а в любви духовной. Ибо при самом сотворении своем получает человек не только божественный дар любви, но и возможность любви; не только себя самого, но и своего другого, и не только человеческих друзей, но и духовного друга. Этот другой всякого человека, этот Друг, единственный и личный, свойственный каждому человеку, есть ангел-хранитель, существо нездешнего, не человеческого мира.

Когда стихает шум жизни и умолкают нестройные ее голоса, когда душа омывается тишиной и исполняется молчанием, когда обнажается детская ее стихия и отнимаются давящие ее покровы, когда освобождается душа от плена этого мира и остается наедине с Богом, когда разрешаются узы земного естества, и душа себя самое обретает, когда отделяется она от земной оболочки и находит себя в новом мире, когда она исполняется светом и омывается лучами бессмертия – тогда чувствует она над собой склонившееся с невыразимой любовью существо, – такое близкое, такое родное, такое нежное, такое тихое, такое любящее, такое верное, такое кроткое, такое ласковое, такое светлое, – что радость, мир, блаженство, неведомые на земле, закипают в душе. Она чувствует тогда свое не-одиночество, и вся устремляется навстречу к неведомому и близкому Другу. Ибо узнает душа того Друга, о котором всю жизнь грезила и томилась, ища слиться с другим до конца, отдаться ему безраздельно, в нем обрести свое другое я. Этот другой для каждого человека, этот Друг, Богом данный и созданный для него, есть его ангел-хранитель, всегда бдящий над ним, живущий с ним одною жизнью. Он – самый близкий, хотя и далекий, ибо невидный, неслышный, недоступный никакому телесному или даже душевному восприятию. Столь тихо и кротко его духовное прикосновение, что незаметно и самое его присутствие для человека. Но язык нам свидетельствует, что бессознательно его замечаем. Ибо полных любви, ласки, кротости и заботы близких

наших мы невольно, сами не разумея смысла слов своих, называем «ангелами-хранителями» своими. Они составляют для нас свет и воздух, но и как те, неприметные, они познаются нами во всем значении своем, лишь когда мы их теряем. Подобно и мы, всегда осеняемые крылом ангела-хранителя своего, не выделяем в своем сознании сего осенения, как будто его не замечаем, хотя всегда оно с нами. Ангел-хранитель, житель горнего бесплотного мира, не имеет прямого доступа к нашему вещественному миру, к нашему плотскому естеству. Конечно, он мог бы потрясти его или даже разрушить это наше брненное естество страшным явлением своим (откуда и проистекает еще ветхозаветный ужас при явлении ангела: нельзя увидеть его лицом к лицу и не умереть). Но на это явление нужна прямая воля Божия. Без нее нет для сего основания в тихой кротости ангела. Он грозен и непреоборим в заступлении нас от нечистых и лукавых духов, нас обуревающих, как «хранитель душ и телес наших». В брани духовной без этого заступника разрушено и отравлено, растлено и уничтожено было бы наше естество. Нас всегда хранит от сего сей стратег, воин духовный. В этом он активно деятелен, непрестанно напряжен, он действует всею силой своей. Но земного друга, хранимого им человека, он не насилует и не хочет и не может насиловать. Он пестует и лелеет его душу, его шепот в слышном молчании навеивает ей благие мысли, в ней самой родящиеся, однако в такой тишине кротости, что душа не примечает внушения. Ему заповедано молчание, ибо «молчание есть тайна будущего века», по слову св. Исаака Сирина, и ангел-хранитель говорит нам только молчанием. Он смотрит в нашу душу и видит нас, и этого довольно для этого таинственного немого разговора души с высшим своим я⁶. Когда мы отдаемся

⁶ «Когда чувства заключены безмолвием, не позволяется им устремляться вне, и при помощи безмолвия устареют памятования; тогда увидишь, что такое-естественные помыслы души, что такое – самое естество души и какие сокровища имеет она скрытыми в себе. Сокровища же сии составляют познание бесплотных, возникающее в душе само собою, без предварительной мысли о нем и без труда. Человек даже не знает, что таковые помыслы возникают в природе человеческой. Ибо кто был ему учителем? или как постигает он то, что и будучи умопредставлено, не может быть уяснено

влиянию нежного и дорогого существа, то оно никогда прямо не учит нас, но самым своим существованием и присутствием около нас возбуждает в нас наши лучшие и нам самим без того неведомые силы, как бы вливающиеся в нас от него. Это явление не поддается никакому учету, но не от слабости, а от глубины и нежной интимности своей. Оно подобно вдохновению, чрез которое человеку раскрывается его собственная глубина.

Есть высшая задача воспитания и педагогического такта – будить и охранять благуемую самодеятельность, делать так, чтобы все благое в человеке не внушалось извне, а возникало в нем самом, его самого для себя рождая и являя. Иначе не будет достигаться самая цель воспитания, которая состоит в том, чтобы воспитываемый сам становился деятелем, а не послушным орудием в руках воспитателя. Задача последнего в том, чтобы стать совсем неприметным, уничтожиться, сливаясь с волей самого воспитываемого. Этой задаче и соответствует образ воздействия ангела-хранителя, который в нас самих пробуждает наше высшее я. Эта небесная педагогика многочастна и многообразна, неисчерпаема и неистощима. Как нежнейшая мать следит за пробуждением темных и светлых движений в душе ребенка, в его обуреваемой вражескими стихиями жизни, так ангел-хранитель бдит всегда над нами, однако ничего не делает без нас, помимо нас: «ожидающая самовольного исправления и не понуждающая» (канон молебный к ангелу-хранителю); «тя хранителя стяжав спребытеля, собеседника, соблюдающа, спребывающа и спасительная предлага я присно мне» (там же). Это есть непрестанное творчество, непрестанный труд ангела-хранителя над неблагодарным и непослушным материалом посреди грехом зараженного мира. Но этот труд непрестанно совершается. Каждый из нас живет не один, но вдвоем, вместе, неразлучно. С нами всегда дружеская помощь, над нами всегда распростерты ангельские крылья. В понимании природы отношений между ангелом и человеком нужно совершенно освободиться от внешнего, упрощенного механического истолкования. Согласно

для других? Или кто был наставником его в том, чему нимало не учился он у другого?» (Исаак Сирий, слово 3).

последнему, ангел-хранитель хранит данного человека, п. ч. послан на этот пост, приставлен на это Богом, как послушное орудие, и это есть его служение, которое он исполняет, как всякое другое, причем этой внешней исполнительности соответствует прямолинейность, простота и безошибочность в применении соответствующих средств. Такое представление о духовных статистах или стражах, заблаговременно расставленных на своих местах и безучастно исполняющих всякий приказ, совершенно несоответственно. Всякое духовное служение налагается не извне, но изнутри, оно вытекает из самого существа служителя, его жизни, призвания, природы. Веления Божии императивны, ибо онтологичны. Потому служение ангел-хранителя для него есть не внешняя его приставленность к тому или другому человеку, но это есть его дело в мироздании, а постольку оно выражает его собственное существо.

Ангел-хранитель есть друг, он любит того, кто ему вверен, и эта любовь и для него есть личная любовь, обладающая известными нам ее свойствами, хотя и превосходящая всякую земную любовь в степени и чистоте и, главное, абсолютности своей. Он смотрит в нашу душу любящим, нежным, ласковым, светлым, радостным взором, в котором светится вся сила любви. Он никогда не спускает с нас этого взора, не ослабевает в любви. В этой любви таится не только наше спасение, но, как и во всякой любви, и его собственная жизнь. Она имеет силу, насущна не только для нас, но и для него. Есть в духовном мире существо, которое живет с нами одною жизнью, делит наши судьбы, ищет нашей взаимности. Ангел-хранитель есть этот друг, который нас любит и поэтому живет с нами. Его отношение к нам определяется не внешним служением, но внутренней связью любви, которая уже свидетельствует об онтологическом единстве. Конечно, это служение является посредствующим в исполнении воли Божией. К нему и призваны при сотворении своем ангелы, т. е. посланники, вестники, исполнители в собственном смысле. Также и иерархическая высота ангельского чина, видение лица Божия, дают ему недоступную для нас высоту ведения, мудрости и святости. Однако при всем этом ангел-

хранитель обращен к нам. Он тварным своим естеством соединяется с нами в своей собственной жизни и творчестве. Попечение ангела-хранителя о нас есть труд, исполненный неусыпной заботы, напряжения, тревожной и попечительной любви, исполненный своих радостей и печалей. Обо всем этом прямо свидетельствует св. Церковь в своих молитвенных обращениях к ангелу-хранителю, и это есть непреложный догматически факт, который надлежит только принять и осмыслить во всей силе его.

Ангел-хранитель именуется «неусыпаемым хранителем души моей» и «наставником и предстателем жизни», «верным наставником, хранителем души и телес наших». Ангел не есть Бог по своему ведению, мудрости и силе. Он только тварь, ограниченная во всем, какова бы ни была его высота, и он не есть также слепое орудие Божьей воли. Ангелу дается творческая задача. Хотя она и превышает, соответственно высоте ангельского естества, все человеческие возможности и достижения, однако все же остается еще в пределах тварного, ограниченного творчества. И это творчество протекает во времени, в котором удачи соединяются с неудачами, скорби растворяются с радостями. Посему труд любви и творчество любви ангельской к человекам для самих ангелов естественно содержит в себе источник особых радостей с человеком и за человека, которые они разделяют с человеческим миром. «Святые ангелы по близости своей к святым мужам, – говорит преподобный Исаак Сирин, – имеют общение в их страданиях и скорбях»⁷. Но и не только о святых мужях, но и о грешниках они радуются, об их спасении, скорбят об их падении⁸. «В нощи и во дни лукавыми делами моими преогорчеваю тя и оскорбляю и раздражаю тя» (Кан. п. 3, т. 2). «Не престах же заступника моего преогорчевати беззаконными словесы и деяньями: но не озлобися, но пожди еще» (п. 4, т. 2). «Муки провидя и мучения, ожидающая мя... милуя стенещи и сетуещи и дряхлуещи, посупления исполнен» (п. 5, м. 3). «Ниже к единому часу, но ниже черты и сея кратши оставих еже о мне

⁷ Слова подвижнические. М., 1854, стр. 386, слово 58.

⁸ Ср. рассказ о плачущем ангеле-хранителе блаж. Андрея, Христа ради юродивого.

порадоваться и возвеселиться и възграти, грехи присно срас-тлеваемый» (п. 5, слава). В час смертный «светло предстани мне ослабленным лицом и радостным воззрением» (п. 7, м. 3), «да узрю тя одесную окаянная моя души предстояща, светла и тиха, заступника и предстателя моего» (п. 9, т. 1). На Страшном Суде «предстани мне тогда тих и радостен, надеждою спасения отъемля мой страх» (п. 8, слава).

Эти скорби и радости, удачи и неудачи, улыбка («ослабленным лицом») и слезы ангелов-хранителей о нас, о чем говорит нам св. Церковь, сами свидетельствуют о том, что руководство нашей жизнью и охранение ее есть для св. ангелов и труд, и творческая задача. Она непрестанно разрешается их любовью и творчеством, хотя и не вполне тожественно, однако подобно тому, как и в человеческом творчестве, и притом с колеблющимся успехом. У апостола Павла имеются такие таинственные и многозначительные слова: 1 Кор. 63: «не весте ли яко ангелов судити имамы?» Этот суд человеков над ангелами – не свидетельствует ли он, что и в труде самих ангелов над человеками может быть больше или меньше? Тварная ограниченность и для них исключает абсолютную безошибочность и непогрешительность. Таким образом, ангелы-хранители не с недостижимой высоты и недоступности зрят нашу жизнь, но они живут с нами, они творят ее, они сами живут ею, для них она есть и собственная жизнь. Приобщенные к вечности в блаженстве своего боговедения, они подвержены изменямости в своем отношении к протекающей во времени жизни. Они связаны в нас и через нас с человеческой жизнью, а стало быть, и со всем нашим миром, наша жизнь есть и их жизнь. Только Бог, премирный и превысший всей твари, творит, хранит, спасает, любит Свое творение, ничего не изменяя в своей вечной самотождественности и всеблаженстве, ничего не приемля от жизни твари, оставаясь превыше всякого временного становления, или изменения, или приращения. Не таков ангел, хотя и высшее по своей близости к Богу творение. Изначально он подвержен изменчивости по природе, как это явлено в падении части ангелов. По учению Церкви, ангелы, устоявшие в добре, борющиеся с сатаной

и низвергшие его с неба, окончательно утвердились в правости своего пути, а следовательно, и в блаженстве своего богозрения. Постольку они неизменны, и жизнь их уже озарена вечностью. Однако поскольку они связаны с человеческим миром, жизнь мира есть и их жизнь, его судьбы суть и их судьбы. Конечно, эта зависимость не простирается столь далеко, чтобы изменить собственное окончательное самоопределение ангелов, но она способна определить образ их бытия в отношении к нашему миру. И сила, устанавливающая скрепу обоих миров, есть любовь. Ангелы служат миру, ибо посылаются в него Богом, но ангелы при этом любят мир, которому служат, как и ангел-хранитель любит своего человеческого двойника. И если нет любви без жертвы, в которой – сила любви, то и любовь ангела-хранителя к нам есть любовь жертвенная. Она включает в себя не только невольный, по повелению Божию, но и вольный, силою согласия и послушания ангельского, кенозис ангельского естества. Эта любовь представляет некое оставление блаженства ангельского мира чрез соединение с жизнью и судьбами телесного, дебелого, плотского естества. Для бесплотного духа здесь есть метафизическое самоистощение, онтологически кенозис, благодаря которому его жизнь соединяется чрез любовь с жизнью плотского человека. Этот кенозис имеет для себя подобие (а вместе и последнее основание) в кенозисе Бога-Слова, ради нас обнищавшего и принявшего подобие человеческого естества, – воплотившегося и вочеловечившегося. Вместе с Ним и вслед за Ним – не очеловечивается, но становится очеловечено, соединяется узами любви с человеком ангельское естество. Ангел-хранитель лишается полноты и невозмутимости своего богозрения ради человека, чтобы вести его к высшему званию, но вместе с ним идти самому, как бы снова обретая ему уже данное (что, однако, не устраняет его одновременного небесного блаженства). Этот кенозис ангельского естества ради человеческого есть вольное самоограничение, которое, как и всякая жертва любви, возводит к новым высшим возможностям и взаимоотношениям. Вместе с этим природным кенозисом соединяется и личное служение, подвиг, самоотвержение и, более всего,

терпение. Ибо терпеть нашу греховность и тупость, упорство во зле и противодействие добру, животность и осатанение, бесконечную лень и спячку духовную требует такой напряженности милосердующей любви, о которой мы не можем себе составить понятия. Все образы терпения любви, которые мы знаем: мать, все прощающая и все отдающая для своего негодного, блудного сына, жена, все переносящая от недостойного мужа, друг или брат или сестра, спасающие духовно разлагающегося человека, – все это только образы того терпения, той любви, которую являет к нам ангел-хранитель. Подобно и страдание от ран любви, наносимых человеком человеку, есть образ той раны, которою непрестанно раним мы бесплотного Друга, причем эти ранения иногда заключаются той последней раной, которая наносится ему недостойным концом человеческой жизни в грехе или самоубийстве. Самоубийство есть нарочитый грех против ангела-хранителя, поругание любви его. Самоубийца, отталкивая от себя ангела-хранителя своего, бросается в объятия демона. И в этом подвиге терпения любовь ангельская, как и всякая истинная любовь, не ищет своего – что можем мы дать ангелу? Для него остается, по слову Господа, «блаженнее давать, чем брать». Дары этой любви подобны тому, как мать расточает свою любовь и ласку ребенку, не требуя за это ничего, а только радуясь своей любовью к нему. И единственное, чем мы можем ответить ангелам и тем вознаградить их любовь, это дать им возможность радоваться о нас, как мать радуется всякому успеху и улыбке своего ребенка. Но как материнская любовь предшествует всякой возможности ответной любви или радости, так и ангельская любовь ждет и охраняет нас ранее, чем мы можем ответить на нее.

Итак, ангел участвует, как только может, в творчестве человеческой жизни и ее спасении – охранением, наставлением и молитвою⁹. Ничто в нашей жизни не совершается помимо его

⁹ «Имею бо тя заступника во всем животе моем, наставника же и хранителя, от Бога даровавшего ми во веки» (Кан. англ. хр. п. 7., тр. I). «Души моя хранитель и телесе избранный ми от Бога божественный ангеле». «Тя хранителя

блюдения и участия, разве только мы сами своей злой и преступной волей, коснем в грехе, затрудняем или делаем для себя невозможным общение с ним, удаляем от себя ангела-хранителя. Однако и тогда он, нами удаленный, скорбя и плача о нас, молитвенно бдит над нами, не спуская с нас очей своих и ожидая первой открывшейся возможности помогать нам, трудиться для нас. Любовь его никогда нас не оставляет, и неизмерима всевыносящая кротость этой любви. Этот труд ангелов над нами и с нами нам не ведом непосредственно, п. ч., как существа плотские, мы опытно не постигаем жизнь бесплотного духа. Однако мы знаем, что труд и для нас, плотских, всегда есть не только телесное напряжение и трата сил, но и некое духовное усилие. И этот духовный труд совершается ангелом-хранителем в свидетельство действенности его любви. Как опознать эту любовь, эту кротость, эту заботу, эту терпеливость, это смирение, это самоотвержение любви к нам ангела-хранителя? Полными любви очами смотрит он в нашу душу, и она смутно чувствует и этот взор, и эту любовь. Но за гранью этой жизни уведает душа, что Друг этот всецело принадлежит и всегда принадлежал ей, что вся его любовь и забота была только о ней. И тогда утолится самая жгучая неизбывная жажда человеческого существа, – тоска о взаимной любви. Это есть собственный, ему нераздельно принадлежавший Друг, который никогда не отнимется от него, ибо он есть его другое, высшее я. Не было в жизни человека времени, когда бы Друг не был с ним: «его же ми приставил еси из младенства, яко человеколюбец, хранителя» (Кан. анг. хр., п. 9, тр. 5), «дарованного ми во веки». На начальной грани жизни, в рождении, встречает нас ангел-хранитель, и на ее конечной грани в смерти он же встречает нашу душу и провожает ее. Говорят, что человек на смертном одре остается один, и это верно в отношении к людям, собратьям нашим по человечеству, но он не одинок в этом отъединении, ибо с ним его ангел. В него смотрясь, душа постигает и видит себя и свою жизнь,

стяжав спребытеля, собеседника, святыи ангеле, соблюдающа, сопутствующа, спребывающа и спасительная предлагающа присно мне» (п. 5, тр. 1).

уже не земными очами, но в вечности, которой Друг принадлежит. Он есть посредник, руководитель и учитель – для вечности...

«Долгие часы и дни я находился в огненной печи. Я впервые понял, почему и в каком смысле так возлюбила Церковь этот образ пещного горения. Ибо и сам я горел со своими грехами, они жгли меня, а вместе и сгорали в огне. По великой милости Божией сам я горел, но не сгорал, хотя естественно было мне сгорать и погибнуть, и, казалось, даже нельзя было не погибнуть. В этой огненной печи посылалась мне некая прохлада – ангел-хранитель, который являлся в печь к трем отрокам, и ко мне спускался, и прохлаждал, и спасал. Нельзя этого словами объяснить, но отныне я знаю, что можно сгорать в огненной печи, не сгорая...

И вдруг – после этого горения – прохлада и утешение проникли в огненную печь моего сердца... Вдруг грех мой перестал меня жечь, прекратил существование, его не стало, и я всем сердцем ощутил прощение, его безмерную легкость и радость. Ангел-хранитель, бывший со мною неотступно, вложил мне это в сердце. Я почувствовал, что все прощено, что нет на мне гнева Божья, ничто не отделяет меня от Господа, ибо искуплен я Господом моим.

Но это таинство прощения явлено было мне лишь в связи с таинством смерти, ибо одновременно с этим я почувствовал, что жизнь моя кончена, я умираю. Где же он, страх смерти? Его нет, есть только радость смерти, радость о Господе. Небесная, невыразимая на человеческом языке радость исполнила все существо мое... Я признавал себя за гранью мира. Явилось сознание, что живы и близки одинаково все, и живые, и мертвые. Я всех духовно чувствовал с собою, а вместе с тем признавал, что физические страдания все равно не позволят мне общаться с находящимися у моей постели. Я поочередно призывал к себе, как бы духовно ощупывал любимых, давно умерших, также как и живых. Я переносился куда хотел. И над всем царил присутствие Божие... Затем я двинулся, – как бы по какому-то внутреннему велению, вперед, из этого мира туда – к Богу. Я несся с быстротой и свободой, лишенный всякой тяжести. Я знал

каким-то достоверным внутренним чувством, что я миновал уже наше время, прошел еще и следующее поколение, а за ним, в середине следующего, уже засветился конец. Загорались неизреченные светы приближения Божия, небосклон становился светлее, радость неизъяснимее: “нести человеку глаголати”. И в это время прозвучал внутри голос спутника, — я был не один, но вместе с другим своим я, то был ангел-хранитель. Он сказал мне, что мы ушли слишком вперед, и нужно вернуться... к жизни. Я понял и услышал внутренним слухом, что Господь возвращает меня к жизни, и я выздоравливаю. Один и тот же зов, который освободил меня от этого мира и от жизни, одновременно и тем же словом меня к ней возвращал. Внутренне я уже знал, что выздоровею, хотя мне еще не было лучше. Я вернулся к жизни из смерти. И я все это время знал, что я не один, что со мною друг, самый близкий, нужный и тихий. Я не видел его глазами, он скрывался от них, но я слышал и сознавал его присутствие...» (Из одной записи).

Но если в дни нашей жизни от рождения и до смерти пребывает с нами неразлучен наш Друг, который к нам «приставлен», «избран», «дан», «принят от Бога», то какова же его жизнь до нашего рождения и после нашей смерти? Принадлежал ли он нам, а мы ему в вечной любви ангельской тогда, когда нас еще не было, и, с другой стороны, разрывается ли, прекращается ли эта связь, когда на земле нас не будет? Получит ли наш ангел-хранитель тогда другое назначение, другую душу, другого друга? Прекратится ли его любовь и дружба к нам, сменившись для него новым служением? Ждет ли нас уже за гранью этого мира новая, последняя утрата, и мы окажемся оставлены Другом в некоем метафизическом одиночестве? Конечно, достаточно только поставить такой вопрос, чтобы тотчас же увидеть, что на него не может быть иного ответа, кроме отрицательного. Человек входит в мир через рождение, и его жизнь начинается во времени, для каждого человека в своем. Но его ангел-хранитель не рождается вместе с ним, он существует ранее его рождения, точнее, он ему предсуществует. Каково же его отношение к самому этому рождению, вступлению в мир нового человека?

Действительно оно или бездейственно, положительно или безразлично? Но если нельзя посланничество ангела-хранителя к человеку понимать как внешнее назначение или приказ, данный, так сказать, очередному ангелу на очередное служение, без внутреннего соотношения посылаемого с тем, к кому посылается, то, наоборот, это соотношение следует считать предустановленным. В чем же эта предустановленность?

Далее. Ангел-хранитель не умирает вместе с человеком, ибо ангелы не знают смерти. Но и человек умерший есть только «усопший», т. е. уснувший. Хотя он и испытывает временное разлучение души и тела, но он живет, правда, не полной жизнью, одной душою, лишенной тела, в чаянии всеобщего воскресения и нового с ним соединения. Итак, является ли смерть разлучением и с ангелом-хранителем, который, следовательно, отпускается от своего служения, так что эта временная связь с земной жизнью человека отходит в прошлое и тем самым предается забвению? Или же, наоборот, она остается нерушима и сохраняется и за пределами этой жизни, в загробном мире, за пределами даже этого века, в жизни будущего века, в воскресении?

Иными словами, связь ангела-хранителя с вверенным ему человеком, которая есть ангельская любовь во всей силе и славе своей, имеет ли только инструментальное, служебное, а потому и временное, условное значение? Или же, как любовь, это есть связь личная, ибо личная любовь есть индивидуальное избрание, притом абсолютно-индивидуальное, ибо оно не подлежит никаким ограничениям времени и места, подобно тому, как иные, даже самые личные человеческие отношения? Может быть, возникнет еще и такой недоуменный вопрос: не получает ли ангел-хранитель после смерти человека, так сказать, нового назначения, нового служения другому человеку, а потом и еще другому и т. д.? На этот вопрос нет прямого ответа ни в Слове Божьем, ни в церковном учении. Однако следует иметь в виду, что в Слове Божьем нет и ни малейших указаний на эту возможность: везде, где говорится об ангелах в отношении к человеку, имеется в виду только личное отношение, – особенно Мф. 18,10. Нет для этого и косвенного основания в соотношении численности человеческого и ангельского мира. Согласно общеприня-

тому учению Церкви, число ангелов многожды превосходит число людей (притча о 99 овцах, оставленных ради обретения одной – Мф. 18,12–13, – иногда применяется, – хотя и не без натяжки – к определению соотношения числа ангелов и человеков). Решающие возражения против такого допущения проистекают, впрочем, более всего, из общего соотношения человеков и ангелов, как оно изложено будет ниже. Однако даже если условно согласиться на такое допущение, что ангелы-хранители принимают новое служение, то и оно не упраздняет и даже не ослабляет личного характера отношений между человеком и ангелом-хранителем, что здесь есть самое важное. Ангельская любовь личная, но не исключительна, она включает или, вернее, совключает в себя целые круги бытия, расширяясь на весь мир, и на все человечество, и на все творение. Поэтому, если бы даже можно было помыслить, что один ангел-хранитель посылается на охранение многих человеков, то это означало бы лишь, что души их и судьбы пронизаны общей нитью, их собирающей, находятся между собою в нарочитой мистической связи. Но и помимо такой нарочитости связь любви ангельской пронизывает и соединяет между собою все человечество. Поэтому, чтобы не осложнять нашего рассуждения праздным и маловероятным этим допущением, к тому же ничего не изменяющим в существе вопроса, а только его осложняющим, мы исходим из положения, что каждому человеку дается свой собственный ангел-хранитель. Но это частное соотношение следует осмыслить, лишь исходя из общего взаимоотношения ангельского и человеческого миров.

Глава I

Небо и земля

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1). Обще-принятое понимание этого священного текста, в котором обозначается самое общее очертание всего тварного мира, таково, что здесь говорится о сотворении умного неба, или ангельского мира бесплотных духов, и земли, как первовещества и вместе всевещества нашего мира, имеющего главою и средоточием человека. При этом между творением неба и земли устанавливается некий параллелизм – положительное соотношение, выражаемое словом и. Это слово Слова Божия содержит в себе учение о соотношении ангельского и человеческого мира, неба и земли¹⁰, и следует, прежде всего, остановиться на его раскрытии. Что ангелы сотворены ранее окончательного сотворения человеческого мира, ранее окончания шестоднева и, во всяком случае, ранее сотворения человека, на это есть прямое указание Слова Божия, на котором и основывается верование Церкви. «Зерцала света богоначальна и трисолнечныя свещи сияние в себе приемлющия, поелику постижно, ангельския чины прежде умыслив, ум божественный состави». Вопрос, когда именно сотворены ангелы, не находит прямого ответа в Слове Божиим (здесь мы узнаем, по книге Иова, 38,7, только *terminus ad quem* [«предельно поздний срок»], именно, ранее сотворения звезд, т. е. четвертого дня), а далее не имеет единообразного ответа в церковной письменности. По блаженному Августину создание ангелов относится к первому дню: да будет свет, причем здесь разумеется воссияние не только физического, но и умного света, т. е. – «вторых светов» – ангелов.

Другими же отцами (свв. Василий В., Григорий Бог., Иоанн Злат., Амвросий Мед., Иоанн Дамаск., блаж. Иероним

¹⁰ Эта мысль о сотворении неба и земли имеет более распространенное выражение в молитве Ездры (Неем. 9,6): «И рече Ездра: Ты еси Сам Господь един, Ты сотворил еси небо и небо небес и вся вой их, землю и вся елика на ней суть, моря и вся яже в них, и Ты оживлявши вся, и вой небесные поклоняются Тебе».

и др.) оно относится ко времени, предшествовавшему даже и первому дню творения, и это мнение представляется как будто наиболее соответственным (Быт. 1,1). Оно является и наиболее естественным на основании общего соотношения между духовным и человеческим миром, выраженного в многозначительном *и*.

Ангельский мир имеет двоякую обращенность: как светлы вторые, как углие богоносное, зарею разжегшеся Твоего существа¹¹, они насыщаются божественного света, «Божеством обожаеми». Их жизнь в Боге есть «причастие неизреченной славы» и славословие Божие. Они погружаются в океан Божественной жизни и восходят от света к свету, научаемые и просвещаемые чрез девятиступенные иерархии, от высших к низшим. Но в то же время бесплотные силы суть ангелы, и только под этим именем знаем их мы, человеки, а это имя уже содержит в себе раскрытие того таинственного *и*, которым соединены небо и земля. Небо, т. е. мир умных сил и бесплотных духов, сотворено не в отдельности и самостоятельности, но вместе с землею и в отношении к земле. Бесплотные духи определяются в своем бытии не сами к себе, но как ангелы-посланники, вестники, т. е. также в отношении к земле. Ангельский мир создан с мыслью об ангельском служении, об этом посланническом участии в судьбах мира, иначе говоря, с мыслью о человеческом мире. Своим служением ангелы соединяются с человеческим миром в одно нераздельное целое, так что ни мир не существует без ангелов, ни ангелы без мира, и оба вместе составляют одно творение: небо и землю.

Эта близость и связь ангельского и человеческого мира намечается Словом Божиим в разных отношениях. Ангелы суть блюстители сил природных: огня, светил небесных (согласно древнему верованию), вообще неодушевленного мира. По аналогии можно заключить, что они являются блюстителями растительного и животного мира. — Они же суть исполнители велений Божиих над человеком, как ангелы-хранители отдельных людей и целых народов, царств, отдельных церквей, вообще

¹¹ Служба бесплотным силам, глас 2-й, канон, п. I, тр. I.

всего человеческого рода и в начале, и в середине, и в конце этого века, — в жатве времени. В Слове Божиим указываются не все, а только некоторые стороны ангельского служения, однако нет никакого основания понимать эту неполноту исчисления в ограничительном смысле (например, из того, что говорится об ангелах вод, огня и ветров, но не говорится об ангеле земли или растительного или животного мира, заключать, что эти области чужды покровительства ангелов). Вернее, этот перечень является примерным, а не исчерпывающим. Подобно этому и на основании указания о существовании особых ангелов царства Персидского и Иудейского или ангелов семи церквей малоазийских никто не делает заключения, что только им одним свойственно ангельское охранение, наоборот, последнее распространяется на все церкви, царства, народы, даже монастыри, грады, места и т. д. Одним словом, не будет преувеличением сказать, что весь наш мир в целом и в своих частях составляет область служения ангельского, и ангельское воинство включает в свое число ангелов-хранителей не только отдельных человек, но и всего земного творения. Все в мире охраняется ангелами, все имеет своего ангела, имеет свое соотношение в мире ангельском. Это положение, хоть и не выражено прямо в церковном учении об ангелах, однако находит в нем для себя достаточную опору, и это достаточно явствует из невозможности обратного суждения. В самом деле, что же можно в творении указать, что не имело бы на себе ангельского попечения, несло бы на себе печать онтологической отверженности? Но тогда оно просто бы не существовало. Некоторое ограничение, которое есть скорее уточнение, может заключаться лишь в том, что в искаженном грехом мире, при недолжном состоянии твари, могут возникать уродливые, не находящие для себя прямого онтологического оправдания существа, или состояния; это есть плод отрицательно творчества дьявола в плененном им мире. Об этих онтологических уродливостях можно сказать, что они суть внесофийные или антисофийные, или если выразиться языком платоновского идеализма, — внеидейные или антиидейные существа. Однако невозможна и полная их внесофийность или антиидейность,

ибо тогда бы они и вовсе не существовали. Поэтому, если допустить такое ограничение, оно может быть принято также лишь в ограниченном смысле. Дьявол не может ничего созидать, он только искажает уже существующее, созданное Богом. Поэтому положительная бытийная сила даже этих искажений имеет свою опору только в богозданных и ангелами хранимых основах бытия (подобно тому, как паразиты или злокачественные образования могут существовать лишь в живом организме, и поэтому его, а не собственной силой). С другой стороны, даже порождения царства Аваддона, как саранча, имеющая власть скорпионов (Откр. 9,3–11), поскольку она является орудием гнева Божьего, находится в управлении ангелов. Это вообще раскрывается в Апокалипсисе в явлении семи труб (8,10) и семи чаш гнева Божьего (16), изливаемых также ангелами (следствием чего являются и отвратительные гнойные раны на теле, и превращение воды в кровь, и непомерный зной, и смертная тоска). В других случаях ангелы являются истребительными орудиями гнева Божьего, как ангел, истребившей моровой язвой сынов Израиля за грех Давида (2 Цар. 24), или воинство Сеннахериба (4 Цар. 19,35). На основании этих случаев¹² следует заключить, что даже в своих болезненных греховных состояниях мир не остается лишен ангельского блюдения во исполнение Божия промысла о нем. Но действие промысла Божия совершается через ангелов¹³. Посему можно установить, как общее положение, что ничто в жизни этого мира, кроме греха, не остается чуждым миру

¹² В пс. 77,49 говорится даже: «послал на них пламень Своего, и негодование и ярость, и бедствие, посольство злых ангелов». Возможно понять это выражение и как относящееся к ангелам-вестникам гнева и наказаний Божиих, и как относящееся собственно к злым духам, которым было позволено проявить свое действие (напр., в искушении сатаной Иова) и тем явиться все-таки орудиями промыслительной силы Божией.

¹³ Эта общая мысль выражается в каноне бесплотным силам через сравнение ангелов с конями, узды которых держит в руках Своих воссевший на колесницу Господь во спасение мира. «Воссел еси на ангелы якоже на кони, человеколюбие, и приять рукою Твоею вожда их, и спасение бысть еждне Твое, верно Ти вопиющим: слава силе Твоей, Господи». (Гл. 8, п. 4, тр. 1). Это же сравнение применяется, как известно, и к апостолам.

ангельскому, ничто в мире сем не совершается без участия ангелов. Конечно, в теперешнем своем состоянии на основании опыта мы мало знаем об этом, чем объясняется, несомненно, и общая недовыясненность догмата об ангелах и догматическая скудость ведения о них. Церковь, как всегда, в жизни своей, в практическом богопочитании и богослужении, знает гораздо больше, чем это входит в догматическое сознание и богословствование. Она торжественно свидетельствует о непрестанном общении с нами ангелов: и иконографически – наличие икон ангелов в храме есть свидетельство об их подлинном присутствии, – и гимнологически, – непрестанно повторяются удостоверения о молитвенном сопричастии ангелов в храме. Из этой глубины ведения Церкви поднимаются на поверхность догматического знания вероучительные истины, новые и вместе старые, ибо ничего нового, не содержащегося в этой глубине, и не может быть выявлено в сознании церковном, но вместе с тем оно никогда полностью не вмещает этой глубины. Ведение об ангельском мире, смутное и затемненное, не чуждо было и языческому благочестию. Самое появление учения об ангелах в Библии теперь относится научной критикой то к персидскому, то к ассиро-вавилонскому влиянию. В этом мнении может быть признано правильным только то, что некоторое ведение ангельского мира доступно естественному религиозному сознанию за пределами Откровения, как это наблюдается относительно многих и других религиозных истин. Древние в непосредственности своей слышали ангелов, ведали их присутствие и выражали это свое ведение общим убеждением, что *pánta plḗrḡ theṓn* – все исполнено богов, т. е. личных явлений божественной силы – ангелов Божиих. Каждый человек имеет своего «демона», *δαίμονιον*, который был с такой дивной ясностью уведан Сократом, и всякое место имеет своего *genius loci* [«духа места»]. Божественная сила струится и проявляется всюду: и деревья имеют своих дриад, и реки, и моря своих богов, и грады своих хранителей, и даже священные вещи своих духов («фетишизм»). Политеизм ведал духовные иерархии, но никогда не умел различить и противопоставить Творца и Творение. В нем проявляется ведение

ангельского мира с большей силой и ясностью, нежели ведение самого Божества. Будучи отлучены от истинного боговедения, язычники не были оставлены ангелами.

Из общего соотношения между ангельским и человеческим миром проистекает ряд дальнейших вопросов: как распределяется участие в этом служении между различными чинами ангелов? Все ли они имеют это участие? С другой стороны, в каких областях жизни мира и каким образом проявляется это участие? Однако прежде всех этих частных вопросов встает общий вопрос – об онтологических основаниях самого этого соотношения, о самом смысле учения о небе и земле.

Мир бесплотных духов сотворен как ангелы, для служения этому миру. Посредствующее место ангелов между Богом и миром так изображается в пс. 17,10–11: «наклонил Он небеса и сошел – мрак под ногами Его. И воссел на херувимов и полетел и понесся на крыльях ветра». Ср. пс. 79,2. Образ сидения на херувимах (свойственный и видению колесницы Иезекииля) содержит ту мысль, что Бог приближается к творению, соотносится с ним через ангелов. Служение ангелов предполагает существование онтологической связи между миром ангельским и человеческим. Восхождение и нисхождение ангелов совершается по лестнице, существующей между землею и небом и виденною Иаковом. Не только ангел-хранитель находится в личном соотношении с тем, кого он охраняет, но и ангелы огня, и ветров, и вод находятся в аналогичном же соотношении именно к данной области творения. Ангелы посылаются на то или иное служение не безразлично, но в соответствии своей собственной идее или личной природе, причем это соотношение, конечно, имеет высшую целесообразность и конкретность. Ангельский мир имеет в своей природе, хотя своим особым образом, весь состав, все, так сказать, содержание нашего мира, и лишь в силу такого соотношения и может совершаться ангельское служение. Небо и земля представляют собою как бы два образа бытия единого мира, единого творения: *ἀνω* и *κάτω* [«вверху и внизу»], мир идеальный и реальный, горний и дольний, которые смотрятся друг в друга и соотносятся между собою. В первых словах книги

Бытия мира выражена сокровеннейшая основа творения в двух его образах, в двух мирах, однако единого Божьего творения: сотвори – бара – Бог – елогим – небо и землю, причем сотворил их в начале, т. е. первоначально и изначально. Небо и земля, как совокупность всех возможностей творения, предшествуют в своем происхождении всему дальнейшему творению, шестодневу, и его в себе, как возможность, уже включают. Отдельные акты творения не следует понимать как некое совсем новое творчество из ничего, равное «начальному», или как онтологическое насилие, навязывающее земле ей доселе чуждое и несвойственное. Напротив, они содержат прямое повеление земле выявить свою мощь: да произрастит земля зелень (Быт. 1,11), да произведет вода пресмыкающихся, душу живую (1,20), да произведет земля душу живую по роду ее (1,24). Земля смотрит-ся в небо, в себе чревонося все творение, уже начертанное в небесах, и, послушная велению Божию, его осуществляет. Но принципиально в шестодневе не творится ничего нового, чего бы не было сотворено в начале¹⁴, до шестоднева, или, так сказать, над шестодневом, причем о небе вообще уже не говорится более ничего – в ознаменование того, что оно сотворено единым актом в полноту своего совершенства (Ср. Быт. 2,1: «так сотворены небо и земля и все воинство их»¹⁵, а о земле прибавлено: «земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной, и Дух Божий носился над водой» (Быт. 1,2). И из безвидности и пустоты она изводится лишь в шестодневе. Но небо и земля сотворены «в начале», т. е. не только первоначально, но и изначально, из или на основании единого зиждительного миротворческого начала – Премудрости Божией. Мир сотворен Премудростью, «вся Премудростию сотворил еси». Премудрость Божия, самооткровение Св. Троицы, Отца в Сыне Духом Святым, содержит идею или первообраз творения – Божественный мир,

¹⁴ Блаж. Августин учил, что мир создан единым актом, сразу, дни же творения соответствуют лишь выявлению в творении вложенных в него семян бытия.

¹⁵ Пс. 88,12–13: Твои небеса и Твоя земля: вселенную и что ее наполняет Ты основал.

предвечно сущий в Боге. Триипостасный Бог имеет единую сущность или природу, единую жизнь и самооткровение, и это самооткровение Божества, как в себе сущее, есть Слава Божия и Его Премудрость. Эта же Премудрость есть и основание и цель творения. «Господь имел меня началом путей Своих искони» (Притч. 8,22). Все, что творит Бог, содержится в Его Премудрости и не может пребывать вне ее (оставаясь «во тьме кромешной, внешней», вне бытия). В отношении к Самому Богу Премудрость Его есть предвечное содержание Слова Божия, слово Слова, и вечная Жизнь, реальность этого слова – Духом Святым. Она есть Сам Бог в самооткровении Своем¹⁶. По отношению же к тварному миру она есть мир до творения, *κόσμος νοητός* [«умный мир»], мир Божественный, первообразный, содержащий в себе достаточное и исчерпывающее основание для всего сущего. В начале, *ἐν ἀρχῇ* – еще раз повторено первое слово книги Бытия Евангелистом Богословом, – *бе* Слово, и Слово *бе* Богу, и Бог *бе* Слово: в Начале, т. е. в Премудрости Божией Слово Божие, Слово Отчее, было, т. е. предвечно имеет бытие и жизнь («в Том живот бе») Духом Животворящим. В этом начальном тексте Евангелия Иоаннова содержится откровение не только о Слове, но и о всей Св. Троице. Иначе, впрочем, это и не может быть, п. ч. откровением о Сыне уже вводится и откровение об Отце, а оно не может остановиться на Двоице, но с необходимостью вводит и Троицу. Поэтому *бе* необходимо толковать не в смысле простой глагольной связки, что, очевидно, неуместно и недостаточно в тексте столь высокого богословского содержания, но в смысле таинственного, прикровенного указания о Духе Святом Животворящем, Отца и Сына соединяющем как *amor unitivus amorum* [«любовь, единящая обоих»] («и Слово *бе* к Богу», «Сей *бе* искони к Богу»), Это *бе*, как и это к Богу [*πρὸς τὸν θεόν*], где явно разумеется Отец, есть не что иное, как указание на Духа Св. И эта же мысль еще более определенно выражена в ст. 4.: «в том животе *бе*, и живот [*ἡ ζωὴ*] был свет человеком». Жизнь здесь явно обозначает

¹⁶ См. об этом «Купина Неопалимая».

Духа Животворящего, пребывающего на Сыне, просвещающем мир Духом Святым. Понятый в этом тринитарном смысле пролог Евангелия Иоанна содержит в себе учение не только о Слове Божием, Сыне Отчем, но и о Духе Святом Утешителе, как это и естественно для пролога Евангелия пневматологического по преимуществу. Однако пролог Иоаннова Евангелия имеет значение не только тринитарное, но еще и софиологическое. И прежде всего, первое слово пролога в начале есть то же, что и в Бытии (и, конечно, в Притчах 8,22). Оно, очевидно, не может означать здесь времени в отношении к предвечной жизни Св. Троицы, но имеет общее онтологическое значение. Если в начале Бытия 1,1 еще может быть понято и в смысле временном, насколько относится к возникновению мира, то в прологе, где, напротив, *implicite* [«неявно»] отвергается какое бы то ни было возникновение Слова, но утверждается Его изначальное, т. е. извечное бытие, это временное понимание *ἐν ἀρχῇ* [«в начале»] прямо неуместно и противоречиво. *Ἐν ἀρχῇ* означает здесь не «в начале времен», но «в вечности Божьей», и первое значение начала есть поэтому вечность. Но что же иное означает вечность Божия, как не его Премудрость и Славу?

Софиологический смысл пролога явствует далее из того, что учение о Св. Троице излагается здесь в прямом отношении к миротворению: «вся тем быша», «свет во тьме светит», «Слово плоть бысть». Здесь сопоставляется и приводится в связь учение о предвечной жизни Бога в Себе, во Св. Троице, и о Боге-Творце, исходящем из Себя к творению, Своим светом освещающим тьму «кромешную», т. е. небытие, тварное ничто до творения. При этом соединяющим Бога с миром началом является София, Премудрость Божия¹⁷: «Господь имел Меня (Премудрость) началом путей Своих». Можно сказать, таким образом, что начало [*ἀρχῇ*] пролога Евангелия Иоанна есть предвечная Премудрость Божия, божественный мир до творения, как основа творения. Обращенная к Божеству, она содержит

¹⁷ Тожественная сила выражений «начало» и «премудрость» устанавливается книгой Притчей Сол. 8, 22 сл., где оба выражения устанавливаются именно в равнозначности своей.

в себе жизнь Св. Троицы: Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν [«Оно было в начале у Бога»] – это тринитарная формула в софиологическом аспекте: начало содержит в себе откровение Отца, обращенное к Сыну и действующее Духом Святым. Начало же в книге Бытия содержит откровение о той же Премудрости, но уже в ее обращенности к творению, как основанию этого творения: «в начале сотвори Бог небо и землю». В начале значит здесь: началом, чрез начало, сообразно началу, на основании начала. Предвечная Премудрость в Боге и она же, как начало миротворения, суть не два различных начала, но одно и то же начало, ἀρχή, обращенное к Богу и к миру: в первом смысле она есть мир, как божественная несозданная первооснова твари, во втором же смысле – мире, как возникшей из ничего волею Божьей, тварная Премудрость¹⁸, вся тварь, куда входит, очевидно, мир и ангельский, и человеческий.

Итак, общее основание творения для всего созданного мира, неба и земли, содержится в Премудрости Божией. И это-то софийное единство ангельского и человеческого мира и должно быть осознано во всем своем значении в применении к рассматриваемому вопросу. Ангелы, без сомнения, относятся к тому всё – πάντα, которое возникает чрез Слово в Премудрости Божией, т. е. к первообразным идеям творения. Какое же место занимает ангельский мир во всем творении? Есть ли это свой особый мир, наряду с человеческим и, так сказать, помимо него? Проявилась ли в его создании неисчерпаемость творчества Божьего, благодаря которой Бог, не удовлетворяясь миром видимым, измышляет еще помимо его и мир невидимый?¹⁹

¹⁸ Этому софиологическому значению пролога Иоаннова Евангелия не противоречит то особое христологическое, точнее, логологическое ударение, которое, соответственно задач евангелиста, делается им здесь на Второй Ипостаси. При этом выделяется нарочитая обращенность к миру именно этой космоургической Ипостаси: «вся тем (Словом) быша, и без него ничтоже бысть еже бысть» (хотя в слове быша можно уже уразумевать животворящее действие Духа Св. в творении).

¹⁹ «Так как для благодати Божией не довольно было заниматься только созерцанием себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, идя все далее и далее, так чтобы число благодетельствованных было как можно больше,

Это соображение, более подсказанное благочестием, чем богословием, не ставит вопроса во всем объеме. Правда, оно содержит бесспорную мысль, что ангельский мир представляет самостоятельную область творения, отличную от нашего мира, и в этом смысле от него не зависимую. Однако эту мысль о независимости ангельского мира от человеческого, которая, конечно, имеет силу в своих пределах, нельзя поддерживать до конца. Иначе она прямо противоречит той связи, в которую Слово Божие поставляет оба мира, небо и землю, и заставляет забывать об ангельском предназначении бесплотных духов. Именование ангелов указывает на их служение, а это последнее предполагает прямую связь и соотносительность обоих миров.

Мы уже говорили, что служение ангелов человеческому миру не может быть понято внешне, как нечто, не вытекающее из их собственной природы, но должно быть изъяснено на основании внутренней связи обоих миров, основывающейся на онтологическом единстве творения. Ангелы потому служат миру и человеку, что они ему сродни, а в известном смысле тождественны в основной своей онтологической теме, или, так сказать, в мотиве творения. Ангел огня и сам является огненным в том смысле, что он несет в своем естестве умопостигаемую стихию огня, как ангел вод – водное естество и т. д. Ангелы-хранители лиц, народов и обществ находятся в нарочитом духовном средстве именно с данными духовными индивидуальностями. Общее основание этой связи неба и земли, обоих миров, в том, что оба они одинаково сотворены в том же начале, единоначально, и это единоначальное начало всего творения есть София, Премудрость Божия, в которой предвечно начертаны первообразы [πρωδείγματα] всего сотворенного. Ангельский мир и человеческий различаются между собою образом своего

потому что это свойственно высочайшей благодати; то Бог измышляет, прежде всего, ангельские небесные силы; и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом... Поелику же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир, вещественный и видимый, или, что то же, стройный состав неба и земли и того, что есть между ними» (Св. Григорий Богослов, слово 38).

бытия, однако при единстве творческого основания и общности онтологической темы. Божественные первообразы, идеи мира, осуществлены в творении двояко: в небе – духовно, невоплощенно, и на земле в воплощении. Единая божественная Премудрость дает бытие обоим мирам и связывает их. Эту мысль не нужно, конечно, понимать узко и прямолинейно. Каждому из миров свойственно своеобразие в осуществлении единой творческой темы. В частности, образ бытия ангельского мира имеет свои отличия, которые коротко можно выразить таким образом: в ангельском мире нет вовсе места особому непостасному, природному бытию и даже вообще нет места природе или собственно миру и космосу, в котором и из которого и для которого создается человек. Ангельский мир, как духовный или бесплотный, до конца ипостасен, в нем не имеется ничего, что не имело бы личного бытия, между тем как в нашем мире весь дочеловеческий, т. е. неорганический и органический мир является безличным, он ипостасируется лишь в человеке и чрез человека, ипостасное же бытие свойственно только человеку. Далее, ангельский мир имеет свое собственное иерархическое строение, вытекающее из различия близости ангелов к Богу, и поэтому особую внутреннюю жизнь в его предках. Наконец, собственная жизнь ангелов в обращении к Богу определяется их предстоянием Божьему престолу и получает от этого свою особую силу. Одним словом, ангельский мир не является простым повторением нашего мира в области духовной, ибо вообще никакого повторения не может быть в Божьем творении. Единство онтологического начала отнюдь и не предполагает такого повторения. Однако в нем содержится основание для положительного соотношения или единства между обоими мирами, силою которого они живут, при всем различии своем, и одною общею жизнью. Сотворение обоих миров единой Премудростию Божиею нельзя понимать в таком смысле, чтобы в ней различались два самостоятельных начала, одно для духовного, другое для телесного мира, – нет, начало – едино. Однако Бог, подвигнувшись к творению мира, начинает его миром духовным, ангельским, бесплотным, а заканчивает его миром земным.

Почему такой именно порядок творения, а не обратный? Нельзя не видеть тому объяснения в естественной иерархии творения. Господь сначала осуществляет творческие образы Премудрости Своей в создании бесплотного, ангельского мира, вызывает к бытию тварные ипостасные лики, в которых запечатлеваются все образы бытия, его «идеи». Премудрость Божия получает личное, многоипостасное отражение во «вторых светах» ангельского мира, находящегося в непосредственной близости к Божеству в своем иерархическом соборе. Ангельскому миру по своему присуща вся полнота [πλήρωμα] творения, это есть не часть мира, но целый мир, лишь в своем особом, ипостасно-духовном, образе бытия. Премудрость Божию имеет Господь как Начало путей Своих, в котором Он сотворил небо и землю. Оно, конечно, во всей своей полноте отобразилось в ангельском мире, как совокупность идей, тем, парадигм мира в ипостасном образе бытия. В этом смысле ангельский мир причастен всему, созданному Словом, содержит в себе это все. Эта полнота творческих идей, вложенная в сотворение ангельского мира, проистекает из того, что ангельский мир, также как и человеческий, создан Словом Божиим, Им одинаково возглавляется и в Нем имеет начало и конец, происхождение и цель своего бытия. «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли, все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол. 1,16–17), «в устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Ефес. 1,10). Ангел отличается от человека в ином смысле, нежели отдельные разряды творения, различные «по роду их», как зелень, травы и деревья (Быт. 1,12), птицы и пресмыкающиеся (ст. 21), гады, скоты и звери земные (24–5). Ангелы не род творения наряду с человеком и разными видами творения, возглавляемыми и объединяемыми человеком, ангелы – небесные со-человеки, тот же мир, но в ином образе бытия: небо и земля.

И однако, ангельский мир при всей тварной полноте своей не есть все в смысле образа осуществления, он есть лишь начальная, первая ступень творения, которое не исчерпывается

ангельским миром, но продолжается за него и дальше его – к земле и к миру человеческому. Ангельский мир не конец, но начало творения, он занимает посредствующее место между Богом и миром, как личное $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\epsilon\tau\omega$ [«между»], живое посредство. Бог сотворяет ангелов как ангелов, т. е. с мыслью о дальнейшем творении, которому они будут служить, именно о человеческом мире. Конечно, ангелы, как ипостасные духи, и сами в себе имеют самостоятельное существование, смысл своего бытия и помимо нашего мира; они образуют в себе собственную область бытия чрез их богопричастность. Однако полнота образа ангельского бытия все же остается соподчинена нашему миру. Ангелы предназначены для служения ему, имеют в этом смысле служебное, инструментальное значение, существуют для нашего мира. Напротив, этот мир создан не для какого-нибудь другого мира, но для себя и в себе, хотя и смотрится в ангельском мире, как в небесное свое зеркало, и его предполагает.

Как именно выражается служебное участие ангелов в самом происхождении нашего мира, откровение не говорит ничего. Церковь не приемлет гностическую идею о том, что мир сотворен ангелами (она отражается и в современных теософских учениях о происхождении мира чрез деятельное участие иерархии, как напр., у Штейнера). Однако это отвержение отнюдь не исключает той мысли, что ангелы являются исполнителями творческого глагола Божия, т. е. что их служение миру начинается уже с самого его сотворения. Напротив, мысль эта является вполне естественной, как и та, что соответственные лики ангельские трудятся над предназначенными именно их попечению частями мироздания – в соответствующие дни творения. На эту мысль наводит нас то, что служение в отношении к определенным сторонам мироздания отведено разным ангелам (в частности, и Люцифер понимается именно как верховный ангел-хранитель мира, лишь хищением превративший себя в «князя мира сего» и бога его. Во всяком случае, нельзя начало этого охранения и служения твари не отнести к первым же дням творения, так что наличие хранителей составляет уже как бы

условие самой возможности творения²⁰. И как в богозданном мире не было ничего проклятого и богоотверженного, но над всем им было Божие благословение «добро зело», то и весь этот мир был поставлен под охранение и служение чинов ангельских, которые для этого должны были соотносительно иметь в себе всю полноту мироздания. В этом общем смысле и приходится сказать, что ангельский мир содержит в себе идейный аналог мироздания во всех его частях: все идеи, или творческие темы этого мира наличествуют в ангельском мире и осуществляются лишь при его наличии. Ангельский мир является при этом действительно посредником между Богом и миром, лестницей от земли к небесам, без которой мир наш не мог бы вынести непосредственной близости Божией. Она и соединяет, и отделяет тварь от Бога. Таков первый, онтологический, смысл видения лестницы Иаковлевы: ангельский мир, как средство между Богом и человеком: «и увидел (Иаков) во сне: вот лестница стоит на земле, а верх ее касается неба: и вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28,12–3)²¹. В этом смысле ангельский мир содержит в себе ипостасированные первообразы всего мирового бытия. Тот мир идей-первообразов бытия, который прозревал Платон, лишь смутно различая его действительное место в Боге и даже сливая его с Божеством, есть в действительности, ангельский мир в его отношении к бытию, лестница Иаковля. Таков истинный смысл платоновского идеализма.

²⁰ Не подтверждается ли это текстом Откровения 9,14–15, где говорится о приготовленных ангелах, хотя и на разрушение? «Я услышал голос, говоривший шестому ангелу, имевшему трубу: освободи четырех ангелов, связанных при великой реке Евфрат. И освобождены были четыре ангела, приготовленные на час и день, и месяц и год, для того чтобы умертвить третью часть людей».

²¹ Этот текст должен быть истолкован в связи с Быт. 1,1: «в начале сотвори Бог небо и землю», причем здесь употреблено именно это же самое сопоставление: «земля» как основание лестницы и «небо» как ее верхнее основание («касается неба»), причем эта живая лестница состоит из ангелов, восходящих и нисходящих по ней (образ непрерывного участия ангелов в жизни земли).

Этим не предрешается вопрос о том, все ли чины и лики ангельские непосредственно обращены к миру и являются ангелами для него, или же высшая иерархия, предстоящая Божьему престолу, пребывает в славословии небесном и свободна от этой прямой обращенности к миру. Однако само это различие в служении отдельных ликом евангельских не изгоняет основного онтологического соотношения между мирами: хотя некоторые лики непосредственно и не принимают участия в служении миру человеческому, они делают это посредственно, поскольку жизнь ангельского собора представляет известное единство и весь он тварным своим ликом обращен к земле, есть лестница Иаковля – восхождение и нисхождение. Пусть эта лестница высшим своим концом уходит в небеса, однако низшим она упирается в землю. И в этом смысле обо всем ангельском мире можно говорить, что он находится в положительном и существенном отношении и к нашему миру. Все бесплотные духи суть ангелы, т. е. служители этого мира, с ним соединенные узам тварного естества. Поэтому, даже если и предположить, что есть высшие чины ангельские, всегда предстоящие Богу и потому совершенно свободные от непосредственного общения с человеческим миром, то все равно они пребывают с ним в связи. Однако ряд примеров высших ангелов: предстоящего престолу Божию Гавриила, самого архистратига Михаила, князя народа еврейского, далее Рафаила в истории Товита, наконец, серафима, коснувшегося углом уст Исая (Ис. 6,6–7), не говорит в пользу этого предположения. Об этой общей связи и соотносительности мира ангельского и человеческого свидетельствует и тот твердо установленный Церковью факт, что не только ангелы-хранители, но и все чины ангельские молятся Господу о человеческом роде, и Церковь научает молиться об этом предстательстве честных небесных сил бесплотных, притом без всякого ограничения (ср. отпуст понедельника), наряду с молитвою Богоматери и всем святым: святые архангелы и ангелы, молитесь Бога о нас²². (В некоторых древних чинах проскомидии частица

²² См. канон бесплотным 8-ми гласов, каноны всем святым и многое другое.

ангелов изъимается из 9-чинной просфоры вместе с частицами всех святых; это остается, во всяком случае, и теперь в дни празднования св. ангелов, т. е. прежде всего 8 ноября, 26 ноября, 26 марта, 6 сентября).

Но мир земной в своей собранности и целокупности есть человеческий мир, он есть человек, который в единоличном бытии есть микрокосм, «мир стяженный», в родовом же существе объемлет в себе и весь макрокосм, почему и создан он в шестой день, в полноту творения, и во свидетельство его господственности ему было сказано: «наполняйте землю и обладайте ею и владейте над всяким животным» (Быт. 1,28). Это обладание и владычество проистекает из внутреннего соотношения между человеком и миром, – весь шестоднев может быть рассматриваем как постепенное сотворение человека и приурочивание мира к человеку. Отсюда же вытекает, что и все, относящееся к этому человеческому миру, является, в известном смысле, также человеческим или, точнее, сочеловечным, сообразным человеку. «Человек есть мера вещей», – в новом и неожиданном смысле возвращается к нам слово Протагора. А отсюда следует и сочеловечность ангельского мира. Ангелы посягают к человеку, а постольку и существуют с человеком и для человека, который, в свою очередь, связан с ангельским миром и ему также в известном смысле сообразен, соангелен. Однако человек составляет самоцель, вершину творения, про него не может быть сказано, что он существует для ангельского мира. Хотя он от него и приемлет служение, но сам ему не служит. И в ответе на эту мысль ярким светом загораются на небе духовном звездные слова Откровения, содержащие в себе богодухновенное разрешение основной проблемы ангелологии. Тайнозритель описывает видение нового неба и новой земли и великого града, святого Иерусалима, нисходящего с неба от Бога, имеющего Славу Божию (Откр. 21,10–11). Он имеет 12 ворот и на них двенадцать ангелов, и на воротах же написаны имена двенадцати колен сынов израилевых (ст. 12). «И стену его измерил во сто сорок четыре локтя, мерою

человеческою, какова мера и ангела» (ст. 17). Мерею человеческою, какова мера и Ангела – в этих словах выражено онтологическое соотношение обоих миров²³.

Эта сочеловечность ангелов есть основное назначение ангельского их служения. Это внутреннее соотношение проявляется в том, что явления ангелов человекам совершаются в человеческом образе, лишь с известными атрибутами, именно окрылением (но и эта черта не является всеобщей)²⁴. Конечно, могут сказать, что ангелы являлись в человеческом образе для того, чтобы быть зримыми для человек. Однако такое соображение грешило бы наивным и чрезмерно рассудочным антропоморфизмом. Образ не есть личина, которую по произволу, без всякого внутреннего основания, приемлет являющееся существо, п. ч. для такого явления могли бы быть избраны и другие средства: огонь, свет, гром и т. д. Тот или иной образ приемлется лишь, поскольку есть для него онтологическое основание в природных соотношениях²⁵. Господь Иисус Христос

²³ Напротив, «число зверя есть число человеческое» (Откр. 13,14). И действительно, богоборство земной, животной стихии, хотя и вдохновляемое сатаной, всецело принадлежит этому миру. Как не имеющее для себя основ в подлинном бытии, напротив, всецело связанное с приражением греха, оно не имеет для себя основания в «небе», в ангельском мире, и ограничивается человеческим.

²⁴ В видениях пророка Даниила, в которых с особенной ясностью показывается сочеловечность ангелов, явление арх. Гавриила совершается просто в образе мужа. И было: когда я, Даниил, увидел это видение и искал значения его, вот стал передо мной как облик мужа. И услышал я от средины Улая голос человеческий, который взывал и сказал: «Гавриил, объясни ему это видение» (Дан. 8,15–16). «Когда я продолжал еще молитву, муж Гавриил, которого я видел прежде в видении, быстро прилетел, коснулся около времени вечерней жертвы» (9,21). И его же явление описывается еще следующими текстами: «и поднял я глаза и увидел: вот один муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом Уфаза. Тело его – как топаз, лице его – как вид молнии, очи его – как горящие светильники, руки и ноги его по виду как блестящая медь, и глас речей его – как голос множества людей» (10,5–6). Ср. также гл. 12, 5–7 (видение двух мужей). Ангелы при воскресении Христовом описываются также как юноши в льняной одежде.

²⁵ Еп. Игнатий Брянчанинов сближает образ ангела и человеческой души, освобожденной от тела, на основании как общих соображений своих

явился в образе человека, ибо принял человеческое естество, стал Человеком. Но Он не принял образа ангела, потому что не принял ангельского естества. То, что ангелы являются человекам человекообразно, не означает, конечно, что они суть человеки, тем более что в других отношениях образ их явления отличается от человеческого, но этим свидетельствуется их известная сообразность человеку, или сочеловечность. Этому не противоречит и даже скорее подтверждает то, что явление ангелов совершалось и в образе животных, — Иезекиишево видение четырех животных, о которых говорится, однако, что «облик их был как у человека» (Иез. 1,5), и подобное же видение четырех животных у Тайнозрителя, причем они имеют, как и у Иезекииля, в числе четырех лиц и лице человеческое (Откр. 4,6–8), — с этим соотносительны изображения и четырех евангелистов. Общий смысл и основание такого изображения в том, что человек есть и всеживотное (как и всерастение), он включает в себя и обобщает собой, исчерпывает весь животный мир. На том основании, как бы в некотором аналитическом разложении, ангельская сочеловечность изобразима и как всеживотность (хотя и не исчерпывается этой одною животностью, что прямо и указывается в видениях Иезекииля и Иоанна Богослова). Ангелами также усвоятся и отдельные черты человеческого или животного образа: многоочитость, шестокрылатость и т. д. Эту всеживотность человека в смутных предчувствиях ведало язычество, напр., египетская зоолатрия и соответствующая ей иконография, сюда же, до известной степени, относится и тотемизм. Как блюстители всего тварного мира, ангелы соотносительны этому миру, в частности растительному и животному²⁶. Но эта сочеловеч-

о телесности ангелов, так и на основании многоразличных видений (из Пролога и Патерика). При этом сближении различие между человеческим и ангельским миром он видит лишь в воплощенности человека: «Что такое человек? Такой же сотворенный дух, как и ангелы, но облеченный в тело. Прочие сотворенные духи отличаются от человека тем, что не имеют его тела, его плоти» (т. 3, стр. 236).

²⁶ В Пастыре Ерма, в одном из видений (Vis. IV, II, 4) рассказывается, что ангел животных (τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων, «поставленный над зверьми») по имени Θέγγρε (Фегре) получил приказание ему не вредить. Афинагор учит,

ность ангелов, как таковых, присущая всему ангельскому миру в целом, совокупности всех его иерархий, и раскрывающаяся в блюдении всей твари, непосредственно открывается в их отношениях к человеческому миру, в частности же, в существовании ангелов-хранителей. Ангелы-хранители суть наши небесные сочеловеки (или, как иногда выражают эту же мысль, человек есть принявший плотское бытие ангел). Эта сочеловечность ангелов и соответствующая ей соангельность человека, коренящаяся в образе Божиим, как общем основании творения и человеков и ангелов, есть основной догматический факт, и его нужно вывить во всем значении одинаково как для ангелологии, так и антропологии (а далее и для христологии, сотериологии и эсхатологии).

что существуют духи, обязанные следить за правильным движением неба, земли и всех элементов [см. «Прошение за христиан», 10. 5, где речь идет об ангелах]. Ориген говорит, что существуют ангелы, занятые рождением животных, произрастанием растений и т. д. Св. Епифаний, согласно псевдо-Еноху, знает ангелов грома, молнии, холода, зноя и мн. др. Этому воззрению, однако, противятся св. Василий Вел., св. Григорий Богослов и блаж. Иероним, но оно снова появляется у св. Иоанна Златоуста и блаж. Августина.

Глава II

Ангел-хранитель

«Блюдите, да не презрите единого от малых сих: глаголю бо вам, яко ангели их на небесех выну видят лице Отца Моего небесного» (Мф. 18,10). Господь этими словами непреложно засвидетельствовал, что ни единый от малых сих не лишен ангела-хранителя своего. Прямой смысл этого текста, что все имеют своих ангелов-хранителей, и в эту мысль не вносится никаких ограничений. Правда, сторонники ограничительного истолкования, относя к ст. 10 дополнительное определение стиха б: «малых сих, верующих в Меня», разумеют здесь принадлежащих к Церкви, т. е. крещеных. Однако в данном тексте слова эти имеются в наиболее общей форме, во всяком случае, допускающей и более распространительное истолкование. Притом это сказано еще до спасительной страсти и до пятидесятницы и установления крещения (причем форма *praesens* [настоящего времени]): βλέπουσι – «видят» имеет всевременное, метафизическое значение). Существование ангелов-хранителей и для ветхозаветного человечества (следовательно, также до искупления и до крещения) может быть подтверждено свящ. текстами²⁷. Но также и наличие ангела Божия около язычника Корнилия (Д.<еяния> А.<постолов> 10,3) свидетельствует о том, что оно распространяется и на язычников, по крайней мере, накануне крещения²⁸. Является несомненным, что всякий крещеный

²⁷ Быт. 24, 7,40: речь идет о сватовстве Исаака, на которое Авраам посылает раба своего: Господь «пшлет ангела Своего пред тобою, и ты возьмешь жену сыну моему». Быт. 48,16: благословение Иаковом Иосифа: «ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих». Пс. 33,8: «ополчился ангел Господень вокруг боящихся Его и избавил их». Пс. 34,5–6: «Да будут они как прах перед лицом ветра, и ангел Господень да прогонит их. Да будет путь тяжел и скользок, и ангел Господень да преследует их». Пс. 90,11: «Ангелом Своим заповедует о тебе – сохранить ты на всех путях твоих». Сюда же относится и история Товита (книга Товит).

²⁸ Наличие ангелов-хранителей у языческих народов, засвидетельствованное прор. Даниилом («Князь персидский», «Князь греческий»), не следует ли распространить и на отдельных членов этих народов?

получает ангела-хранителя, как и говорится в молитве: «св. ангеле... преданный мне на соблюдение души и телу моему грешному от святого крещения». Мнение свв. отцов по этому вопросу вообще двойится. Одни (как св. Вас. В. и др.) прямо утверждают, что ангел-хранитель дается при св. крещении и, следов., присуц лишь верным, т. е. прежде всего, членам Православной Церкви, а далее, крещенным и вне православия. Другие же (как Тертуллиан²⁹, Ориген и пр.) считают, что ангелы-хранители даются каждому человеку при рождении. Церковь не приняла окончательного определения по этому вопросу, и потому сохраняют относительную силу оба мнения. Однако есть полная возможность их примирить и соединить. Бесспорно, что св. крещением, изглаждающим первородный грех и тем устраняющим средостение между человеком и Богом, усваивается человеку плоды искупления, а чрез это устанавливается и новое, более прямое и непосредственное отношение и к его ангелу-хранителю. Грехопадением человек отделился не только от Бога, но также и от ангельского мира. Его доступность для человека уменьшилась, хотя и не вовсе прекратилась, и эта-то преграда и уничтожается св. крещением. Здесь проявляется одно из последствий боговоплощения в изменении отношений между ангелами и людьми (о чем ниже). И в этом смысле можно и должно, конечно, сказать, что ангел-хранитель поновому дается нам, делается близким и ощутимым в св. крещении. Однако это учение вовсе не исключает возможности того, что существует положительное онтологическое соотношение между тем ангелом, который получает доступ к человеку, дается ему в св. крещении, и этим же человеком ранее крещения. Принадлежит ли данный ангел данному человеку уже от его рождения и до крещения, или же на служение заново избирается, по воле Божьей, при св. крещении? В Слове Божиим не раз

²⁹ *Omnem hominem in utero serendi, struendi, fingendi paraturum aliqua utique potestas divinae voluntatis ministra modulatur* [«Во всяком случае, некая служебная мощь Божественной воли соразмеряет внедрение в чрево, создание и формирование каждого человека»] (*De anima* [«О душе»], с. XXXVII, P. L. t. II, с. 756).

говорится определительно: «ангел, избавляющий меня от зла» (Быт. 48,18), «говорили: это ангел его» (Деян. 12,18), «ангелы их», οἱ ἄγγελοι αὐτῶν (Мф. 18,10). Существование ангела-хранителя для избранных представителей ветхозаветного человечества в целом и в отдельности не подлежит сомнению. Однако в отношении к крещению не находятся ли они в том же положении, как и язычники? До искупительной жертвы Христовой и Пятидесятницы не было в мире благодатных даров крещения, а после Пятидесятницы сразу же крестились и иудеи, и язычники, причем Иудейство в целом отвергло Христа, а приняли проповедь христианства преимущественно язычники. Т. о., мы должны прийти к заключению, что наличием ангела-хранителя среди ветхозаветного человечества устраняется неразрывность связи его с крещением, оно может существовать и независимо от крещения. Эта связь возникает как-то иначе, но как же именно?

Очевидно, отношение между ангелом-хранителем и человеком, которое основано на личной любви и избрании, является предустановленным, коренящимся в общем соотношении неба и земли. То, что каждый человек (допустим даже, только крещенный) имеет своего ангела-хранителя, своего небесного Друга, уже предполагает такое свойство и такую дружбу. А этим в свою очередь предполагается их известное сродство или тождественность, однако при инаковости. Инаковость относится, прежде всего, к общему различию человеческой и ангельской природы, а также и к разности их ипостасей, тождественность же или сродство – к единству онтологической темы, идеи. Ангел-хранитель имеет сродство индивидуального характера с человеком. Насколько индивидуальность вообще существует, она состоит только в особом как, в образе восприятия для всех единого и тождественного мира – Премудрости Божией, в нем открывающейся. Это различие не вносит разницы в смысл полноты обладания, а потому и не отменяет единства человеческой природы, единосущия, как и в Первообразе человека, в Боге, тройственность ипостасей не нарушает их единосущия, равночестности и равнобожественности. Различие вносится лишь в ипостасное бытие, которое, как бы повторяясь во множестве

разных я, в то же время и индивидуализируется ими. Можно сказать, что между ипостасию ангела-хранителя и человека существует подобие: это одна и та же индивидуальность, живущая в двух мирах, на Небе и на земле. Это подобие надо понимать, конечно, учитывая при этом и все различия в раскрытии индивидуальности там и здесь. То, что в ангельском бытии дано в образе раскрывшейся и духовно совершившейся личности, живущей в полноте и блаженности боговедения, это в человеке есть только зерно, дающее росток, причем само растение подвергается всем опасностям и немощам мира, а потому может и вовсе не развернуться и не расцвести. Кроме того, различным остается и образ бытия в мире духовном и человеческом, на небе и на земле. Здесь нельзя говорить о тождестве, но лишь о соответствии или подобии³⁰. Иногда эта мысль выражается в прямом сближении ангела и человеческой души, по освобождении от тела принимающей некую подобную ангельской светообразную оболочку (еп. Игнатий Брянчанинов). Иногда эта же мысль облекается в форму поэтического мифа об ангеле-психопомпе, несущем в мир родную душу (вещее прозрение лермонтовского Ангела, в котором уведано нечто подлинное).

Каждое человеческое существо имеет свои корни в мире горнем, в нем находит свое подобие, своего Друга, в которого оно смотрится и любит в нем самого себя без себялюбия. Поэтому, вопрошая о том, каждый ли человек имеет ангела-хранителя, в сущности спрашивают, каждый ли человек есть человек, имеет человеческую душу, вмещает свою идею человеческой личности. Земля создана вместе с небом и на основании неба³¹. Это не означает нисколько, что человеческий мир есть повторение ангельского, которое, как и всякое повторение,

³⁰ Подобие не есть равенство, поскольку подобные фигуры могут различаться между собою величиной, оно не есть в прямом смысле и тождество. И однако подобием включается тождественность образа или идеи, которая раскрывается в каждой из подобных фигур.

³¹ Канон бесплотн. сил, гл. 8, п. 1, тр. 2: «положил еси тварем начаток, существо бесплотное, творче ангелев». «Тварем начаток» может одинаково означать и указание о времени сотворения ангелов ранее человеческого мира, и онтологическое основание творения, положенное в «небе» для земли.

скучно и бездельно. Оно не соответствовало бы божественной мощи и неисчерпаемости творческой мысли Божьей. Но единство онтологической идеи, осуществленной в двух разных мирах, означает не повторение, но полноту, единство в разнообразии. Ангельский и человеческий мир не просто существуют один наряду с другим, но они взаимно пронизаны онтологическими лучами софийности Своего бытия. Они – едины в Софии потому, что едина Премудрость Божия, Начало мира, но они различаются в образе бытия своего, причем чистота и ясность присущи бесплотному миру, полнота и сложность – миру воплощенному. Но это двойство не нарушает единства творения. Мир един, хотя он и состоит из земли и неба. Это и именно заключает идею тождества без повторения и свойства без слияния. Все в мире существует как само для себя другое, в двух мирах, будучи онтологически едино, двойтся или «дружится» в своем бытии.

Итак, ангел-хранитель, «верный наставник, хранитель души и тела», есть не просто служитель, но он есть наше небесное я, – софийное основание в небесах нашего бытия на земле. Нас не было бы, если бы не было его, как и его не было бы, если бы не было нас. Здесь существует полная онтологическая сопряженность, единство онтологического корня в обоих мирах. Из этой сопряженности проистекает и сочеловечность ангелов, которая сопрягает воедино судьбы человеческого и ангельского мира при всей непроходимости грани между ними. В таком же смысле, конечно, можно говорить и об ангельской природе, точнее, соангельности человеческого существа, как это намекается хотя бы возможностью для людей принятия ангельского чина. Гений языка свидетельствует об этом многообразном употреблении слова «ангел» в применении к человеку.

Ангелы-хранители, входя в иерархии ангельского мира и многообразно соединяясь с ними, непосредственно собой воссоединяют ангельский и человеческий мир. Они именно суть то основание лестницы Иаковлевы, которым она утверждает-ся на земле. И нельзя думать, что эта прямая связь двух миров касается только ангелов-хранителей, притом каждого из них в отдельности, безотносительно к другим. Против допустимости последнего предположения говорит, прежде всего, единство

человеческого рода, благодаря чему каждый ангел-хранитель в лице хранимого им человека соприкасается с жизнью всего человеческого рода во всей его истории. Но также и сами св. ангелы, хотя они и не образуют рода, а только собор или чин, однако в любви своей и в служении своем они не остаются чуждыми друг другу (что внешне свидетельствуется хотя бы тем фактом, что ангелы являлись человекам не только в одиночку, но и во множестве). Далее известно, что кроме единоличных ангелов существуют ангелы-хранители и покровители человеческих соборностей, природных и духовных, – народов, городов, мест, государств, церквей. Во всех этих соборностях сплетаются судьбы отдельных лиц, а, следовательно, и ангелов их. И самое существование особых ангелов для этих соборностей свидетельствует о том, что соотношение ангельского мира к человеческому не ограничивается охранением отдельных личностей ангелами-хранителями, но идет глубже и шире, нам хотя и неведомыми путями, однако аналогичными человеческому многоединству. Эта связь простирается не только вширь и вглубь, но и ввысь, поскольку низкие служебные иерархии получают просвещение, а следовательно, и помощь от высших. Все бесплотные силы без исключения именуются ангелами, т. е. определяются к служению человеческому роду. И в этом распространительном смысле можно сказать, что все ангелы суть ангелы-хранители человеческого рода, одни прямо и непосредственно, другие же посредственно, иерархически. Отсюда еще раз подтверждается общая сочеловечность всего ангельского мира. Об этом свидетельствуют косвенно все те места Слова Божия, где говорится об ангельских воинствах вообще, без отношения к определенному лику: так, при Рождестве Христовом «явилось с ангелом (σύν τῷ ἀγγέλῳ) множество (πλήθος) воинства небесного... отошли на небо ангелы, οἱ ἀγγελοί» (Лк. 2,13, 15). Подобным же образом говорится в притче о жатве мира, которая произведена будет ангелами: «пошлет Сын Человеческий ангелов Своих, τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ» (Мф. 13,39, 41). Также говорится о радости у ангелов божьих (ἐν πῶν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ) о едином грешнике кающемся (Лк. 15,10), – здесь прямо свидетельствуется, что ангелы (без ограничения) принимают живейшее

участие в судьбах отдельных грешников и постольку соучаствуют в труде и заботе их ангелов-хранителей. Наконец, о конце мира говорится: «придет бо Сын Человеческий во славе Отца Своего со ангелами Своими, μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ» (Мф. 16,27), или в другом месте определено: «все ангелы (πάντες οἱ ἄγγελοι) с Ним» (25,31). Это явление всех ангелов на Страшном Суде всех человеков, когда, в свою очередь, и «человеки будут судить ангелов» (1 Кор. 6,3), явно свидетельствует о соотношении всего ангельского мира ко всему человеческому роду. Поэтому теряет принципиальное значение частный вопрос о том, и из всех ли иерархий избираются ангелы-хранители или же только из низших, п. ч. все ангелы соучаствуют в трудах и заботах ангелов-хранителей. Это косвенно подтверждается и молитвою Церкви, обращаемой ко всем бесплотным силам³².

Здесь можно попутно коснуться и некоторых частных вопросов об отдельных ангелах, и, прежде всего, напрашивается вопрос об отношении арх. Гавриила, предстоящего пред Богом в высших херувимских чинах и, тем не менее, посланного к Деве Марии, согласно прологу Евангелия Луки. Он же посылается предварительно и к Захарии возвестить о зачатии Предтечи. Однако на основании этого последнего посланничества не может быть сделано никакого вывода в отношении арх. Гавриила к самому Захарии или Предтече, тем более что самый этот эпизод в контексте приводится в связи с Благовещением как чрезвычайное приуготовление Рождества Христова. К Деве же Марии архангел посылается лично и непосредственно (почему он и остается навсегда соединенным с Ней в иконе Благовещения, венчающей Царские Врата).

Согласно литургическим текстам Гавриил являлся Пречистой Деве еще во время пребывания Ее в храме, принося Ей ангель-

³² Св. Церковь свидетельствует: «Архангельские силы, Христе, предстояще престолу Твоему, молятся о роде человеческом» (Служ. арханг. и анг., ст. на Г. воззв., гл. 6). О том же гласит и тропарь: «да вашими молитвами оградите нас кровом крыл невещественныя вашей славы, сохраняюще ны». Также и молитва «ко св. ангелам»: «к вам яко заступникам и хранителям живота моего аз океанный припадаю молюся» и т. д. (Иерейский молитвослов, стр. 169).

ский хлеб и беседа с Ней³³. Поэтому Пречистая не удивилась его явлению в Благовещении, и ему не потребовалось называть себя по имени, как это было при явлении его Захарии. Ангел, явившийся во сне Иосифу (Мф. 1,20) и сообщивший ему в кратких словах ту же весть Благовещения, не есть ли тот же Гавриил? Он же, согласно церковному преданию, возвестил Ей о приближении честного Ее Успения, и он же был первостоящим в погребальном Ее шествии³⁴. Его иерархическое предстояние у престола Божия делает его достойным быть нарочитым ангелом Девы Марии. Если в чинах ангельских отпечатлеваются и различия троичных ипостасей, то естественно думать, что Гавриил, возвестивший Деве Марии: «Дух Святой найдет на Тя» (причем этим словом совершилось и самое сошествие Св. Духа), находится и сам в особом личном отношении к Третьей Ипостаси. Мария, как Духоносица, избранный сосуд Святого Духа, имеет служащего тайне воплощения архангела Гавриила также нарочито от Духа Св. Не вытекает ли из этого посланничества архангела Гавриила, что он является как бы собственным ангелом-хранителем Пречистой³⁵? Его Иерархическая высота только соответствовала бы исключительности этого служения. Думается, что в этом допущении не содержится никакого уничижения для Богоматери. Хотя и превысшая всей твари, «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим» в прославлении Своем, Богоматерь в земной жизни остается все же человеком, которому ничто человеческое не чуждо (кроме личного греха). Как человек, соединяясь со всем

³³ Служба Введения во Храм, стих, на Г. в., слава: «тогда и Гавриил послан бысть к Тебе всенепорочной, пищу тебе принося». Стих, на стих... «и питаемая рукою ангеловой, всенепорочная»...

³⁴ «Радуйся, благовестие приемшая о прешествии Твоем в горнее царствие, радуйся, от благовестившаго Гавриила приемшая радостнаго рая вравие» (Акафист Усп. Преев. Богородицы, икос 4). «Возопиим, вернии, Гавриила имуща чиновачальника» (служба Успения).

³⁵ Подобное мнение уже высказывалось. «Особенным предметом служения арх. Гавриила была, по мнению Церкви, Пресвятая Дева Мария. Его небесному охранению вверены были как первые, так и последние годы земной Ее жизни, и когда наступило время отшествия Ее от земной жизни, тот же св. архангел возвестил об этом Богоматери» (прот. Дебольский. Дни богослужения Прав. Кафол. Церкви, изд. 7, С.-Пб. 1882, т. 1, стр. 274).

человеческим родом, Пречистая человечностью Своей соединяется и со всем ангельским миром в лице предвечно избранного для сего высшего архангела. Однако здесь должно быть сделано и существенное ограничение. Св. ангелы, как небесные чины, святостью своею превышают всякое человеческое существо. Но в данном случае отношение обратное, ибо Богородица превышает святостью Своею всякую тварь – и ангельский собор, и человеческий род. Пречистая во славе Своей посему оказывается святее и Своего собственного ангела-хранителя, смирение которого преклоняется пред Смирением Рабы Господней. Тем не менее, благодатное восхождение Пречистой начинается от Ее естественно-человеческого состояния. Она есть лестница, по которой восходят и нисходят ангелы Божии, но эта лестница утверждается на земле, и было бы умалением Ее человечности отрицать для Нее то, что человеку присуще – иметь для себя точку опоры и в ангельском мире, ангела-хранителя. Однако, будучи ангелом-хранителем Девы Марии, в смысле служения Ей в земной Ее жизни, арх. Гавриил не является Ее небесным первообразом, которого Она, Духоносица, вообще не имеет в ангельском мире, как славнейшая без сравнения Серафим. Если в человеке образ Божий осуществляется через посредство ангельского первообраза, то Деве Марии свойственна прямая непосредственная богообразность (и не в этом ли смысле Она именуется Дщерь Божия – *εὐλαίς* и Невеста Христова?). Косвенное свидетельство этому видим в том, что, хотя арх. Гавриил возвестил Ей об исшествии из мира, однако принять Ее честную душу явился Сам Господь Иисус Христос, как это изображается на иконах Успения и в службе праздника³⁶. Гавриил же лишь предшествовал «небожественному» восхождению с «райским вратием» в руках.

³⁶ На литии стихирь, Иоанново: «Всепорочная Невеста и Мати благоволения Отца, яже Богу пронареченная, во свое Ему жилище, неслитнаго соединения, днесь пречистую душу Творцу и Богу предает, юже безплотных силы благолепно подъемают»... Анатолиево: «Яже небес вышняя сущи и херувимов славнейшая и вся твари честнейша... в сыновне руке днесь всесвятую предает душу»... (Ср. и след, стих., также акафист) «В чертог божественный Тебе, Невесту Божию, Жених призывает, Богоневесто, вселитися присно, боголепно» (Похвалы, статья I, служба погребения Богородицы).

На основании сказанного следует заключить, что арх. Гавриил, служитель тайны боговоплощения, хотя и является личным служителем Девы Марии и остается в особом единении с Нею силою Благовещения, однако он не может считаться ангелом-хранителем Ее человеческой личности, ибо такового Она вообще не имеет в силу Своей близости к Богу. Ее личный образ как Духоносицы предначертан не в ангельских небесах, но в самом Небе небес, где Она и пребывает одесную Сына Своего.

Естественно возникает и еще вопрос: каково же отношение архангела Гавриила к Предтече, возвестить рождение которого он также был послан? Это посланничество имеет общее основание в связи служения Предтечи и Богоматери как она свидетельствуется³⁷ в Деисусе. Однако, кроме возвещения о рождении Предтечи, нет указания на дальнейшую личную связь между архангелом Гавриилом и Предтечей. Имел ли вообще Предтеча, сам «ангел», личного ангела-хранителя, или же и это не соответствовало его особой природе, как призванного лично воссоединить в себе человеческий и ангельский мир? И в последнем случае, хотя его жизнь в этом мире и охранялась ангелами, а, в числе их, первее всего, архангелом Гавриилом, однако он не имел в ангельском мире личного первообраза или друга, поскольку он сам в предназначении своем к нему уже принадлежал. Напрашивается и еще одно соображение. Предтеча – ангел, как первостоящий всего ангельского и человеческого мира вместе с Богоматерью пред Господом (Деисус), по мнению некоторых, занял место павшего первоангела (Люцифера). В таком случае это место в небесах было пусто после падения Люцифера, и земное попечение о Предтече естественно явилось делом всего ангельского мира, как это и явлено на примере арх. Гавриила. Последний, хотя и принял участие в строительстве его судьбы, по прямому повелению Божию, однако не был его ангелом-хранителем в дальнейшей его жизни. На это отсутствуют, во всяком случае, какие бы то ни было указания. Это и соответствует высочайшему положению Предтечи и среди

³⁷ См. в моей работе «Друг Жениха».

человеческого мира как «высочайшего из рожденных женою», и среди ангельского мира, как ангелочеловека, становящегося во главе его. Естественно всему ангельскому миру охранять в земном бытии своего будущего главу, друга Жениха, ангела-свидетеля боговоплощения пред человеками.

Это имеет связь с более общим вопросом: то опустошение в небесах, которое произведено падением ангелов, не могло ли отразиться на судьбах земного мира, потерявшего в падших ангелах своих ангелов-хранителей и получившего вместо них враждебные полчища демонов? На этот вопрос в отеческой письменности иногда дается ответ в том смысле, что человек и был именно создан как бы для восполнения этой пустоты, образовавшейся после падения ангелов (почему и число человек, очевидно, должно соответствовать числу падших ангелов, может быть, за вычетом тех, которые не участвуют в этом восполнении, ибо предназначены в огонь вечный, уготованный дьяволу и ангелам его от создания мира). Сотворение человека рассматривается здесь как следствие падения ангелов и есть, следовательно, само по себе онтологическая случайность, порождение тени, упавшей на все творение после падения ангелов. Если договорить эту мысль до конца, то окажется, что человека не было бы, если бы ангелы не пали. Конечно, такое странное и скудное понимание не соответствовало бы ни смыслу библейского повествования Быт. 1–2, ни общим основам христианской антропологии и ангелологии. Между небом и землею хотя и существует положительное соответствие, но вместе остается и противоположение, а потому замена части одного мира частью другого есть вообще онтологическое недоразумение. Поэтому во всей силе остается вопрос: имеет ли значение для мира земного тот факт, что небом утеряна часть ангелов, именно падших? не остался ли мир от этого недовершенным или недоохраненным?

Для полноты постановки вопроса надо принять во внимание, что для ангельского воинства возникла необходимость непрестанной борьбы с демонами, сначала в небесах, а затем, после падения сатаны «как молния», и в воздушной области поднебесной, и на земле для защиты и охранения мира и человека.

«И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них. Но не устояли и не нашлось уже для них места на небе» (Откр. 12,7–8). «Они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти» (12,11). Здесь названа та сила, которая дала возможность ангелам действительно победить дракона и ангелов его, т. е. восполнить пустоту, образовавшуюся после падения, это – кровь Агнца, сила Боговоплощения, помощь Богочеловека. Но и самими ангелами было проявлено самоотвержение «даже до смерти» в этой борьбе. Следовательно, оставшиеся верными ангелы приняли на себя труд и задачи падших, вспомоществуемые силою Христовой. Это же нужно распространить, очевидно, и на ангелов-хранителей. Не человеческий род восполнил собою уменьшившееся число ангелов, но устоявшие и утвердившиеся в борьбе ангелы на себя взяли восполнить недостающее число ангелов-хранителей, если имел место таковой недостаток. Конечно, мы не можем знать, были ли среди падших ангелов именно те, которые должны были стать ангелами-хранителями. Но таковое замещение или совмещение служения требует от ангелов творческого расширения и восполнения их сил, так чтобы это новое и, так сказать, чрезвычайное служение находило достаточное онтологическое основание. Господь в пред-ведении Своем, сотворяя духовный мир, мог наделять его и этой способностью заместительного восполнения, конечно, на основе жертвенной любви³⁸. Поэтому Божественная Премудрость не оставила мир человеческий лишенным полноты охранения вследствие падения демонов³⁹?

³⁸ «Не возлюбиша души своей даже до смерти» (Откр. 12,11). Не означает ли «смерть» ангелов здесь именно это вольное самоотдание на новое служение, которое сопровождается как бы жертвою изначального, собственного естества? Ангелы побеждали и изгоняли из неба падших ангелов тем, что занимали их онтологическое место в небе, сами становились ими, как они были до их падения, лишая их тем самым точки опоры в небесах, в плероме небесной.

³⁹ Еще вопрос: души тех, которые на Страшном Суде будут посланы в огонь вечный, «уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25,41), не находятся ли

Возникает еще последний, предельный вопрос в учении об ангеле-хранителе: имел ли Богочеловек ангела-хранителя по человеческому Своему естеству? В православном богословии однажды уже давался отрицательный ответ на этот вопрос (Булгарис), и такой ответ является убедительным, прежде всего потому, что ипостась Логоса есть и Его человеческая ипостась. Она не может поэтому иметь для себя никакого подобия или первообраза в тварном, хотя бы и ангельском мире. Возможность личного ангела-хранителя здесь очевидно исключена. Однако это вовсе не исключает служения ангелов Его человеческому естеству (помимо их непрестанного поклонения Его Божеству), причем в этом служении, конечно, участвует весь ангельский собор (без всякой возможности исключения, п. ч. нет столь высокого ангельского чина, который оказался бы слишком высок для такого служения)⁴⁰. Так при Рождестве

они в личном отношении к демонам, имея с ними сродство, аналогичное тому, какое существует между человеком и ангелом-хранителем? Конечно, люди эти в земной своей жизни не были лишены хранительства приставленного к ним ангела, которого они, однако, отринули своими грехами и впали в руки демонов, собственных подлинных двойников. В таком случае небесное разделение на ангелов и демонов в известной степени соответствует и разделению человеческого рода на «овец» и «козлищ». В церковной письменности иногда можно встретить мнение, что каждый человек имеет не только ангела-хранителя, но и своего собственного демона-искусителя, охраняется двояко: справа и слева. В столь общей форме эта мысль не может быть поддерживаема: ангел-хранитель дается Богом, демон же приближается по грехам человека в соответствии его греховной немощи. Пребывание демона около каждого человека не имеет того положительного онтологического основания, какое имеет присутствие ангела-хранителя. Но нет ли и здесь различия между темными душами, отмеченными личной близостью к демонскому миру и получающими уделом огонь вечный, уготованный «дьяволу и ангелам его», и прочими людьми, хотя по греховной немощи и доступных приближению демонов, однако им неподвластных? Черная тень падения в небесах покрывает некоторую часть человеческого мира, не будучи, однако, в состоянии всего его исказить.

⁴⁰ В этом можно видеть и косвенное доказательство того, что весь ангельский чин принимает участие в служении и охранении всего человечества в человечестве Христа, хотя и не все ангелы являются ангелами-хранителями в непосредственном смысле.

Христовом внезапно явилось множество воинства небесного, (Лк. 2,13) славившее Бога. В пустыне после искушения «ангелы служили Ему» (Мк. 1,13; Мф. 4,11). Сюда же относится и слово самого Господа Нафанаилу: «отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1,51). Однако, кроме этих свидетельств о служении св. ангелов вообще, в Евангелии есть указания относительно служения Христу отдельных ангелов, причем иногда говорится об одном ангеле, иногда о двух.

Разберем по порядку явление одного ангела. Таковое имеется, во-первых, в Евангелии от Матфея о Рождестве Христовом: «се Ангел Господень явился Иосифу во сне» с вестью Благовещения (Мф. 1,20–24), а также с предупреждением о готовящемся злодействе Ирода и о необходимости бегства в Египет (2,12, 19). Не естественнее ли всего видеть в этом ангеле, в сущности повторяющем Иосифу весть Благовещения, самого арх. Гавриила-благовестителя? Ему же вверяется и дальнейшее охранение Младенца и Матери Его. Второй случай явления одного ангела мы имеем в саду Гефсиманском, когда «явился Ему ангел с небес» (ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ) и укреплял Его (Лк. 22,43). Этот ангел прямо не назван, и о нем возможны лишь домыслы. Не есть ли это сам архистратиг небесного воинства Михаил, который был во главе воинства небесного, победившего сатану, «кровию Агнца и словом свидетельства своего» (Откр. 12,11), – ангел-хранитель еврейского народа⁴¹, из которого по плоти произошел Спаситель? Он и является нарочитым служителем Того,

⁴¹ В качестве князя еврейского народа арх. Михаил находится в особом отношении и к Моисею, его вождю и пророку. Это подтверждается в таинственном указании Иуд. 9: «Михаил архангел, когда говорил с диаволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но сказал: “да запретит тебе Господь!”» (Ср. 2 Петр. 2,11). Это указание (в котором видят обыкновенно связь с апокрифом *Assumptio Mosis* [«Вознесение Моисея»]) следующим образом толкуется в церковном песнопении: «Воеводствующу тебе Иудейскому языку древле, Моисее, явился Михаил, начальник небесных, и тела твоего божественный хранитель» (Служба прор. Моисею 4 сентября, канон, п. 7, тр. 3).

Кто явился Славой людей Своих Израиля⁴². Вообще, если Гавриила можно приводить в особую связь с Третьей Ипостасью по характеру его служения, то Михаил находится в таковой же по отношению ко Второй Ипостаси, как князь еврейского народа и ангел-хранитель человеческого естества Господа⁴³. В евангельском рассказе о Воскресении Христовом мы имеем параллельные свидетельства об явлении и одного и двух ангелов. Именно у евангелистов Матфея и Марка мы встречаем упоминание об одном ангеле, у Луки и Иоанна – о двух. По Евангелию от Матфея, «ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем и возвестил женщинам о воскресении» (Мф. 28,2–3; 5–7.); у Мк. 16,5–7: «юноша, облеченный в белую одежду». Напротив, в Евангелии от Луки мы читаем: «вдруг предстали им два мужа в одеждах блистающих» и возвестили женам о воскресении (Лк. 24,4). Также и в Евангелии от Иоанна: «и видит (Мария Магдалина) двух ангелов в белом (одеянии) сидящих, одного у главы, другого у ног, где лежало тело Иисусово» (Ин. 20,12). Не естественно ли видеть в одном из этих ангелов арх. Гавриила, вестника Св. Духа, силою Которого совершилось как зачатие Христово, так и Его воскресение (Рим. 8,11), а во втором Михаила архистратига? Последнего же не естественнее ли всего видеть в том одном ангеле, отвалившем камень от гроба, о котором говорится у Мф., а также у Мк. ангел, укреплявший Его в Гефсиманском саду, естественно явился и служителем воскресения. Также о двух ангелах говорится в рассказе Д.<еяний> А.<постолов> о Вознесении Христовом: «вдруг предстали им два мужа в белой одежде» (1,10). Не следует ли видеть в ангелах Вознесенья

⁴² Существует мнение, что арх. Михаил был также тем ангелом, который нисходил возмущать воду в Вифезде (Ио. 5,4).

⁴³ При вступлении Израиля в Обетованную землю, которая явилась как бы исторической колыбелью Спасителя (по человеческому Его естеству), Иисусу Навину является «вождь воинства Господня» (Ис. Нав. 5,14–15), т. е. арх. Михаил, который сначала повелел ему снять обувь с ног своих, «ибо место, на котором ты стоишь, свято» (как и Бог говорил Моисею у горы Хорива), а затем он говорит прямо как Господь (6,1), т. е. от лица Господа. Арх. Михаил здесь является вестником Слова.

тех же ангелов Воскресения? Итак, Христос не имел и не мог иметь личного ангела-хранителя, что не соответствовало бы предвечной природе Логоса, им же вся быша (Ин. 1,12). Однако по человеческому Своему естеству и Он был храним и принимал служение от ангелов (Мк. 1,13), в цело-купном воинстве их и в отдельности от одного и от обоих из двоицы первоверховных архангелов⁴⁴.

Христологические данные еще раз приводят нас к вопросу, который мы уже рассматривали, именно, все ли ангельские чины принимают участие в охранении человеческого рода или только три низшие иерархии (как учит Псевдо-Дионисий, Папа Григорий В. и др.)? Он должен быть разрешен в том смысле, что никакая иерархия не может считаться от этого служения исключенной, если не прямо, то косвенно, почему все бесплотные силы вообще именовются ангелами. Эту общую мысль не без основания связывают и с текстом из ап. Павла: Евр. 1,14: «не все ли они (т. е. ангелы) суть служебные духи (πνεύματα λειτουργικὰ), посылаемые на служение (εἰς διακονίαν) для имеющих наследовать спасение?» Сюда же присоединяются и отдельные факты (помимо вышеуказанных) относительно служебного участия даже и самых высших духов в делах человеческих: серафим у Исаяи (6,6), опаляющий углем уста Исаяи, Гавриил, являющийся пророку Даниилу (Дан. 16; 9,21), херувим с пламенным мечом у врат рая (Быт. 3,24), архистратиг, являющийся Иисусу Навину (Ис. Нав. 5,13–15).

⁴⁴ «Двоице первенствующая архангельскому ныне собранию» взывает св. Церковь св. арх. Михаилу и Гавриилу (канон беспл. гл. 6, п. 4, тр. 2.), и кого же, как не эту двоицу, естественно видеть в двоице ангелов Воскресения и Вознесения Христова?

Глава III

Ангелы в жизни мира

Откровение св. Иоанна Богослова, в числе многих других, показывает и ту тайну, что человеческая история, имеющая духовным средоточием, конечно, историю Церкви, совершается при непрестанном и деятельном взаимодействии ангельского и человеческого мира. Человеческую историю делают ангелы и люди, и образ этого делания раскрывается на протяжении всей этой пророческой книги. Остановимся кратко на отдельных видениях. Первое видение относится к семи церквям, заключая в себе, быть может, общую типологию церковной жизни. Сын Человеческий держит в руке семь звезд и семь золотых светильников, причем «семь звезд суть ангелы семи церквей, а семь светильников суть семь церквей» (Откр. 1,20). Уже этим устанавливается прямое соответствие между человеческою и ангельскою церковью⁴⁵, причем в дальнейшем Христос обращается к церквям в лице их ангелов: «Ангелу Ефесской церкви напиши» (2,1) и «Ангелу Смирнской церкви напиши» (2,6), далее Пергамской (2,12), Фиатирской (2,18), Сардисской (3,1), Филадельфийской (3,14). Далее следует видение 4-й главы: сидящий на престоле и двадцать четыре старца. Они изображают полноту человеческого мира: двенадцать ветхозаветных родоначальников племен Израилевых вкупе с 12 апостолами, родоначальниками нового Израиля⁴⁶. С ними соединяются перед престолом

⁴⁵ Правда, в ангелах церквей видят иногда епископов церквей. Но даже если допустить такое понимание, то нельзя его принять в смысле ограничительном; если епископы и могут называться земными ангелами церквей, то лишь по силе того, что существуют небесные ангелы-хранители их, и поэтому одно толкование не только не исключает, но даже предполагает другое.

⁴⁶ В толковании образа 24 старцев издревле встречается этот вариант (у Андрея, еп. Кесар.), однако, не как единственный (некоторые, напр., Zahn, возражают, ссылаясь на то, что тайнозритель, и сам верховный апостол, не мог бы с такой почтительностью обращаться к одному из старцев, называя его *κύριε*, «господин» (Откр. 7,13), и от него получать разъяснение, между тем как он сам, в качестве апостола, находится в числе тех). Это соображение веское, но не беспорное, п. ч. в Откровении события вообще раскрываются не столько во временной последовательности, сколько во внутренней связи,

Агнца четыре животных, представляющих ангельские миры (причем и эти четыре ангельских животных нарочито со-человечны, ибо они же суть символические спутники четырех евангелистов, чудесно запечатлевших четвероюко лик Христа). Далее «ангел сильный» (5,2) предваряет раскрытие книги свершения судеб мира и снятие с нее печатей, свидетельствуя о силе боговоплощения. «Никто не мог, ни на небе, ни на земле, ни под землею раскрыть и читать сию книгу» (5,6). «И когда Он взял книгу, тогда четыре животных и двадцать четыре старца (т. е. высшие представители ангельского и человеческого мира, неба и земли) пали пред Агнцем... и поют новую песнь, говоря: «достойн Ты взять книгу и снять с нее печати: ибо Ты был заклан и кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка и племени; и соделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле. И я видел и слышал голос многих ангелов вокруг престола и животных и старцев, и число их было тьмы тем и тысячи тысяч» (5,11). И всякое создание, находящееся на небе и на земле и под землею, и на море и все, что в них, слышал я, говорило: «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь и слава и держава во веки веков. И четыре животных говорили: аминь» (5,13–14). Тайнозритель дает здесь исчерпывающее выражение единения ангельского и человеческого

и потому нет невозможности, если тайнозритель, оставаясь на земле в человеческой ограниченности, приемлет поучения от одного из патриархов или апостолов в их пренебесном прославленном состоянии. Трудно согласовать также понимание старцев как ангелов с их песнью Агнцу о том, что «Ты искупил нас Богу из всякого колена и языка и народа и племени» (Откр. 5,9). Тем не менее, налицо и другое толкование, которое видит в старцах ангелов, однако находящихся в особенно близком отношении к 24 священническим чредам, — ангелов, если можно так выразиться, особенно человеческих. При таком толковании ангелы-животные соответственно выражают природные стихии (четыре стороны света, четыре знака Зодиака, расположенные по перпендикулярным диаметрам, совокупность жизненных сил природы). И тогда мы имеем в ангельском мире полноту земного мира, как человеческого, так и природного. И к их славословию присоединяются все ангелы и «всякое создаст». Т. е. ангелологически и антропологически, точнее, англоантропологический смысл этой картины при разных толкованиях частных, в общем, остается один и тот же.

мира, неба и земли, в поклонении Агнцу; сначала названы старцы и животные, далее называются особо неисчетные ангелы, и, наконец, всякое создание «на небе и на земле и под землею и на море и все, что в них» присоединяется к славословию, и его подтверждает аминь ангелов. Но это молитвенное единение выражает, конечно, и жизненное единение, единство судьбы и общего дела. Животные-ангелы и человеческие старцы вместе поют: «Ты искупил нас Богу из всякого колена и языка и народа и племени и соделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле». Ангелы вместе с людьми говорят о своем искуплении кровию Агнца и о воцарении на земле. Эти таинственные и полные значения слова свидетельствуют с величественной краткостью о единстве и общности судеб ангельского и человеческого мира, что, во всяком случае, предполагает единство и всей их жизни. Это как бы эпиграмматическое выражение отношения неба и земли, боговдохновенная формула, выражающая связь ангелологии и антропологии во всей их нераздельности.

При снятии первых четырех печатей (гл. 6) каждое из четырех животных предваряет явление четырех всадников словами: «иди и смотри». После снятия 6 печатей тайнозритель видит ангелов, стоящих на углах земли и держащих 4 ветра земли (7,1). Но «иной ангел, восходящий от востока солнца и имеющий печать Бога живого» (7,2), останавливает их вредительное действие, «доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего» (7,3), и было запечатлено 144.000, по 12.000 из каждого колена Израилева. После сего снова видите в небесах: «великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех колена и народов и языков» стало пред престолом и Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих... и «все ангелы (*πάντες οἱ ἄγγελοι*) стали вокруг престола и старцев и четырех животных», поклоняясь и славословя Господа. — Снова все спасенное человечество и все ангелы соединяются здесь пред престолом Божиим (как говорится и в послании к Евреям: «вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму, и тьмам ангелов, и торжествующему собору,

и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к ходатаю Нового Завета Иисусу» (Евр. 12,22–23).

После этого следует снятие седьмой печати и видение 7 ангелов, которым дано было 7 труб. Им предшествует принесение каждения от иного ангела, который повергает на землю огонь из кадила, отчего «произошли голоса и громы, и молнии и землетрясение» (8,5). Далее следует изображение бедствий, являющихся последствием вострубления ангелов (гл. 8,6). На шестой трубе (9,13) освобождаются четыре ангела, связанных при великой реке Евфрате и «приготовленных на час и день и месяц и год для того, чтобы умертвить третью часть людей» (9,15). Далее после явления ангела, облеченного облаком и провозгласившего свершение тайн Божьих (гл. 10), по трубе седьмого ангела в небе раздаются голоса о наступлении царства Христова с новым поклонением 24 старцев.

В главе 12 говорится о войне в небе арх. Михаила и ангелов его против дракона, о низвержении его, о действиях дракона на земле после его низвержения, которые раскрываются в главе 13. В 14 главе мы видим «ангела, летящего по середине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени, и колону, и языку, и народу» (14,6–7). Ангел является как благовеститель нового Евангелия, притом всему человечеству, и он говорит о приближающемся суде мира. Это место напрашивается на сопоставление с Мф. 24,14: «и проповедано будет сие Евангелие царствия по всей вселенной во свидетельство всем народам». Из этого сопоставления вытекает, что окончательное проповедание вечного Евангелия является делом и этого ангела, хотя, конечно, будет совершаться и апостольским преемством. За этим ангелом следует другой ангел с вестью о гибели Вавилона и третий с прещениями на «поклоняющихся зверю и образу его». В Откровении не говорится о том, как и чрез какое посредство эти внушения ангельские оказывают свое действие на души людей, важно лишь то, что они до них доходят и по-своему направляют их волю. Характерен конец 14 главы, где изображается, что ангел обращается,

наконец, к самому Сидящему на облаке и имеющему острый серп: «пусти серп Твой и пожни, потому что пришло время жатвы; ибо жатва на земле созрела» (14,15), и в ответ на это Сидящий повергает серп Свой на землю. (На этом случае, между прочим, выясняется характер участия ангелов в человеческой истории: они суть не пассивные только посланцы для исполнения определенных повелений, в качестве орудия, но и активные и ответственные деятели, которые к самому Христу взывают о своевременном и деятельном вмешательстве в судьбы мира.) И далее, после того как из храма, находящегося на небе, вышел еще один ангел с острым серпом, то к нему обратился другой ангел, имеющий власть над огнем и вышедший от жертвенника. Он с великим криком воскликнул к имеющему острый серп, чтобы он пустил свой серп и обрезал грозди винограда, что тот и делает (14,18–19). (Мы имеем здесь новый пример активности ангельского служения: один ангел призывает и побуждает другого к ответственному и своевременному действию в мире.) Далее (гл. 15,6) семь ангелов принимают семь чаш гнева Божия, данных им одним из четырех животных, т. е. высшим ангелом (новое проявление активной самодеятельности ангельского мира). Один из этих семи ангелов ведет тайнозрителя и показывает ему жену, сидящую на звере багряном, и поясняет видение (гл. 17), причем не говорится, чтобы этот ангел был нарочито послан Богом для этого вразумления, но он совершает его как будто по собственному почину. Следующий ангел возвещает о падении Вавилона (гл. 18), а иной ангел повергает жернов в море в ознаменование того же падения Вавилона. В главе 19 содержится эпизод о том, как Иоанн пал к ногам ангела, возвещавшего ему о блаженстве званых на вечери Агнца, чтобы поклониться ему, но тот не разрешил этого, сказав: «я сослужитель (σύνδουλος, со-раб) твой и братьев твоих, имеющих свидетельство Иисуса, Богу поклонись» (19,10). Ангел, стоящий на солнце, призывает громким голосом птиц на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей. Каково бы ни было значение этих птиц, во всяком случае ясно, что и здесь действие ангела выражается в руководстве и направлении неких духовных, а также

и земных воинств. В гл. 20 ангел заковывает сатану, и косвенным следствием этого оказывается наступление 1000-летнего царства Христа на земле (как бы его ни понимать) и «воскресение первое». В главе 21 один из 7 ангелов, имевших 7 чаш с 7 последними язвами, показал тайнозрителю великий Иерусалим, имеющий Славу Божию (10–11). «Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов и имена написанные, которые суть 12 колен Израиля» (12). Этот текст должен быть сопоставлен (кроме, конечно, Иезек. 48,31) с текстом Второзакония 31,8: «егда разделяше вышнии языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих», в LXX: *κατ' αριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ* (напротив, в еврейском тексте, Вульгате в русском переводе «по числу языков Израилевых»), Общая мысль обоих текстов состоит в установлении прямой и положительной связи между ангелами и человечеством, имеющем духовные корни в 12 коленах Израиля. Но, кроме этой частной мысли, в настоящем тексте содержится и еще более общая мысль о единстве и внутреннем соответствии ангельского и человеческого мира, об ангелочеловечности творчества. И эта мысль получает окончательное и обобщающее выражение в уже известном нам 17 ст.: «говоривший со мною (один из ангелов) стену его (города) измерил в 144 локтя, мерою человеческою, какова мера и ангела».

Этими таинственными словами как бы подводится общий итог тому откровению об ангелах и человеках, которое содержится в Апокалипсисе, ибо ими утверждается соизмеримость, соотносительность и лежащее в основе ее некоторое тождество ангела и человека в их общей «мере». Заслуживает также внимания, что и святой град, сходящий с неба со всеми его подробностями, и реку жизни в нем, и древо жизни в нем же, — показывает тайнозрителю все тот же ангел. Тем самым устраняется херувим с обращающимся пламенным мечом, который некогда преградил вход в рай и к древу жизни (Быт. 3,24). И когда Иоанн еще раз пал к ногам ангела, чтобы поклониться ему, то он снова сказал: «смотри, не делай сего, ибо я сослужитель твой... Богу поклонись» (22,9). И в последней главе Откровения

прямые слова Господа Иисуса Христа также говорятся этим ангелом от первого лица, причем он как бы сливается с Самим Господом⁴⁷.

Отдельные черты приведенных мест Апокалипсиса требуют для себя соответственного истолкования и с трудом иногда ему поддаются. Но один основной факт в нем засвидетельствован с громовой силой и окончательной несомненностью: история мира и человечества есть общее дело ангелов и человеков, она не человеческая только, но ангелочеловеческая. Активное участие, которое ангельский мир принимает в жизни человеческой, в Откровении раскрыто воочию, хотя, конечно, все еще не в полном объеме. Это и не соответствовало бы задачам этой пророческой книги, посвященной изображению истории Церкви в ее основных моментах и, в частности, в последние времена.

С эсхатологией Откровения в интересующем нас отношении должна быть сопоставлена и евангельская эсхатология. Сюда относится, прежде всего, картина жатвы ангелов в притче о пшенице и плевелах. «Жатва есть кончина века, а жнецы суть ангелы... Пошлет Сын Человеческий ангелов Своих и соберут из царства Его все соблазны и делающих беззаконие» (Мф. 13,39, 41). Подобное же и в притче о неводе: «так будет при кончине века: изыдут ангелы и отделять злых от среды праведных и ввергнут их в печь огненную» (13,49–50). Этому же соответствует и место св. ангелов при втором пришествии Господа: «придет Сын Человеческий в Славе Отца Своего с ангелами Своими» (Мф. 16,27 – Мк. 8,38), «придет Сын Человеческий в Славе Своей и все святые Ангелы с Ним» (25,31), «в явление Господа Иисуса с неба, с ангелами силы Его» (2 Фес. 1,7), «при гласе архангела» (1 Фес. 4,16) завеса, отделяющая оба мира, окончательно падет, станет явно единство обоих миров, ангельский мир станет зрим человекам. Однако это явление конца,

⁴⁷ Возможно разное понимание в этом отношении гл. 22, 6 ст. Можно считать, что с 12-го стиха, или, по крайней мере, с 16-го, речь ангела сменяется словами Самого Христа. Но это во всяком случае не может быть сказано о призывающем к ним по смыслу ст. 7 и может быть оспариваемо ст. 12–15.

конечно, только завершает весь исторический ангелочеловеческий процесс и из него, так сказать, проистекает.

В Ветхом Завете также свидетельствуется участие ангелов в судьбах человеческих, однако гораздо более случайно и отрывочно. Прежде всего, оно проявляется как служение прямых исполнителей велений Божьих, орудий воли Божией, в частности гнева Божия. Как живые орудия, они посредствуют между Богом и миром. Таковы, в частности, следующие случаи: 2 Цар. 24,6 сл.: ангел Господень истребитель, поражавший народ за грех Давида; 3 Цар. 13,18; 1 Пар. 21,12: ангел, говоривший Иудейскому народу слова Господа; 3 Цар. 19,5 и 4 Цар. 1,3: ангел, являвшийся пророку Илиш; 4 Цар. 19,35, ср. 2 Пар. 32,21 – Ис. 37,36: ангел, истребивший 185 тыс. ассириян. (Сюда же по смыслу относится и Исх. 11–13, рассказ об истреблении первенцев египетских. Однако здесь, хотя естественно ожидать участия ангела, говорится: «Господь⁴⁸ поразил всех первенцев в земле Египетской» (12,29). Сюда же относится явление ангела Даниилу во рвельвином (Дан. 6) и в печи Огненной (Дан. 3), а также и явление ему же архангела Гавриила (Дан. 8 сл.).

Особое место занимают явления ангелов, в которых говорит Сам Господь, о них будет сказано особо.

Огромное принципиальное значение и в Ветхом Завете имеют, конечно, тексты, относящиеся к служению ангелов в качестве невидимых хранителей и руководителей земной жизни как отдельных лиц, так и целых народов. Сюда относится, прежде всего, предсмертное слово Иакова перед своими сыновьями, при благословении Ефрема и Манассии: «ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих; да будет на них наречено имя мое и имя отцов моих Авраама и Исаака, и да возрастут они во множестве посреди земли» (Быт. 48,16). Эти слова могут быть, прежде всего, отнесены непосредственно к ангелу-хранителю, однако они имеют и более общий смысл ввиду того, что в связи с благословением этого ангела совершается и наречение имени «моего и отцов моих». Это заставляет

⁴⁸ Здесь мы имеем случай, обратный обычному, когда в явлении ангелов говорит Сам Бог.

видеть в «ангеле, избавляющем от всякого зла» не личного только ангела-хранителя, но родового, принадлежащего всему поколению еврейских патриархов, а в них и всего еврейского народа (арх. Михаил?). С этим должно быть сопоставлено место из книги прор. Даниила «о князе» народа еврейского (Михаиле). Здесь же говорится и о «князе царства Персидского» (10,13, 21; 12,1) и о «князе Греции» (10,20). Трудно думать, чтобы перечень этот имел исчерпывающий характер, т. е., чтобы из всех языческих народов только эти два выделены как имеющие своих «князей». Скорее, естественно понимать, что указание это имеет характер примерный. Если Господь «судит народы праведно и управляет на земле племенами» (Пс. 66,5), то естественно думать, что все эти народы и племена имеют в служителях Божьих своих ангелов-покровителей. На эту же мысль наводит и сопоставление с тем фактом, что в пророческих книгах имеются пророчества о многих языческих народах, – можно сказать, что они удостоены пророчества. И владыки их, притом не только Кир, «пастырь Мой» (Ис. 44,28) и «помазанник» (45,1), но и Навуходоносор, «царь царей, которому Бог Небесный даровал царство, власть, силу и славу» (Дан. 2,37–8, 5,18–19) и даже Валтасар, о гибели которого подается особое таинственное знамение от Бога в виде руки, начертавшей письмена мене-теке-ларес (Дан. 5), явно находятся под особым смотрением Божиим и имеют, следовательно, своих небесных покровителей. Поэтому соответствующее учение обычно излагается Церковью в том смысле, что все народы вообще имеют ангелов-хранителей.

Подобное же значение имеет и рассказ в прологе книги Иова: «и был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа, между ними пришел и сатана» (Иов. 1,6; 2,1). Хотя далее сообщается разговор Господа только с сатаной, однако предмет этого разговора о жизни на земле может быть не без основания отнесен не только лично к сатане. По крайней мере, вопросы Господа к нему сами по себе не имеют нарочитости, но могут быть обращены и к любому из сынов Божиих, «пришедших» вместе с ним. И подобный же смысл имеет видение пророка Михея (3 Цар. 22,19 сл. – 2 Пар. 18,18 сл.). «И сказал Михей:

выслушай слово Господне: я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло при Нем, по правую и левую руку. И сказал Господь: кто склонил бы Ахава, чтобы он пошел и пал в Рамофе Галаадском? И один говорил так, другой иначе. И выступил один дух, став пред лицом Господа, и сказал: я склоню его» и т. д. (Ср. Зах. 3). Это есть опять наглядная картина участия ангелов в строительстве истории.

Наконец, следует еще вспомнить книгу пророка Захарии, в шести главах которой можно видеть ветхозаветное подобие видений Апокалипсиса, изъясняемых пророку ангелами. Первое видение мужа на рыжем коне, сопровождаемом конями рыжими, пегими и белыми, поясняется ангелом устами самого этого мужа: «это те, которых Господь послал обойти землю. И они отвечали ангелу Господню и сказали: обошли мы землю, и вот вся земля населена и спокойна. И отвечал ангел Господень и сказал: Господи, Вседержителю! Доколе Ты не умилиосердишься над Иерусалимом и над городами Иуды, на которые Ты гневаешься вот уже семьдесят лет? Тогда в ответе ангелу, говорившему со мною, изрек Господь слова благие, слова утешительные» (1,11–14), которые он и сообщает пророку. Здесь явственно выражено участие ангелов, как посредников и деятелей истории. В главах 2–6 ангел изъясняет Захарии разные видения, относящиеся к истории Иудейского народа и всего мира. Но, помимо этих пророческих видений и свидетельств, участие ангелов в человеческой истории непосредственно раскрывается в Ветхом Завете чрез все случаи явления и действия ангелов, которые мы уже отмечали в другой связи, начиная от херувима с огненным мечом, преградившим путь в рай. Может быть, наиболее символическое значение здесь имеет явление «вождя воинства небесного» с обнаженным мечом Иисусу Навину близ Иерихона (Ис. Нав. 5,13–15) в тот критический час истории избранного народа Божьего, когда его земные воинства готовились завоевать землю, обетованную им Богом и предназначенную стать Местом рождения Сына Божия.

Согласно вышеприведенным свидетельствам Слова Божия, св. ангелы активно участвуют в жизни человеческого мира, они

вместе с нами делают его историю. Конечно, они осуществляют свою долю участия, так сказать, сверху или извне, они сохраняют свое ангельское естество и не смешиваются с человечеством, однако делая с ним общее дело. Из этого основного факта, устанавливаемого на основании Откровения, с очевидностью проистекает ряд выводов исключительной, первостепенной важности.

Надо совершенно отрешиться от понимания ангелов как пассивных исполнителей и не проявляющих собственного творчества. Такое низведение бесплотных духов к роли простых орудий одинаково не соответствует и их достоинству, и их естеству. Даже и в человеческих отношениях истинный исполнитель или посланник не является рабом или только орудием, но делает цель своего посланничества и своего собственной задачей, творчески ее осуществляет. И в еще большей степени следует это думать о мире духовном, о служении ангелов. Конечно, ангелы суть служебные духи, посланные на служение (*leitourgiká pnevματα εις διακονίαν απεσταλμένα*). Однако это служебное их предназначение свидетельствует лишь о том, что задача и цель их деятельности находится не в них самих, но в человеческом мире, с которым поэтому неразрывными узами соединено их существование. Но такая связь отнюдь не означает, чтобы ангелы были активны менее даже, чем человеки, и были менее ответственны в своем служении. Разумеется, в случаях исключительной важности ангелы прямо посылаются Богом для определенного свершения. Важнейший случай, когда имеет место прямое послание, есть Благовещение. Архангел Гавриил был послан сначала к Захарии, а затем к Деве Марии. Однако нельзя думать и здесь, чтобы он являлся лишь простым орудием передачи воли Божией, сам не имея к тому нарочитого, личного отношения. Для всемогущества Божия открыты всякие средства возвещения воли. Однако если для этого высочайшего посланничества был избран именно арх. Гавриил, то это избрание соответствовало его личным свойствам и его особому призванию. И самое исполнение его посланничества, Благовещение, предполагает с его стороны особый подвиг творческого напряжения и вдох-

новения⁴⁹. И неужели это посланничество, которое есть вообще вершина ангельского служения, не составляло его цель и задачу уже с того часа суда Божия над падшими прародителями, когда было возвещено райское благовестие о «Семени Жень»? Правда, Слово Божие свидетельствует, что и ангелам не была открыта тайна боговоплощения и искупления (1 Петр. 1,2; Еф. 3,10). Однако это отнюдь не исключает возможности их предведения и проникновения в грядущие пути Божии, хотя бы только на основании данных людям и ведомых, конечно, ангелам пророчеств В. З. И наибольшее ведение и проникновение естественно в архангеле, горящем желанием послужить этой тайне с самого начала истории человеческого рода, причем оно не могло остаться пассивным. Оно с необходимостью выражалось в участии архангела в делах человеческих, в воздействии на судьбы их, как это отчасти и приоткрыто Словом Божьим. Арх. Гавриил является пророку Даниилу, чтобы возвестить ему о судьбах еврейского народа в связи с историей языческих царств, вообще в контексте всемирной истории. Его устами намечается план всемирной истории, ведущей к Вифлеему, как своему средоточию (Дан. 8–12), им произносится слово о семи седмицах, которые должны исполниться до пришествия Мессии, т. е. и до Благовещения (гл. 9), им же, наконец, изрекаются Даниилу пророчества и о последних страшных временах, и об явлении антихриста (гл. 8,11, 36) и о последнем Суде (гл. 12). Вообще ангел Благовещения является и ветхозаветным истолкователем всемирной истории; его взор проникает грядущее и уже зрит в нем то дело, которое Господь даст ему совершить: Благовещение. Отношение арх. Гавриила к человеческой истории является не пассивным лишь созерцанием им возвещаемого, но и деятельным в том участии, согласно его же собственному свидетельству⁵⁰. Поэтому можно сказать, что в лице арх. Гавриила

⁴⁹ Св. Церковь косвенно и подтверждает это, развертывая краткие слова Евангелия Благовещения в целую беседу Марии с архангелом – в каноне и стихирах праздника (служба Благовещения).

⁵⁰ Арх. Гавриил говорит о себе Даниилу: «Теперь я возвращусь, чтобы бороться с князем Персидским, а когда я выйду, то вот придет князь Греции.

раскрывается образ отношения ангельского мира к человеческому, именно посланничество ангелов, которое надо понимать не только как исполнение Божьего повеления, но и собственное, согласное с ним вдохновение и творчество. Это особенно подчеркнуто в Откровении, когда говорится (Откр. 12,7, 11) о борьбе арх. Михаила и ангелов его с драконом, окончившейся низвержением последнего с неба. При этом в данном случае, где речь идет о событии, совершившемся внутри самого ангельского мира, в небесах, нет речи об ангельском служении как посланничестве. Однако здесь особо указывается на самоотвержение ангелов, «не возлюбивших души своей даже до смерти» (Откр. 12,11) в этой борьбе. И сила ангельского служения миру есть не только послушание воле Божией из любви к Богу, но и их собственная любовь к миру. Об этой любви ангелов к человеку свидетельствуют слова Господа о том, какая «бывает радость у ангелов Божьих и об одном грешнике кающемся» (Лк. 15,10)⁵¹. Ангельское служение есть жертвенная любовь ангелов к людям, но, в силу этого, и их собственное творческое самораскрытие. Подобно тому и ангелы, утвердившиеся в добре, с арх. Михаилом во главе, через борьбу с драконом и воинством его

Впрочем, я возведу тебе, что начертано в истинном писании, и нет никого, кто поддерживал бы меня в том, кроме Михаила, князя вашего. Итак, я с первого года Дария Мидянина стал ему опорой и подкреплением» (Дан. 10,20–21–11,4). Надо же с открытыми глазами читать эти строки. Некоторые новейшие комментаторы (Charles, Lomeyer) видят в «ангеле сильном» (Откр. 10,1), ἰσχυρός, евр. гвр. архангела Гавриила. Если эта догадка верна, она лишь подтверждает наше наблюдение относительно текста пророка Даниила. Этот ангел, ставящий одну ногу на землю, другую на море, возвещает последние тайны, что «времени уже не будет», и дает съесть таинственную книжку тайнозрителю.

⁵¹ Подобный же смысл имеют и другие слова Господа: «всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред ангелами Божьими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред ангелами Божьими» (Лк. 12,8–9). Исповедание пред ангелами Божьими исключает, конечно, пассивно-безразличное их отношение к миру, напротив, предполагает их глубокое участие в его судьбах. (Характерен в указанном смысле вариант этого текста у Мф. 10,32: «исповедаю и Я пред Отцом Моим Небесным»).

обрели новые силы жертвенной любви, а чрез то и сами для себя по-новому раскрылись. Аналогичное значение имеют для них вообще степень и образ участия их в истории мира, в чем они также возрастают и обретают новое самораскрытие. Хотя ангелы и окончательно уже определились в добре, однако это не исключает и для них возможности дальнейшего возрастания и самораскрытия, ибо, в качестве тварных существ не будучи абсолютны, они обладают способностью возрастания, перее всего в вечной жизни в Боге, но, далее, и в творении вместе с миром и человеком.

Творчество не существует без свободы, последняя же осуществляется для ограниченного творения как избрание из ряда возможностей одной определенной. Поэтому и для ангельского служения, как и для всякого творчества, сохраняет силу закон, что оно, как не имеющее абсолютного совершенства, которое свойственно лишь творчеству Божию, допускает разные возможности и колебания в своем осуществлении. Таинственный текст 1 Кор., 6,3: «не знаете, что будем судить (*κρίνομεν*) ангелов?» – согласно естественному толкованию, имеет именно такой смысл. Исторические судьбы мира и людей зависят не только от них самих, но и от ангелов, а, следов., от степени ревности и высшей целесообразности их действий⁵². Ангелы не всеведущи и не всемогущи.

Они не ведали вполне тайны боговоплощения, о которой узнали лишь через Церковь (Еф. 3,10), а, следов., до конца не уразумевали и сокровенного смысла всемирной истории и, в частности, ветхозаветной, которая вся понятна лишь из боговоплощения. Они удивляются, по свидетельству Церкви в священных песнопениях, и о введении во храм Богородицы, и о честном Ея Успении, и о восхождении от земли на небо⁵³.

⁵² Может быть, в развитие той же общей мысли сказано перед этим, что «святые будут судить мир» (1 Кор. 6,2), причем понятие «мира», как творения вообще, является общим, а далее следует более частное его раскрытие: судить ангелов (и уж, конечно, человек).

⁵³ Конечно, удивление означает здесь не только изумление пред неизвестным, но и преклонение пред совершающимися судьбами Божиими и новое,

Но насколько ограничено их ведение, столь же ограничено и их действие. Конечно, мудрость и ведение, в соответствие природе бесплотных духов и святости их, неизмеримо превышает человеческие силы (хотя все же не нужно забывать, что их ведение нашего мира совершается как бы извне и в этом отношении, по характеру своему, оказывается ограниченным в сравнении даже с человеческим). Правда, лицемерие Божье и изливание божественной благодати делает ангелов существами, хотя и сотворенными, но исполненными божественного просвещения, «вторыми светами». Тем не менее, ангелы, как существа тварные, остаются ограниченными, а в силу этой ограниченности и относительными или, что то же, не безошибочными. Поэтому же они являются и изменчивыми, т. е. возрастающими. Иными словами, история мира существует не только для людей, но и для ангелов, хотя и иначе, вследствие различия их природы. И, прежде всего, она для них есть область ангельского служения, а следов., и творчества, которое постоянно ставит свои задачи.

Ангелы не имеют всеведения Божия, и их разумение того, что разворачивается в мировом процессе, остается тварноограниченным. Однако это ведение является существенно иным, нежели человеческое. Ангелы не рождаются и не возникают в своем бытии в земном процессе. Согласно господствующему церковному учению, все ангелы сотворены одновременно в начале мира. Здесь нет ни рождения, ни размножения, подобного брачному, ибо ангелы «не женятся и не посягают». Поэтому ангелы созерцают с высоты как бы премирного бытия течение мировой жизни. Но это созерцание не остается праздным или пассивным. Ангелы принимали участие, в качестве служителей Божьих, в благоустройении этого мира во всех его частях и началах. Чрез это служение ангелы уразумевают пути Божии, но вместе с тем определяют и свое собственное соотношение с этим миром. Ибо как «небо» в целом отражается в мироздании, так и каждый ангел в своей собственной области

глубочайшее их постижение (таков философский смысл θαύμαζαν («удивляться»)), которое есть начало философствования.

образует некий тварный первообраз мира земного. Каждый ангел находит себя в мироздании и имеет в нем свою собственную область и задачу. (Это не изменяется от того, что не все чины ангельские непосредственно имеют земное служение, даже если это действительно так. По единству ангельского мира, по собранности его «собора», и высшие чины ангельские принимают свое, хотя и не непосредственное участие в общем деле мира.) Как ангельский мир в целом, так и каждый ангел в отдельности, осуществляет свою собственную задачу, имеет свое собственное призвание в этом мире (даже если бы оно оставалось еще и не раскрытым для него). Нам трудно выделить эти отдельные служения, которые покажутся нам в массивных и величественных образах Откровения и других священных книг. Всего легче это поддается нашему уразумению относительно ангелов-хранителей, которые, быв приставлены к каждому человеку от его зачатия и приближены чрез его крещение, «всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18,10). Эти ангелы имеют прямую и непосредственную задачу – блюсти своего друга, земного сродника, свой образ и подобие⁵⁴. Согласно св. Иоанну Дамаскину и др. отцам, ангел имеет образ Божий, как и человек. Образ Божий двойко отпечатлевается: в мире ангельском и человеческом. Эта двойкость имеет основание в том, что одна и та же идея или прототип данного лица существует в мире ангельском, как ангел, и в человеческом, как человек, и это единство софийной темы составляет основание соотношения ангела-хранителя и человека. Но этот предвечный замысел творения в Боге существует сверхвременно, извечно, в ангельском же мире осуществляется во времени, однако ранее рождения данного человека, как и всего человечества. Еще не родившись на земле, человек предсуществует не только предвечно в творческом замысле Божьем, но и в тварном мире, однако не земном, но небесном, потому что в творении уже существует ангел

⁵⁴ Ничто не мешает видеть в т. наз. предваряющей благодати (*gratia praeveniens*) действие ангела-хранителя, который является посредником благодатного влияния. Вообще, в богословском учении о благодати должно быть отведено место воздействию ангелов, чего доселе не делается.

его. Можно сказать, что чрез сотворение «неба», т. е. ангельского мира, «в начале» уже созданы софийные семена всего земного, человеческого мира. Этот мир не есть повторение ангельского мира, ибо он все-таки остается ему иноприродным, но он софийно един с ним на основании единства Премудрости Божьей. Небесный мир является идеальным предварением земного, а земной – реальным исполнением небесного, и оба они в совокупности составляют единое творение «в начале», т. е. в Премудрости Божией, «небо и землю». В этом именно смысле и можно сказать, что ангел-хранитель предсотоворен для имеющего прийти в мир им хранимого человека. Он заранее любит свое подобие, своего друга, волит и ожидает его пришествие в мир. Чрез него он имеет в мире свою собственную точку опоры, сам становится причастен вселенной. Но это ожидание не может быть понято как пассивное и бездейственное. Если в истории человечества все имеет, так сказать, свое собственное место, будучи связано единством и непрерывностью прагматической связи, солидарностью всего человечества в общем деле истории, это же в не меньшей степени должны мы принять и относительно ангельского мира. И для ангелов, насколько они пребывают в служении человеку, имеет силу это общее дело. Ангел-хранитель связан с вверенным ему человеком, не как с обособленным существом, но как с членом общечеловеческой семьи, ближайшим образом, как с сыном своего времени, народа, семьи, наконец, потомком и сыном, отцом и предком. В человеческой семье ни один член не может быть выделен или изолирован. Поэтому, служа своей собственной задаче, ангел-хранитель ее неизбежно расширяет до пределов всечеловеческих.

Ангел-хранитель prepares осуществление в мире своей собственной софийной идеи, пришествие в мир человека, к которому он находится в личном отношении как к своему другу. Он в этом смысле является служителем Божиим в деле его сотворения. В ангельском мире идея человека предшествует его рождению и сохраняется, конечно, и после его ухода из этого мира, после смерти человека, потому что его дело, недоделанное или испорченное, продолжает и исправляет его ангел

из ангельского мира. Как, мы теперь не знаем, но дело Божье не может остаться в мире несделанным. Образ жатвы, в которой ангелы отделяют плевелы от пшеницы и сжигают плевелы, говорит именно об этой деятельности ангелов, которые собирают и через то восполняют и исправляют дела сынов человеческих.

Ангелы делают историю вместе с человеком, но своими путями, и, в частности, жизнь каждого отдельного человека подготавливается до его рождения и направляется его ангелом в такой степени, в какой мы это ныне видеть не можем. И этот труд ангела-хранителя есть творческое усилие его любви, деятельная любовь. Она жаждет излиться на своего друга, дать ему полноту своих даров и, вместе с тем, соединиться с ним в некоей блаженной сизигии, хотя это соединение ангельского и человеческого мира относится лишь к будущему веку. Это воссоединение нужно не только для людей, но и для ангелов к полноте их жизни и блаженства, к которой они призваны в сотворении своем.

Личный характер отношения ангела-хранителя к его человеческому подобию является нерушимым, ибо имеет онтологическое основание в единстве их софийного корня. Ангел создан как хранитель и друг, другой, именно данного лица человеческого, здесь его собственное место в мире. Однако между ним и человеческой личностью может существовать несоответствие, подобно тому, как может оно существовать между образом и подобием Божиим в человеке. Человек, имея неотъемлемой онтологической основой своей образ Божий, как изначальную данность, призван своей свободой осуществить в себе подобие Божье, как заданность, тварно явить и в этом смысле как бы повторить в себе образ Божий. Но, будучи предоставлено в своем осуществлении человеческой свободе, которая уже таит в себе разные возможности, подобие может и не осуществиться. Тогда и «у кого дело сгорит», так что он «сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3,15), и «будучи одет, окажется нагим» (2 Кор. 5,3). Человек может в себе как бы не удался, не в божественном своем основании, которое остается нерушимо в качестве первоодежды, но в своем тварно-свободном осуществлении, — образ

не соединится, но отделится от своего подобия. И следствие этой человеческой неудачи в известном смысле распространяется и на ангела-хранителя, поскольку он, хотя сам в себе и имеет собственный образ Божий, осуществленный в ангельском подобии, однако нуждается еще и в человеческом восполнении этого подобия.

После падения сатаны и ангелов его, ангелы, по учению Церкви, утвердились в добре в такой мере, что потеряли свою тварную удобопревратность. Они превзошли свою тварную свободу, в том смысле, что преодолели разные возможности, в ней заключенные, оставив единственную – полное послушание Творцу. Они ее достойно осуществили и тем самым оказались выше, по ту сторону свободы. Однако, не взирая на это, ангелы-хранители падшего человечества остаются без своего личного человеческого подобия. Тем не менее, труд ангельский не является тщетен, как и любовь их. Они имеют плод его во всем человечестве спасенном, которое приемлет силу всего человечества, подобно тому, как добрые ангелы приняли всю полноту ангельского мира и собою возместили опустошение в небе, причиненное падением сатаны и ангелов его. Здесь раскрывается сила таинственных слов притчи: «возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у не имеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25,29; Лк. 19,26). «Ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13,12 – Мк. 4,25 – Лк. 8,18). Это говорится о последнем метафизическом отъятии и умножении, как в мире ангельском, так и человеческом. Но эта возможность отъятия и приумножения, осуществляемая творческим актом суда Божия, есть ручательство за то, что никакой труд ангельский, как и человеческий, не останется бесплоден, не может быть поглощен песками небытия, но приносит свой плод прямо или косвенно⁵⁵. Вся жатва

⁵⁵ Этот метафизический момент отъятия и приумножения, предуказанный в своей онтологической необходимости Словом Божиим, не является исчерпывающим всей эсхатологии. Последняя содержит и дальнейшие тайны (хотя

будет собрана в житницу Господню, и сгорит, низвергнется в небытие только то, что и принадлежит уже небытию. Ручательством этого служит божественная безошибочность и имманентная целесообразность исторического процесса, не взирая на те замешательства, осложнения и прямые разрушения, которые вносятся в него тварной свободой, дурно направленной. Но, конечно, самой благоприятной возможностью для твари является та, при которой все могут обрести личное спасение от огня и не лишиться своего таланта. Об этом именно непосредственно и печется ангел-хранитель в продолжение земной жизни человека. Однако начинается этот труд задолго прежде прихода в мире человека. Вернее сказать, что с самого сотворения мира и в нем человека начинается эта работа, и нельзя указать времени, когда ангела Божьего оставляла бы его любовная забота о своем человеческом подобии. Возникновение мира до человека уже есть приготовление места человеческой жизни. Сотворение Адама уже есть начало жизни всякого его потомка, а значит, в нем предусматривается задача и для всякого ангела-хранителя. Мы не ведаем, в чем состоит это частное дело каждого ангела-хранителя в мире. Однако можно уверенно указать один из образов этого содействия ангелов – молитва перед престолом Божьим. И ранее земного рождения, и во время нашей жизни, и после нашей смерти, и на Страшном Суде Христовом ангел-хранителе молится о нас пред Господом, есть верный друг наш. Присутствие ангелов Божьих на Страшном Суде, столь выразительно указанное Самим Господом (Мф. 16,27, 25, 31; 2 Фес. 1,7), не свидетельствует ли – о том, что св. ангелы, как служители Божьи в делании истории мира, как соучастники человеческих судеб, естественно призваны свидетельствовать о человеках, о том, в какой мере они приблизились к небесным своим первообразам? Не об этом ли говорит и слово Господа: «иже аще исповесть Мя пред человеки, и Сын Человеческий исповесть его пред ангелы Божии» (Лк. 12,8–9)? Ангелы явятся не только естественными и призванными свидетелями, но чрез них же совершится

бы указанного ап. Павлом «спасения как бы из огня», в котором совершится окончательное раскрытие неспешности труда ангелов и над грешниками).

и последнее разделение: «так будет при кончине века: изыдут ангелы и отделят злых из среды праведных» (Мф. 13,49)⁵⁶.

Раскрыть попечение о нас ангела-хранителя ранее нашего рождения препятствует наше неведение путей Божьих в судьбах человеческих. Мы знаем только, что самым своим рождением мы эмпирически даны и определены, будучи прикреплены к некоторой точке пространства и времени. Мы рождаемся от определенных родителей и в определенном месте получаем родину, мы принадлежим к определенному народу и исторической эпохе. Мы живем в определенной среде, космической, географической, исторической, социологической. Мы прослеживаем нити наших связей и корни своего происхождения, насколько хватает глаз. Биография каждого человека в этом смысле начинается до его рождения в мире в данной определенной точке пространства и времени, и время и место его рождения в мире, конечно, не случайны. Он онтологически принадлежит этому месту и времени, и изречение Гёте о том, что тот, кто жил для своего времени, жил для всех времен, содержит, конечно, самоочевидную истину (как и наоборот, суетливые сожаления о том, что мы не рождены в другие, лучшие времена, свидетельствует лишь о нечувствии себя самого). Все точки в пространстве и времени мира равноценны и равносильны. Эмпирически мы бесконечно мало постигаем эту внутреннюю необходимость своей биографии и генеалогии. Однако она явлена нам Словом Божьим в генеалогии Христа, как центральной линии истории. Мы должны во всяком случае постулировать эту необходимость. Она раскроется для нас воочию лишь тогда, когда история мира будет для нас явлена с начала до конца в своем плане и связи. Однако постулатом веры, вытекающим из нашей любви и почитания к ангелу-хранителю, является для нас: ведение о том, что он стоял у изголовья нашей колыбели, когда она оставалась еще пуста, что он принес в своих объятиях

⁵⁶ Св. Василий Вел. замечает по этому поводу: «по сему и апостол, зная, что ангелы приставлены к людям как бы детоводителями и воспитателями, призывает их во свидетели» (О Святом Духе, гл. 13).

нашу душу, приняв ее от Бога в час нашего рождения⁵⁷. Одним словом, он пребывает и бдит над нами еще до колыбели, без него, без его содействия и участия не совершилось бы наше рождение, и ему мы обязаны своим вступлением в этот мир⁵⁸. Конечно, он есть только исполнитель творческого веления Божьего, однако это исполнение уже в себе содержит и участие исполнителя.

Столь же неведома, – а вместе с тем столь же ведома для нас – любовь к нам ангела-хранителя за гранью этой жизни. Согласно учению Церкви, ангел-хранитель предстоит у смертного ложа и приемлет душу⁵⁹, он ее сопровождает по мытарствам и руководит ее жизнью в новом мире. Он становится зрим и доступен нам по разлучении с телом. Когда спадает телесная завеса, совершается «отверстие чувств», расширение опыта. Душа обретает себя в мире духовных, бесплотных существ и прежде всего узнает своего собственного ангела-хранителя. Это общение является одним из первых обогащений нашей духовной жизни, которые дает состояние телесной смерти. И это общение с ангелом-хранителем, если только возможность его не устранена тяжкими грехами, составляет школу, в которой возрастает и укрепляется для вечности, узнает себя самое через своего небесного Друга наша душа. Пребывание души за гробом и жизнь ее, которая, конечно, не может ни остановиться, ни прекратиться, вообще мало открыто Церковью. Однако и того, что открыто,

⁵⁷ Это не касается вопроса о происхождении человеческой души (гипотезы креационизма или традуционизма). Душа наша во всяком случае имеет в себе божественное начало, которое вселяется в человека (в этом и состоит его рождение). При этом вселении и имеет место посредствующее, служебное участие ангелов-хранителей.

⁵⁸ Поэтому злостные самоубийства, которые вообще, как бунт против жизни, являются хулой на Духа Святого животворящего, являются особо тяжким грехом против ангела-хранителя, отвержением его любви и попечения.

⁵⁹ В общей приточной форме это показано в притче о богатом и Лазаре: «умер нищий, и отнесен был ангелами на лоно Авраамово» (Лк. 16,22). Замечательно, что эта истина была ведома и языческому миру. У Платона читаем: «говорят, что умершего ведет демон (δαίμων) каждого, который дан ему при жизни, приводит его в некоторое место, откуда нужно собравшимся после научения отправиться в гадес». (Phaidon [«Федон»], 130).

достаточно, чтобы не сомневаться в продолжении любящей заботы о нас ангела-хранителя. Молитвы земной Церкви действительны для умерших, живущие на земле могут помогать усопшим. Мы обращаемся к Матери Божьей и ко всем святым с молением о помощи в час смерти, и по смерти, и на Страшном Суде. Этаже возможность помощи, конечно, не отнята и от ангела-хранителя, которого Церковь изображает не оставляющим нас и на грани смерти, и за ее порогом, и даже в воскресении, на Страшном Суде⁶⁰. И если его близость к нам за гранью этой жизни может быть явной, то не он ли является нашим воспитателем в вечной жизни, не он ли открывает нам не узанные, а только лишь предуведанные тайны мира и нашей собственной судьбы? Не освобождает ли он нас от того детского неведения, из которого мы должны выйти к полноте ведения, не восполняют ли его уроки той отрывочности и кратковременности нашей жизни, которая является причиной нашего неведения? Ибо он свободен от этой ограниченности, он всевременно живет с миром. И если земная жизнь есть только рождение для будущего века, не является ли он нежною матерью, которая блюдет нас, давая первые уроки возрастающему младенцу (как это иконографически изображается в образе ангела, в руки приемлющего нашу младенческую душу)? Не вся ли наша жизнь от времени нашего возникновения из небытия до рождения в жизнь будущего века полна общением с ангелом-хранителем, а через него и с ангельским миром? И прекратится ли эта блаженная связь любви и дружбы даже и за гранью этого мира под новым небом и на новой земле?

Но здесь изнемогает человеческое слово...

⁶⁰ «Егда иматъ ми судити Судия и Бог мой и осудити ми осужденного от совести, прежде оногo суда не забуди раба твоего, руководителю мой» (Кан. англ. хр., п. 7, тр. 2). «Егда поставятся престолы, и книги разгнуты, ветхий делами сядет, и судятся человецы, и ангелы предстанут, и земля восколеблется, и вся ужаснутся и вострепещут, тогда твое человеколюбие на мне покажи и избави мя от геенны, Христа умоляй» (п. 8, тр. 2). «Егда трубный страшный глас иматъ мя от земли воскресити на суде, близ мене стани тогда тих и радостен, надеждою спасения отъемя мой страх» (п. 8, слава).

Глава IV

Естество ангелов

Весь ангельский мир непосредственно обращен к человечеству ликом ангелов-хранителей. В них, ими и через них устлавливается сочеловечность и всего ангельского мира. Если даже разделение его на иерархии и отстраняет от прямого служения человеческому миру высшие чины, то все равно, вследствие духовного своего единения, как и единства общего дела, весь ангельский собор принимает участие в охранении нашего мира, есть соборный его хранитель. А так как на земле мир существенно человек, имеет средоточие в человеке, есть Человек, то и ангельское воинство, служащее этому миру, сочеловечно, должно быть понято по связи своей с человеком⁶¹. Однако эта связь в свою очередь может быть понята лишь в их собственной жизни. Св. ангелы есть тварная слава Божья, «вторые свет», тварное зеркало Божеских сил и совершенств. Непрестанное их славословие является действенным отражением в их собственном духе этого созерцания: Слава, зримая ими, Премудрость Божья в них и чрез них себя славит, они суть тварная слава несозданной Славы. Слава в славе порождает и славу Славы — славословие. Ангелы непрестанно погружаются в пучину божественной жизни и питаются ею. Она есть и их собственная жизнь по причастию, однако не по естеству. Схоластическое богословие на Западе тщится всегда разграничить, что принадлежит ангелам по естеству и что дано им по благодати. Но это различие (также как и в антропологии) не может быть выдержано до конца. Ибо ангелы уже по природе своей созданы, как «вторые свет»: подобно тому, как рыба живет в воде, птица в воздухе по природе своей, так и природе ангельской свойственно жить не собой, не в своей собственной природе, которой — в этом смысле, можно сказать, даже и нет, но Божественною жизнью. Конечно, против этого можно возразить ссылкой на сатану и падших ангелов, которые продолжают жизнь, отторгнувшись

⁶¹ В апокрифе *Ascensio Mosis* [«Вознесение Моисея»] мы встречаем характерное выражение: *ὁ ἀγγέλως τῆς ἀνθρωπότητος*, ангел человечности.

от Бога, следовательно, как бы в собственной природе. Однако их жизнь не есть собственная жизнь онтологически самозаконных существ, напротив, она остается паразитарною – около человека и его мира в качестве самозваного «князя мира сего» и его клеветов. Вне же этого паразитизма, когда «князь мира» сего изгнан будет вон, у бесов не останется никакой природы и собственной жизни, но лишь пустая ипостасная личина, лишенная самостоятельной природы, с одною ее жаждой (адский огонь, вторая смерть, озеро огненное, червь неусыпающий – все эти образы говорят о горении без сгорания, жажде без утоления).

Ангелам свойственна ипостась, и она есть в буквальном смысле $\psi\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$, или *substantia*, подставка или преемник жизни божественной, которая есть, конечно, для них сверхприродная, благодатная. Их природа состоит в том, чтобы жить благодати, как зеркала, вторые свету. Они могут быть названы богами по благодати, по приобщению божественной жизни, перее и непосредственное человека, и не о них ли говорит псалмопевец: «Бог ста в сонме богов, среди богов произнес суд»⁶² (пс. 81,1)? На это, может быть, укажут, что то же самое должно быть сказано и о человеке, который предназначен к обожению, облагодатствованию. Однако остается разница между ангелом и человеком в том, что человек имеет свой мир и свою природу, которая сохраняется и при облагодатствовании. Отсюда Халкидонский догмат о нераздельном, но и неслиянном соединении обоих естеств во Христе, божеского и человеческого. Человечность живет своей собственной жизнью и в своем собственном мире даже тогда, когда Бог будет всяческая во всех. Ангелы же не имеют в этом смысле своей собственной природы и своего мира. Потому естество их совершенно прозрачно для Бога, и теофании могут совершаться и как ангелофании. Поэтому ангельского естества и не мог принять Сын Божий, – как это подчеркивается в Посл. к Евр. 2,16, – воангеление Его означало бы лишь

⁶² Более явственно пс. 96,7 по русск. переводу (следов, по еврейскому тексту): «поклонитесь пред Ним все боги», и, напротив, у LXX I. в слав. пер.: «поклонятся Ему вси ангели Его» (также и Евр. 1,7).

приятие Им Своей же собственной природы и в этом смысле самоповторение. Поэтому апостол нарочито свидетельствует, что «не ангелов воспримлет (Христос), он воспримлет семя Авраамово» (Евр. 2,16). Поэтому для ангелов и природа, и жизнь их есть прямое принятие благодати, причастность к Божественной жизни.

Образ Божий в ангелах, о котором свидетельствуют св. отцы, осуществляется для них лишь в ипостасном бытии, личном самосознании. Оно соединяется, конечно, с возможностью самостоятельной жизни, свойственной духовным существам. Однако содержание этой жизни определяется не собственной природой ангельского мира, но прямо и непосредственно природой Божества. Посему, если и человеки в Слове Божиим и церковной письменности называются боги, то еще в более прямом и непосредственном смысле это приложимо к ангелам, которые суть лучи Божества, тварно ипостасированные. София, Премудрость Божия, тварно себя осуществила в ипостасных ликах, небесных иерархиях, ее ведающих, ею живущих. Это и есть сотворение ангельского мира. И уже в связи с этим творением и на основании его она вновь тварно себя осуществила в человеческом мире, полноте образа Божия, т. е. в единении ипостаси с ее собственной природой. Она целокупно и целомудрственно сделалась тварной природой человечности, многоипостасной, но единосущной. Нельзя говорить о единосущии ангелов или об ангельской природе в том смысле, как о человеческом единосущии, по образу триипостасной и единосущной и нераздельной Троицы.

Из отсутствия собственной природы у ангельского чина вытекает важное последствие относительно индивидуальности ангелов в сравнении с людьми. Человек, строго говоря, онтологически не имеет индивидуальности, поскольку это касается его природы. Он имеет ипостась, которая, однако, не есть индивидуальность в этом смысле, поскольку человеческий род единосущен, единоприроден. Каждый человек ипостасно существует для себя единственно и единолично, но и вместе с тем природно. Он есть один и тот же во всех ипостасях, единый Адам – Христос, в Своем человеческом естестве включающим всю полноту

человечности и в ней, в Телe Своем, содержащий все человеческие возможности. Каждый человек имеет полноту образа Божьего. А это означает не только то, что он, имея ипостась, может соборно сочетаться с другими ипостасями в многоединстве по образу триипостасного Бога, но и что он имеет в себе и полноту природы, как Бог обладает Премудростью Своею, Божественной Софией, Идеей, Миром Несотворенным. Человек софиен в природе своей, и это не дает места природному различию в человеке, полагающему начало индивидуализации через ограничение, по принципу *omnis individuatio est negatio* [«всякая индивидуализация есть отрицание»]. Конечно, в порядке исторического, временного возникновения каждый человек ограничен и, следовательно, индивидуален, прикрепляясь к какой-либо одной точке бытия. Он лишен того универсализма, софийной вселенскости, которая в нем таится и откроется в полноту времен. Это связано с состоянием омрачения и отяжеления всего греховного мира вследствие Адамова грехопадения. Однако каждый человек потенциально уже имеет в естестве своем все, есть это все, оно ему принадлежит от рождения. В силу этого человек есть родовое, единое, хотя и многоипостасное существо, происходящее путем рождения, т. е. самоповторения во множественных ипостасях. Новый творческий акт для сотворения каждого человека является излишним⁶³, ибо человек един в своем естестве. Ипостаси же суть модусы этого единого существа, различающиеся как разные центры самосознания единой сущности, однако и совершенно подобные между собою. Напротив, ангел, действительно, индивидуален не только ипостасным своим ликом, в силу этой ипостасности единственным и неповторяющимся, но и своим естеством, поскольку последнее есть единый луч Божественной Софии в тварно-ипостасном сознании, но не целая София в целокупности своей. Конечно, здесь не применимы понятия частичности и делимости, как они

⁶³ Заслуживает внимания, что в этом отношении человек приравнивается к представителям дочеловеческого животного мира. Бог одинаково говорит в пятый день созданным водным пресмыкающимся, рыбам и птицам: «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1,22), как и человеку (Быт. 1,28).

существуют в природном мире. София едина и неделима, однако она допускает множественность, многоцентризм в тварном откровении своем, динамическую (а не механическую) множественность. Каждый бытийный луч, выделяемый из ее единства, хотя и не перестает пребывать в нем, однако полагает основание индивидуальному, особливому бытию. Бытие каждого ангела и есть такой луч или радиус, исходящий из единого солнца. Он существует вместе с другими лучами, неотделим от них, и все они составляют «собор», полноту умного неба. Однако ангелы не могли произойти через простое размножение, т. е. самоповторение, как люди, но сотворены, по учению Церкви, одновременно, каждый особым творческим актом. Им присуща поэтому онтологическая индивидуальность бытия, каждый из них есть не только ипостасный образ бытия, но и некий его природный модус. Эта индивидуализация бытия была бы ущербностью их бытия, его ограниченностью (по принципу: *omnis individuatio est negatio* [«всякая индивидуализация есть отрицание»]), если бы это природное естество каждый ангел имел для себя и в себе. Однако этого не может существовать (кроме как для падших ангелов, своим самоутверждением извративших свое ангельское существо). Ангелы имеют свою природу не в себе, но в Боге, они живут причастностью божественной жизни, – или, как можно было бы выразиться, не своей, но чужой жизнью (если только жизнь Божества может быть названа чужой для какого бы то ни было творения). Погружаясь в пучину божественной жизни, они погубляют свою душу, теряют свою индивидуальность, как ограничение, приобщаясь к Божественной Плероме. Однако это возможно при условии, если эти индивидуальности ангелов и в своих тварных взаимоотношениях, как ипостасированные лучи Славы, также пребывают в единении между собою. Это единение, не будучи природным, может быть только ипостасным, т. е. соборностью, полным согласием во взаимной любви ангельских ипостасей. Оно так и именуется Церковью: ангельский собор и, в отличие от него, человеческий род.

Соборность ангельского мира основывается не на единосущности, как человеческая соборность, в которой лишь осуществляется

единосущное и многоипостасное человеческое естество, – она любовью преодолевает онтологическую индивидуализацию ангельского естества. Поэтому она и строится не на многообразии (многоипостасности) в единстве (как человеческая), а на единении множественности, сохраняющейся, но не поглощаемой им. Такое единение, в котором сохраняется различие, может быть только иерархическим, и мы знаем, что мир ангельский состоит из девятичинных иерархий. Учение о них, намечаемое уже, хотя и не вполне, в Посланиях апостола Павла (Рим. 8,38; Еф. 1,21; 3,10 и др.), воспринято Церковью из творения таинственного псевдо-Дионисия Ареопагита: «О небесных иерархиях». Согласно ему существует девять чинов ангельских, различающихся своей близостью к Богу и передающих от высших к низшим божественное просвещение и посвящение в божественные тайны: херувимы, серафимы, престолы, начала, господства, силы, власти, архангелы и ангелы. Ближайшее постижение иерархического строения ангельского мира недоступно человеку в нынешнем веке, но откроется в будущем «сынами воскресения», которые, по слову Господа, будут «равны ангелам» (Лк. 20,36). Однако общие основания этого иерархического строения могут быть постигаемы и ныне на основании всего учения об ангелах, открываемого Церковью. Это различие может, конечно, находить себе и субъективное основание в различной духовной мощности и пламенности ангелов, вообще в их тварной свободе, в силу которой и при прочих равных условиях могут иметь место различия в степени духовного достижения. Однако уместно ли это перенесение свойств человеческой свободы с ее дискурсивностью на ангельское естество, которое, после испытания в свободе, имевшего последствием падение злых духов, бесповоротно утвердилось в добре и достигло предельного совершенства, доступного всем вообще и каждому из ангелов в отдельности? Не естественнее ли, наоборот, принять, что каждым из святых ангелов осуществлена вся доступная ему полнота святости? А если так, то ошибочно становится искать основания для различия иерархий в субъективном моменте, в разной степени совершенства, достигаемой ангелами каждым

в своем чине. Вернее считать, что все ангелы субъективно равно святы, осуществляя каждому доступное совершенство. Поэтому основание иерархических различий следует видеть скорее в принципе объективно-онтологическом, именно в индивидуализации ангелов, в различии их софийных идей, в их действительном неподобии друг другу, неединосущии. Мир несотворенный. Божественная София, Божественное Все, Целомудрие и Целокупность, содержит в себе духовный организм идей, первообразов творения вообще и ангельского мира в частности. Эти идеи, в духовном своем сочленении образующие божественное единство, в тварном раскрытии являются иерархическим целым, космосом, в котором всякая творческая идея, семя бытия, имеет свое определенное место, необходимое и незаменимое для целого, в этом смысле равночестное и, однако, особенное, иерархически определенное. Иными словами, иерархия ангелов определяется не их субъективным состоянием или достижением (как человеческие иерархии, ибо между людьми нет онтологических различий), но изначальным их сотворением. В земном, видимом мире все образует собою единое существо, и это есть человек, микрокосм и макрокосм. Однако сохраняет силу все различие его частей: минералов от растений, растений от животных, животных от человека (конечно, и в пределах каждого из отделов мироздания). Существует в этом смысле космическая иерархия, определяющаяся близостью и отношением к тому, что составляет центр и смысл жизни мира, — к человеку. Отвлеченно теоретически можно сказать, что все в мире равно необходимо для этой высшей и единственной цели, для человека, все есть человек, и, однако, различие в человечности или очеловечении элементов космоса остается как основание для космических иерархий. Трудно, конечно, устанавливать такую параллель, однако приходится сказать, что иерархическое строение ангельского мира, подобно этому, коренится в различиях в мире духовном, в софийных идеях, которые в своем целом образуют Божественный космос, Небесную Человечность. Разумеется, мы не можем пойти дальше этого общего основания, никакие конкретные различия в ангельском мире для нас недоступны.

Разве только остается вспомнить то, что нам известно из откровения о различных служениях ангелов, – об ангелах стихий мира, огня, вод, ветров и т. п., об ангелах-хранителях разных лиц, народов, царств. Здесь уже намечаются возможности иерархических различий.

Следующий вопрос относительно иерархии ангелов таков: отражается ли в ее строении тройство лиц Св. Троицы? Иными словами, отдельные чины ангельские имеют ли на себе все равнообразно печать Св. Троицы, или же с преобладанием отдельных Ее ипостасей? Хотя и свидетельствуется в церковных песнопениях о сотворении их Св. Троицею⁶⁴ и о приятии ими трисолнечного света⁶⁵, однако это еще не говорит о безразличном отношении всех ангельских чинов к отдельным божественным ипостасям. Ангелы сотворены по образу Божию, который необходимо включает в себя и триипостасность Божества, насколько ее отражение вместиимо в творении. Печатается ли это отражение в каждой из ангельских ипостасей нераздельно (и как?), или же различные чины ангельские отражают в своем ипостасном бытии преимущественно одну из Божественных ипостасей, и полнота образа Божественного Троиединства печатается лишь во всем ангельском соборе в целом? На это нет прямого ответа в церковном учении. Однако учение о $9 = 3 \times 3$ чинах ангельских иерархий своим сугубым тричислением намекает именно на последнюю мысль. В таком случае следует различать тройственное строение собора ангелов, как предстоящих всей Св. Троице, но служащих преимущественно одной из Ее ипостасей. Божественная София есть жизнь и самооткровение не одной какой-либо (как иногда думают, Второй) Ипостаси,

⁶⁴ «Отец, иже над всеми Бог, силы небесных умов, безобразны и невестественны певцы, трисолнечные славы своя приведе, и единственное Слово и Дух» (Служба арх. и анг. гл. 6, ст. на Госп. Воз.). «Словом Твоим ипостасным, Господи, ангельское естество соделал еси, освятив же Божественным Духом, Троицу благословити научил еси, Боже, во веки» (Канон, п. 7, тр. 3). «Зерцала света богоначальна и трисолнечныя свещи сияние в себе приемлющия, поелику постижно, ангельские чины» (гл. I, п. I, тр. 1).

⁶⁵ «Зарями просвещаеми Троицы, иже верою вас поющия просветите архангели» (там же).

но всех трех божественных ипостасей. Подобно и ангельский мир, бесплотное творение в Божественной Софии, не определяется одною ипостасью Слова, им же вся быша, но и не может в отдельном единоипостасном духе вместить образ всея Св. Троицы. Последний поэтому раскрывается вполне не в отдельных ангелах, но во всем ангельском соборе. А при этом условии является неизбежным, что на отдельных ангелах (а может быть, и целых чинах) печатлеется особливо одна Божественная ипостась, а тем самым появляется различие ангелов, предстоящих Св. нераздельной Троице, но отмеченных образом лишь одной из Ее ипостасей. В чем это ипостасное запечатление, есть тайна ангельского мира, запредельная для человек, но она может быть нам приближена на основании того, что нам открыто о различии Божественных ипостасей. Поэтому в трижды тройственной иерархии ангельских чинов можно различать не только тройственность степеней по близости к Богу, но и тройственность образов их предстояния трем лицам Св. Троицы. Это и подтверждается явлением Бога Аврааму в виде трех ангелов (Быт. 18), в котором Церковь усматривает откровение Св. Троицы, причем, следовательно, каждый из трех ангелов представляет собою отдельную тройческую ипостась, ею запечатленную. Такое уразумение Церковью этого явления явственнее всего выражается в иконографии, именно изображение трех ангелов за трапезой у дуба Мамврийского стало у нас иконой Св. Троицы, праздника Пятидесятницы. Эта традиция, отсутствующая в западной иконографии, появляется в русской Церкви в конце XV века, со знаменитой иконой Св. Троицы преподобного Андрея Рублева, местной в храме Преев. Троицы Сергиевской лавры. (Она написана преподобным иконописцем по послушанию преп. Никону, ученику преп. Сергия, и возможно, что ученик здесь осуществлял завет самого таинника Преев. Троицы преп. Сергия.) Также и икона собора архангелов по принятому изводу содержит в качестве двух центральных изображений двоицу Михаила и Гавриила, как ангелов Второй и Третьей Ипостасей, держащих медальонное изображение Спаса Эммануила, но среди них (и несколько выше) помещается

еще третий, обычно безымянный архангел (иногда Рафаил), и впереди его находится указанное изображение Христа. Не соответствует ли этот архангел, для себя не находящий прямого истолкования, однако молча принятый в иконографической традиции, Первой Ипостаси? В таком случае икона получает смысл явной символики всего ангельского мира в троиственности его иерархий, соответствующих троичности Божества, причем три верховные ангела окружены всем несметным воинством небесным. И не следует ли привести в связь по содержанию эти обе иконы Св. Троицы – трех ангелов явления Аврааму и собора архангелов с тремя архангелами во главе? При этом два названные в «соборе» ангела, Михаил и Гавриил, могут быть найдены и в явлении Аврааму (что вполне естественно), третий же безымянный ангел есть тот, который в библейском рассказе особо выделяется и именуется «Господь» (Быт. 18,13, 14, 17,20, 22, 23) в отличие от двух «ангелов», приходящих к Лоту. Первый ангел явления Св. Троицы является первенствующим, оставаясь безымянным. Однако к миру ангельский собор обращен через Вторую и Третью Ипостась. Поэтому и ангелы их, Михаил и Гавриил, являются «первенствующей двойцей» ангельского чина для человеков⁶⁶, третий же первоангел самостоятельно остается как бы неведом.

Отчая ипостась, извечно открывающая Себя в Сыне и Духе Святом, есть Божественное Молчание, рождающее Слово, и Божественный Мрак, источающий Духа Святого. Вышние ангельские духи, «лики закрывающие», погружены в этот океан Божественной Тайны, в священном ужасе предстоят Престолу Отчому. Они образуют как бы божественное основание всего ангельского мира. Они суть пренебесные премирные и не-для-мирные духи. Они всецело обращены к Богу и являются посредниками откровения тайн Божьих ангельскому миру. Это – мир до его проявленного творения, в недрах Божиих, невысказанный и неосуществленный. Это – начало творения. Если,

⁶⁶ «Двойце первенствующая архангельскому ныне собранию, притекающий к покрову вашему от всяких бед спасайте» (Служба арханг. гл. 6, канон п. 4, тр. 2).

по мнению учителей Церкви, есть чины ангельские, которые не служат миру и человеку, ибо жизнь их всецело есть предстояние Богу, то это всего уместнее думать об ангелах Отчей ипостаси, о сих ипостасных движениях Отчей Воли, которая есть Благодать, об этих субстанциях любви, немотствующим в преизбыточности, изумеваящих о полноте, изнемогающих в блаженстве Любви Божией! Они – надмирны, но с миром и для мира, они – канун творческого дня, тьма, в которой загорается свет, ночь, в которой рождается творение, небытие ($\mu\acute{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$), в котором возникает всякое бытие⁶⁷. Это есть аналогия в ангельском мире первозданной «земле» нашего мира, в которой предсоздано и предсодержится уже все, хотя она является «невидима и пуста». Это апофатический аспект в ангельском мире, сопряженный с катафатическим бытием ангелов. Это «небо небес», небо самого неба, о котором говорится в молитве Соломоновой при освящении храма: «небо и небо небес не вмещают Тебя» (3 Цар. 8,27 – 2 Пар. 6,18). Это очи, выну взирающие на Господа, это круги крыл и очей в иконографии.

Умы суть ангелы, образующие сияние ипостаси Логоса. Они суть сама тварная ипостасная Идея мира. Они имеют в себе многоединство творческих идей, которые объемлет миро-зидательное Слово. В них предосуществляется идеация мира. Они идеальный образ мира, мир в идее, идеальное его содержание, все, которое «было» Словом («вся тем быша», Ин. 1,3). Здесь все существует в идеальном первообразе, в полноте, как тварный образ мира, его основа идейная и логическая. (Это и объемлется понятием Логоса, в котором содержится как идейное многообразие, содержание космоса, так и его необходимая закономерность, единство связи, логика вещей.) Мир земной смотрится в умное небо как первообраз свой, и оно в нем отражается как синева неба в глубине вод. Это – созерцаемая (теоретическая) истинность мира, мир в истине своей. Это – смысл

⁶⁷ Напомним здесь, что небытие мэональное не есть ничто ($\acute{\omicron}\nu\acute{\mu}\ \acute{\omicron}\nu$), из которого мир сотворен Божественным всемогуществом (о нем и говорится, что мир создан из ничего). Мэон есть уже творение, ничто, содержащее в себе всякое что, есть нечто.

земного мира, начертанный в небесах прежде его творения. Нет ничего подлинно сущего (а не призрачного, из тени небытия, из игры света и теней возникающего полубытия), чего бы не было в ангельском мире, в умах, многоочитых в созерцание и шестокрылатых во исполнение. Умные силы есть тварная София в небесном образе, как первообразе земного, София, как слово вещей, идеальное все. Это – звездное небо, окружающее землю и в созвездиях своих содержащее написанными ее судьбы, мириадами очей зрящее и прозирающее жизнь земли. Ангелы, служители слова, созерцали дела Его в сотворении мира, когда творческим Словом вызывались к бытию новые образы, получали осуществление идеи и формы «при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости» (Иов. 38,7, слав, т.: «егда сотворены быша звезды, восхвалиша мя гласом великим вси ангели мои»). Это – умные силы космоургического служения, в соответствии космоургическому характеру Второй Ипостаси. Они приникают к миру и проникают его, как идеальная его основа, идеи и формы. Их внутренняя иерархия есть иерархия мировых идей, идеальное строение мира, или, вернее, наоборот: мир в своем сложении носит образ иерархии ангелов Слова. Логос мира, как его идеальное содержание и внутренняя закономерность, в небесах начертан в этих иерархиях, и все подлинно сущее в мировом бытии имеет для себя соответствие в ангельском чине. Здесь еще раз надлежит вспомнить прозорливое учение Платона об идеях. Заблуждение платонизма, общее у него со всем языческим миром, состоит в том, что он не различает софийности бытия от самого Божества и мнит излагать учение о Боге, когда он учит в действительности о Божественной Софии⁶⁸, почему и впадает в политеизм (как это явственно сказалось в неоплатонизме, – с его попыткой философской реставрации язычества, с его магизмом против христианства). Платоновские идеи суть в действительности ангелы Слова, и прозорливость Платона, заставляющее признать его «христианином до Христа» (по свидетельству церковной пись-

⁶⁸ Софиологический, но не теологический смысл платоновского идеализма я указывал в «Свете Невечернем».

менности), в том, что он познал необходимость обоснования мира земного в небесном, становящегося в сущем, вещей в идеях. И этим он перевел на язык философии откровение язычества: *πάντα πλήρη θεῶν*, все полно богов. Язычество, в своем стихийном ясновидении, ведало небесную основу мироздания, но в слепоте своей иерархии ангельские приравнивало богам, точнее, богов, «сынов Божиих» (Иов 1,6, 2,1), – самому Богу. Христианский смысл и истина платонизма раскрывается только в ангелологии, как учении о небе и земле в их взаимоотношении. Платоновские идеи объедают собою все, это есть онтология мира. Но эти идеи существуют не как логические отвлеченности и схемы вещей, но как ипостасные сущности, ангелы Слова⁶⁹.

Блаженные духи-души образуют иерархию Третьей Ипостаси, Духа Животворящего, сотворяющего все в «душу живую»⁷⁰, Жизни Подателя, вся исполняющего и совершающего, Утешителя, вся утешающего облечением Красотою. «Господь воцарися, в лепоту облечеса», воцарение Господа есть облечение в лепоту, красоту, действием Св. Духа. Сила реальности, дающая бытие идеальному образу, да будет (*fiat*), как единое сказуемое ко всем подлежащим в шести днях творения, красота, как живое явление истины, есть область Духа Святого. К этой области и принадлежат ангелы Духа Святого, блаженные духи-души⁷¹.

⁶⁹ В теософских (и антропософских) учениях иерархиям отводится значительное место, и нельзя отрицать известной ценности этих прозрений. Однако они обесцениваются тем общим контекстом, в который они поставляются, точнее сказать, теософским богословием, в котором и нет Бога-Творца, а есть эволюционирующий мир духовных сущностей. Отсюда получается плюралистический пантеизм, мир как система эволюционирующих иерархий, особый политеизм, соединяющийся с атеизмом, род религии ангелов без Бога. Это как раз то, от чего, по-видимому, остерегал ап. Павел в довольно темном тексте Послания к Колоссянам, 2,18: «никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением (*λατρεία*) ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом».

⁷⁰ Выражение это применяется в Библии одинаково ко всему живому: о пресмыкающихся 5-го дня говорится: «душу живую» (Быт. 1,20), о животных 6-го дня: «душу живую по роду ея» (1,24) и о человеке: «и стал человек душою живою» (2,7).

⁷¹ Обозначая таким именем ангелов Третьей Ипостаси, мы не хотим умалить их духовности по сравнению с чистыми духами и умами, ангелами Первой

Им присуще особое ведение реальности и служение жизни как таковой. Все в мире имеет не только внутреннее свое слово, идеальный смысл, идею, но и бытие, таинственное и нераздельно сращенное со словом-смыслом. Это сращение и есть реальность, сила жизни, да будет. Но это сращение содержит в себе не только внутреннее слово, как истину и смысл вещи, ее идею, но и ее бытийный, осязаемый (в этом смысле можно сказать – чувственный) образ, форму, эту идею облакающую. Это осуществление идеи, при котором она становится совершенно прозрачной в бытии, есть высочайшее художественное произведение, совершенный образ, адекватный идее. Эта адекватная идее прозрачность образа есть Красота. Истина является в Красоте, и Красота являет Истину, как жизненная сила Истины. Ангелы Духа Св. суть служители Красоты, она живет в них прежде своего явления на земле. Мир облечен красотой. Красота в природе питает душу своим созерцанием и исполняет ее удивлением даже для тех, кто не хотят видеть неба и ключ к космосу ищут в человеке. Человек, – говорят они, – знает и любит красоту, ибо творит ее по своему образу и подобию. Пусть так, но откуда же эта красота мира в великом и малом, повсюду, куда только проникает человеческий взор, в астрономических мирах и в микроскопически малых существах, в первобытной чаще лесов и в глубине океана, в мире растительном и животном? Откуда, для кого и зачем эта красота неисчислимых цветов полевых, которые прекраснее, чем одевался царь Соломон, и, однако, никем не ведомы и незнаемы, никем и ничем, так сказать, неочеловечены? Нет слов и не хватит никакого воображения для того, чтобы исчерпать этот бездонный океан красоты, которою облечен мир Божий. Она человечна, однако не в том смысле, чтобы она была создана человеком или бы составляла лишь его субъективное восприятие, но она воспримается человеком как микрокосмом, в себе содержащим нити всего макрокосма. И те, которые постигли объективность и, так сказать,

и Второй ипостаси, но хотим обозначить их свойство, печатаемое на них Третьей Ипостасью. Оно отличается и от закрытости первых и от умной силы вторых.

самозаконность красоты в природе, оказываются вынуждены признать особую эстетическую силу, разлитую в природе (Геккель), не замечая того противоречия, в которое впадают, одновременно истолковывая природу как механизм материальных или силовых атомов и в то же время приписывая ей идеальную и совершенно духовную способность творчества красоты. Но «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (пс. 18,2), и «невидимая Божия, вечная сила Его и Божество от создания мира чрез рассматривание творений видимы суть» (Рим. 1,20). Красота мира есть победное (и для многих душ наиболее, даже единственно неотразимое) свидетельство о Боге, Создателе мира. Бог есть Красота, ибо Он есть Истина и Жизнь, Слово и Дух Животворящий. Красота мира есть красота умного неба, которая светится в нем, как синева неба отражается в глубине вод. Мир облекается красотой, в ней умное небо к нему приникает, и красота природы есть отражение этого неба. Вся красота мира предсуществует в ангельском мире в духах-душах Третьей Ипостаси. Как исполнители Ее веления, как хранители твари, они ее красотой и облачают. Красота мира приносится ангелами твари, которые над нею совершают свой труд и, любя ее, облачают красотой. Цветы цветут не силою ли ангельской, по воле Божьей в них вложенной? Все формы красоты, от низших животных до человеческого тела, облачаются красотой не от их ли хранителей? Мы молимся: «ангела мирна, верна, наставника, хранителя душ и телес наших у Господа просим». Это говорится не только о сохранении тела от внешних бед и болезней, но и вообще о сохранении тела, во всем совершенстве его форм, которое мы себе еще только отдаленно представляем. Вся красота мира есть нечто иное, как просвет в небо, прозрачность для нас ангельского мира. Мы невольно говорим об «ангельском образе, ангельской красоте, ангельском пении» и т. д., — это гений языка свидетельствует о некоем нашем ясновидении ангельского мира. Мысль, что красота мира есть дело охраняющих его ангелов, не должна быть извращаема в том смысле, будто самому миру и человеку не присуца, чужда красота, что она есть только свет, бросаемый

из другого мира. Напротив, в той же мере, как самому миру принадлежит смысл и реальность, ему принадлежит и красота. Можно сказать даже больше: красота есть его единственная, подлинная реальность, безобразие же или безобразие есть по-лутье или небытие, их светотени. Но эта реальность имеет основу и первообраз в небесах, в ангельском мире. Лазурь вод и воздуха не перестает быть реальной оттого, что она есть и отражение неба, существует не одна, не сама по себе, но вместе и на основании неба. И в реальной красоте земного мира отражается идеальная красота чина ангельского, охраняющего его по Божьему повелению в его «добро зело».

Сказанное дает возможность пояснить общую мысль о софийности красоты в мире⁷². Красота софийна, она есть наглядное, осязательное откровение Божественной Софии, как предвечной основы мира. Однако такая мысль без дальнейших пояснений таит в себе возможность уклона в пантеистическое миробожие (вплоть до нового гилозоизма типа Геккеля). Красота нераздельно связана с плотью мира, которую она собою облекает. Поэтому непосредственное сближение Бога как чистого абсолютного духа с земным миром наталкивается на философские и еще более на религиозные затруднения. Ибо творение совершенно прозрачно для Творца, но Творец в Себе остается трансцендентен в творении, хотя ему и открывается, постольку становясь имманентен. Но эта имманентность миру осуществляется не непосредственно, но через посредство, хотя и тварного, однако духовного бытия, в божественной природе имеющего опору. Мир софийен на основе Божественной Софии, однако через Софию тварную, ипостасированную в ангельском мире. Поэтому красота мира софийна действием ангелов, она есть осязаемое присутствие и действие ангелов в мире. Наше сердце раскрывается силою красоты, и дух возносится в высь, к ангельскому миру. Мир есть художественное произведение, вышедшее из рук Великого Мастера, и им является Творец. Однако совершители Его творческого замысла суть св. ангелы, служители

⁷² Ср. «Свет Невечерний», глава о софийности мира.

Бога в мире. И посему можно сказать, что если мир есть произведение искусства, то это есть искусство ангелов, непосредственных служителей Красоты, ангелов Св. Духа.

Существует ли в ангельском мире различие, соответствующее началам мужскому и женскому в человеке и обуславливающее полноту в нем образа Божия («по образу Божию сотворил его, – мужчину и женщину сотворил их», Быт. 1,27)? Само собою разумеется, что примышлять ангельскому миру различия пола, связанные с брачными отношениями, нечестиво и нелепо, поскольку эти различия связаны с телесным бытием человека, к тому же в падшем греховном состоянии, и с образом размножения человеческого рода, установленным Богом при его сотворении (Быт. 1,28). Ангелы, в отличие от человека, сотворены единовременным творческим актом. Будучи собором, но не родом, они не знают размножения и не имеют тела, следов., пол, как телесное различие, здесь совершенно отпадает. Однако различие мужского и женского начала есть не только телесное, но и духовное. Оно коренится в различном образе духа, некоем его «личном свойстве», которое определяется в первом случае началом логическим, приматом разума, мысли над чувством красоты и над сердечной деятельностью, во втором же, наоборот, приматом эстетического чувства и сердца над умом. Примат Истины и примат Красоты, равно подчиняющиеся примату Добра, составляют основу различия между мужским и женским началом в человеческом духе. Оба начала присутствуют в нем нераздельно, однако с определяющим преобладанием одного из них, и оба они являются взаимно восполняющими одно другое. Полнота образа Божия в мужеженском или женомужеском духе человека имеет основание в Божественном Троиединстве, где образ Истины, Логос, есть личное определение Второй Ипостаси, а образ Красоты, вдохновения, присуц Третьей Ипостаси, причем обе Они равно имеют одно «начало» от благого Отца, источника Добра («никто же благ, токмо един Бог»). Соответственно этому в вочеловечении Слово, Сын Божий, принял естество мужское, Дух же Святой для вселения Своего избрал Пречистую Деву Марию, естество женское, и полнота

человеческого образа в небесах есть Иисус-Мария. Также и образ человеческий возводится апостолом (Еф. 5,32) к первообразу «Христа и Церкви», которая возглавляется Девой Марией, Невестой Невестой Божественного Жениха. Таким образом, двуединством мужеженского начала в человеческом духе печатается полнота в нем образа Божия. Однако в человеке это двуединство существует лишь как двойство, делающее каждую человеческую особь не самодовлеющей, но ищущей своего восполнения, не только своего другого, или друга, но и как бы своей собственной половины. Поэтому пол есть духовная неполнота, половинчатость. В жизни благодатной эта половинчатость восполняется и преодолевается единением со Христом, при котором нет ни мужского пола, ни женского (Гал. 3,28), и приятием дара Духа Св. Всякая душа, без различия человеческого пола, относится ко Христу как Церковь, Невеста Христова к Божественному Жениху⁷³. И всякая душа в Церкви осеняется Духом Св., вдохновляется Им, имеет в Нем Утешителя. Этим благодатно погашается природная неполнота человеческого существа. Однако, оставаясь в своей собственной человеческой сфере, человек в духовном естестве своем ищет восполнения, по слову Господа о нем: «не добро есть быти человеку единому, сотворим ему помощника, подобного ему» (Быт. 2,18). Полнота образа Божия, Св. Троицы в человеке не может осуществиться в отдельной человеческой личности, как единоипостасной, но лишь во всечеловеческом роде, соединенном в Церкви. Эта полнота не вмещается в мужское или женское существо в их раздробленности, но предполагает их воссоединение. Таким воссоединением является в земной жизни человека установление брака «во образ Христа и Церкви», имеющего назначением в жизни телесной размножение человеческого рода, а в жизни духовной преодоление раздробленности человеческого духа в мужеженском единстве (в чем и заключается «смысл любви», духовно-сизигического единения, прозорливо указанный Вл. Соловьевым). Может ли это духовное различие мужского

⁷³ См. об этом «Купина Неопалимая».

и женского по аналогии с человеческим естеством быть перенесено и в мир ангельский? Эта аналогия имеет для себя основание в той общей со-человечности ангелов, о которой речь уже была и еще будет. По учению Церкви ангелы-хранители свойственны человеческому существу, мужскому и женскому, без различия. Имеет ли это человеческое различие для себя какое-либо соответствие в ангельском естестве или же нет? Если ангелы-хранители соотносительны вообще индивидуальному началу в человеке, понимаемому в самом широком смысле (почему и могут существовать не только единоличные, но и соборные ангелы-покровители отдельных народов и царств, местностей и градов, церквей и общин и т. д.), то исключается ли из этой индивидуальной окачественности различие начала мужского и женского в человеке? А если не исключается, то с необходимостью возникает новый вопрос о том, как именно может выразиться это соответствие в собственном ангельском естестве, поскольку вообще соотношение ангела-хранителя и вверенного ему человека основываются на некоем онтологическом родстве? С другой стороны, этот же вопрос прямо поставлен в Евангелии, в словах самого Господа, которого саддукеи искушали вопросом о том, кому будет принадлежать в воскресении жена, принадлежавшая семи братьям. Рассказ этот имеется у всех трех синоптиков. Начнем с Евангелия от Луки (20,34–36): «Господь сказал им в ответ: чада века сего женятся и посягают. А сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни посягают, и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения»⁷⁴. Это свидетельство о некоем равенстве сынов воскресения ангелам прилагается, конечно, прежде всего, в отношении к брачной жизни, о чем, собственно и был предложен вопрос, а не к невозможности для них умереть, о чем не было прямого вопроса. Последнее находится, очевидно, в связи с первым,

⁷⁴ Словами «суть сыны Божии», понятыми при свете сопоставления с Иов. 1,6; 2,1, где «сынами Божиими» именуются ангелы, предстающие пред лице Божие, даже усиливаются предыдущие слова: «они равны ангелам», ибо еще раз подтверждают равноангельность человека.

как некоторое его соответствие. У Мф. 22,23–30 сказано: «прельщаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, в воскресении бо не женятся, не посягают, но суть яко ангели на небесех» (25). Таким образом, выражение св. Луки: «равны ангелам» здесь заменяется равнозначным по смыслу: «суть яко ангели на небесех». Итак, прежде всего, что же сказано и чего не сказано в словах Господа? Здесь отвергается для будущего века состояние земного брака, которому придается лишь временное значение для земной жизни. Брак имеет непосредственной земной мыслью рождение детей, а это, в свою очередь, связано и с умиранием, сменой поколений, в которой только и существует в своем единстве человеческий род. Этот (плотский) способ размножения человека является связан с состоянием грехопадения и оплотнения человека, с ним же связана и смерть (о том, как совершалось бы рождение человека безгрешного и потому бессмертного, мы не знаем). В воскресении не будет места одинаково ни рождения, ни смерти. Все имеющие родиться, чтобы затем пройти врата смерти, уже рождены и воскрешены. Они образуют целостный, не разрываемый смертью и сменой поколений человеческий род, обладающий уже бессмертием. И в этом он подобится ангелам, которые, будучи сотворены единым актом, всегда существуют как «ангельский собор», в себя включающий совокупность всех ангелов (кроме падших). Вместе с прекращением размножения и устранением смерти теряет свое значение и брак, поскольку он связан с размножением. А изменение нашего тела из плотского в «душевное» или «духовное» (1 Кор. 15,44) ведет к угашению плотской похоти, того «влечения к мужу» (Быт. 3,16) жены и обратного влечения мужа к жене, которые явились последствием грехопадения и облечения в кожаные ризы: в будущем веке «не женятся» и «не посягают», половая жизнь умирает вместе со смертью. Отпадает человеческий пол в его телесности, как плотская неволя, «посягание», и в этом новая черта равноангельского бытия, ибо ангелы, как бесплотные существа, конечно, свободны от пола, поскольку он связан с телом. В словах Спасителя: «не женятся и не посягают» содержится еще и другая мысль – о свободе

не только от телесного пленения пола, но и от душевно-духовного, от жажды любви ради духовного своего восполнения, которого ищет раздробленное несамодовлеющее существо (как разрезанные половины некогда обоюдодополого целостного существа, по мифу Платона в Пире). В погашении этой раздробленности и состоит «смысл любви» в земном состоянии человека. Человек в будущем веке становится самодовлеющим, полным существом, не утеревшим присущую ему способность любви, но в ней удовлетворенным и в этом новая черта равноангельности его состояния.

Однако равенство в смысле уподобления не означает отождествления, и если о человеке говорится как о «равном ангелам» или «как ангель», это никоим образом не означает, что он сам становится ангелом, переставая быть человеком, теряя свое человеческое естество. И, конечно, неправильно заходить так далеко при экзегезе этого текста. А это делается, когда на основании слов Спасителя утверждают то, что в них не сказано и даже молчаливо отвергается, именно будто бы в будущем веке вовсе прекращается различие мужского и женского начала в человеке. Последний изначально, ранее грехопадения, сотворен Богом как мужчина и женщина, следовательно, оба они предназначены к бессмертию. И эта изначальность сотворения человека как мужчины и женщины нарочито указана как бы и от Своего имени Господом Иисусом. Он сказал в ответ искушавшим Его по вопросу о разводе фарисеям (Мф. 19,4): «не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их?» (Быт. 1,27). Если мужское и женское в человеке, как начала духовные, имеют свое высшее основание в личных свойствах Второй и Третьей Ипостаси, им соотносительны, то они не могут подлежать уничтожению в воскресении, ибо не только с плотскою, греховною жизнью теперешнего дебелиого тела и его вожделением они связаны. Напротив, они подлежат полнейшему раскрытию, просветлению, увековечению. Ибо и Господь Иисус Христос, сидящий одесную Отца, и Его Пречистая Мать Приснодева Мария, одесную Его сидящая в небесах, сохраняют Свое человечество, которое свойственно Им в образе

мужеского и женского естества. Именно Девство, как неотъемлемое онтологическое качество, или Приснодевство, освобождает начала мужское и женское от пола, который, как влечение к другому полу и зависимость от него, содержит в себе начало пленения и ограничения. Девство же есть свобода от пола, однако при сохранении мужеского и женского естества. Невозможно допустить, чтобы сыны воскресения явились в своей новой бессмертной жизни обезличенными, перестав быть самими собою, ибо воскресение есть восстановление и увековечение именно изначального состояния человека, однако освобожденного от искажения греха и ущербности существования во плоти. Но мужеское и женское начало не исчерпывается телесным, половым различием, нет, оно распространяется и на духовное существо человека и его собою качествует. Не напрасно Церковь увековечивает память мужских и женских святых в их собственном образе, не лишая их того человеческого различия, какое имели они в земной жизни, так же как и Адам и Ева изводятся Господом из ада в их собственном, мужском и женском, естестве. Итак, состояние воскресения нельзя рассматривать как совершенное упразднение мужского и женского начала с заменой его некоторым средним, бескачественным состоянием, которое равносильно было бы обеднению и упрощению человеческого естества⁷⁵.

И если человек воскреснет в теле, притом же каждый в своем собственном телесном образе, то необходимо отсюда заключить, что и различие мужского и женского естества в человеке, существовавшее уже в райском состоянии до грехопадения, сохраняется и увековечивается в теле воскресения. Конечно, оно освобождается от того, что связано с жизнью телесного пола (как на это и указывают некоторые отцы, напр., св. Григорий Нисский). Но человек существует и духовно и телесно в двух образах. Также и Предвечное Человечество в Боге, Премудрость

⁷⁵ Некоторые мистические мыслители упраздняют мужской и женский пол чрез слияние их в каждом существе, как мужеженском. Они не учитывают при этом значения боговоплощения и богоматеринства, присутствия в небесах Человека в образе Иисуса и Марии.

Божия, есть самооткровение Отца не только в Сыне, Небесном Человеке, Новом Адаме, но и в почивающем на Нем и с Ним нераздельном Духе Св., сходящем на Деву Марию. Это двуединство в человеке и выражается в двойстве его существа, которое сопрягается во единство. В земной жизни это сопряжение связано с жизнью пола и деторождением, «сыны века сего женятся и посягают», и этот образ единения установлен Богом и освящается в таинстве брака. Но если в будущем веке человек освобождается от пола и излишним становится размножение, то останется ли что-либо из взаимоотношений мужского и женского естества? К чему именно относится искусительный вопрос саддукеев: «которого из семи она будет женой, ибо все имели ее?» (Мф. 22,28). «Иметь» ее телесно никто не будет, ибо в будущем веке отпадает самая возможность и потребность такого обладания. Но остается ли, за исключением этого обладания, какая-либо возможность взаимоотношений мужского и женского начала в человечестве? Без сомнения, остается, и эта возможность есть любовь, связующая и взаимновосполняющая по образу Христа и Церкви мужское и женское естество. Человечество в своем многоединстве и еднотелности и ныне не представляет собой стада, состоящего из безразличных взаимно особей, но семью или род, члены которого связаны между собою многообразными видами конкретной любви-дружбы (т. е. жизни в другом и другим) со всей гаммой оттенков начала мужского и женского (не только мать и жена, но и отец и мать, сын и дочь, брат и сестра). Таким образом, и теперь мужское и женское начало содержит основание для многообразного единения человечества в любви-дружбе, помимо половой любви и брака. Но и брак имеет в себе разные возможности отношений, именно не только мужа и жены, рождающих детей и входящих чрез это в жизнь рода, а и дружбы и чисто личной любви. Жизнь «в плоть едину» есть, хотя и священно-природный, в раю установленный (Быт. 2,23–24, ср. Мф. 19,5–6), однако весьма еще ветхозаветный закон, который имеет силы в жизни будущего века. Зато вступает здесь в силу полнота личной любви, как взаимовосполнения или в собственном смысле дружбы, составляющей

«смысла любви». Эта дружба, притом в различных образах, – как мужеженской, так и в пределах одного и того же начала возникающей любви, – ведома уже этому веку, но она во всей силе становится достоянием будущего, в силу освобождения от пола, преодоления плененности им. Нельзя допустить, чтоб в той жизни могло быть утрачено какое-либо из уже существовавших в этой жизни отношений любви между людьми, все достойное увековечения явится во всей своей силе. Но явятся новые и бесконечно развивающиеся возможности любви и дружбы, ибо лишь в веке воскресения род человеческий будет существовать во всем своем целом, а не в сменяющих друг друга поколениях, весь род человеческий станет одной семьей и содружеством – в Боге. «Спасенные народы будут ходить (в новом Иерусалиме) во свете Агнца, и цари земли принесут в него славу и честь свою... И принесут в него славу и честь народов» (Откр. 21,24, 26). И каждым человеком будет сохранено то, что составляет славу и честь его жизни, его любовь, и – приумножено. Однако именно на такое освобождение от уз ограниченности земной плотской любви указывает в своем ответе саддукеям Спаситель. По смыслу их вопроса, трудность положения заключается, во-первых, в том, кто из семи братьев будет иметь жену плотски, «ибо все имели ее» (на это дается отрицательный ответ: «не женятся и не посягают»), а во-вторых, и в том, кто же будет иметь ее в любви-дружбе? Последний вопрос, хотя прямо и не высказан совопросниками, но подразумевается, ибо он отвечает в словах Спасителя, который не просто дает отрицательное разъяснение относительно телесного обладания⁷⁶, но еще прибавляет: «заблуждаетесь, не зная Писания, ни силы Божией» (Мф. 22,29 – Мк. 12,19). Проявление же этой силы Божией, открываемой в Писаниях, состоит в том, что сыны воскресения в будущем веке «пребывают как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22,30 – Мк. 12,25), «равны ангелам» (Лк. 20,36). Что же здесь разумеется о «пребыва-

⁷⁶ Эта сторона ответа более кратко выражена в изложении у Мф. 22,30 и Мк. 12,25 и пространнее, чрез противопоставление, у Лк. 20,34–35: «чада века сего женятся и посягают (выходят замуж), а сподобившиеся достигнуть века того и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят».

нии ангелов» на небесах и равноангельском состоянии человек? Если этого нельзя понимать в смысле общего упразднения различия между человеческой и ангельской природой, то следует разуметь эти слова применительно к той именно черте, которая намечается поставленным вопросом. Речь идет об отношениях взаимности и обладания между мужчиной и женщиной и шире — вообще о любви (о «смысле любви»): природа отношений любви человеческой, после совлечения с нее кожаных одежд пола, определяется в соответствии любви ангельской и ей уподобляется (поэтому и приравнивание относится не вообще к природе ангельской и человеческой, которые остаются различны, но к любви). Какое же содержание можно вскрыть в этом ответе?

Ангельский собор соединяется в многоипостасное множество, по образу Св. Троицы, не через единство своей природы, которое отсутствует за отсутствием и самой этой природы, но исключительно через любовь, прежде всего к Богу, а затем и взаимную любовь друг к другу. Ангельский собор соединяется в расплавленности личной взаимной любви, в которой ангельская ипостась как бы умирает для себя, чтобы воскреснуть и жить в соборе, в многоедином, соборном, всеангельском я. Этот собор всеангельской любви станет образом и всечеловеческой любви после того, как все человечество перестанет быть абстрактным умопостижимым понятием, но будет непосредственной действительностью, когда люди перестанут рождаться и умирать, «будучи сынами воскресения» (Лк. 20,36). Это есть образ церковного единения, в котором соединяется «ангельский собор» и «человеческий род», составлявшие единую Церковь («единую церковь совершивша ангелом и человеком»)⁷⁷. Но эта вселенскость любви, которая остается, однако, во всяком случае, личной, конкретной, предполагает не стадность, но индивидуальность личных отношений, из которых сплетается, как в нервной системе, общее чувствилище любви. Эта же личная любовь основана на особых избраниях и притяжениях, *Wahlverwandtschaften* («проявлениях избирательного сродства»), имеющих основание в индивидуальных свойствах.

⁷⁷ Канон арханг. гл. 8, п. 9, тр. 1.

Для полного уразумения этой мысли надо во всей силе их воспринять таинственные слова Господа: «пребывают как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22,30), не только в отрицательном смысле, в отношении и к плотскому полу и вытекающим из него брачным отношениям, но и в положительном, как указание взаимной любви ангелов, связующей их в единый собор. В полноте этой – тайна будущего века. Однако Господь в Своем ответе касается и ее, притом ссылаясь на Писания, и тем свидетельствует, что ныне она не совсем скрыта для уразумения. Собор ангелов, имеющий за основание любовь к Богу и жизнь в Боге, скрепляется их взаимной личной любовью, которая питается взаимным любовным созерцанием индивидуальностей, личных свойств каждого ангела. В соборности ангельского мира, в любви ангельской, живет тварная София в ангельской многоипостасности ее лучей, в полноту сливаемых любовью. Мир небесный создается любовью, есть гимн любви и ее пламя. В многообразии этой любви не остается незамеченным и невозлюбленным никакое онтологическое свойство, никакой луч плеромы ангельского мира, – все зрит и любит всевидящая любовь. Разумеется, для нас ныне является запредельной эта конкретная полнота и, если можно так выразиться, исчерпывающая многомотивность и многообразие этой любви, от нее у нас остается лишь пустая, ибо абстрактная, схема.

Если ангельский мир характеризуется тройственным образом по образу трех божественных Ипостасей, то этим различием полагается и особый образ его взаимной любви. Различение ангелов Второй и Третьей Ипостаси соответствует тому различению мужского и женского начала в двух, какое мы знаем в нашем человеческом естестве. Не содержится ли в этом различии и основания для особого взаимного притяжения взаимовосполняющей любви, сизигического общения между ангельскими ликами Второй и Третьей Ипостаси вообще, как индивидуальными носителями тождественной софийной идеи, однако проявленной различным образом как Ум и Чувство, Истина и Красота? Не раскрывается ли софийность творения вообще в некотором изначальном сизигическом двойстве, которое, соединяясь в кольцах личной любви, образует из них золотую цепь мироздания?

На эту мысль наводит прямая аналогия с человеческим миром, которая не только не может быть совсем отброшена, но должна получить применение в тех, по крайней мере, случаях, когда между ангелами и людьми установлено и положительное соотношение, как это имеет место в рассматриваемых словах Господа. Его спрашивают, чьею из семи мужей женою будет данная женщина. Он отвечает, что – ничьею, ибо в будущем веке вовсе не женятся, а следовательно, носитель мужского начала не является мужчиной в половом смысле, как и обладательница женского начала не является женою и женщиной в том же самом смысле. Они перестают быть друг для друга самцом и самкой, так что совершенно умирает животное начало пола в человеке. Однако этим отнюдь не сказано, что и вообще муж и жена перестают быть самими собою, а переходят в некоторое среднее и якобы в этом смысле «равноангельское» состояние. Как не сказано этого, так и нигде не сказано, – здесь же всего менее, – чтобы образ ангельского бытия определялся этим средним безразличием, духовной неокачественностью. Полом отнюдь не исчерпывается, если только не затемняется и не искажается, мужское и женское начало в духе. Мужчина и женщина, изначально созданные таковыми, остаются сами собою навечно, хотя и освобождаются от кожаных риз своих. Их духовное соотношение, кольца их любви, освобождаются только теперь, и именно в этом освобождении, а не в переходе в бескачественность среднего состояния выражается равноангельность их⁷⁸, причем духовная любовь не имеет тех границ, которые свойственны телесному обладанию. Поэтому скрытый ответ Господа на вопрос, кому именно будет принадлежать жена семи мужей в будущем веке, можно понять так: тому из них, кто ей близок в духе, кто находится в духовной с ней сизигии (если таковая имеется), а следовательно, может быть, и всем, поскольку духовная любовь не исключительна, но многочастна и многообразна. И в пояснение этого духовного общения (которое можно

⁷⁸ Монашествующие, приемлющие ангельский образ и отвергающиеся пола, однако сохраняют свое мужское и женское естество, которые никогда не отождествляются Церковью. Напр., остается в силе та граница, которая отделяет женщину от служения священства.

назвать и духовной брачностью) Господь указывает на строение ангельского мира, который есть первообраз человеческого. Человеческое бытие возвращается к норме, к первообразу ангельскому. Но в этом первообразе имеется не только различение образов обладания своим идеальным содержанием, в соответствии началам мужскому и женскому в человеке, в ангелах Второй и Третьей Ипостасей, а и образ Первой Ипостаси, отцовства вышекачественного, но качествуемого в образах Второй и Третьей Ипостасей. Это находит аналогию и в человеческой любви, имеющей основание в отцовстве и материнстве, вообще родительстве, и в сыновстве и дочеринстве, вообще рожденности. И как жизнь ангелов Второй и Третьей Ипостаси в ангелах Первой Ипостаси находит свое начало и источник непрестанно текущего света, так и цель человеческой жизни, состоящая из колец любви взаимовосполняющей, восходит вверх к сему началу во всеобщем сыновстве и отцовстве, именуемом по образу небесного Отца (Еф. 3,15).

В связи с предыдущим возникает еще вопрос: существует ли особое духовное соотношение между человеческим существом мужским или женским с его ангелом-хранителем? На основании общей аналогии между «небом и землею» и личным характером ангельского служения, мы должны заключить, что такое положительное соотношение существует, и поэтому для каждой половины человеческого рода предназначаются соответствующего образа ангелы. Мысль эта получает особую убедительность, если мы вспомним, что бытие ангела-хранителя предшествует человеческому рождению и что он его в указанном смысле уготовляет. Ближайшее раскрытие этого соотношения остается для нас недоступно, и можем высказать здесь только личные домыслы. На первый взгляд может показаться, что к мужскому и женскому началам в прямом соответствии находятся ангелы Второй и Третьей Ипостаси, как их небесные первообразы. Однако следует принять во внимание, что ипостасная индивидуация ангелов не отделяет их от полноты ангельской жизни. Подобно и человек, одинаково как в мужском, так и в женском образе, равно обладает полнотой человеческой природы. Поэтому нет необходимости в прямом соответствии модальности

между ангелом-хранителем и человеком, как бы прямого их повторения. Служение ангела человеку в «хранении» его заключается в содействии становиться ему самим собой, восходить в полноту тех творческих задач, которые он призван разрешить в своем самотворчестве. Но для этой именно задачи не лучше ли служит взаимовосполнение, нежели самоповторение? Мужской дух ищет творчески найти себя, погружаясь в свою стихию, в осязаемом для себя явлении в другом. И женский дух из недр своего чувствующего существа ищет взойти к творческому свету, который озарил бы его и явился бы его разумом. Каждая душа ищет себя, своего явления в другом, друге. И этот Друг, небесный Друг, «охраняет», помогая человеку не тем, что тот уже имеет как данность, но что он ищет, как заданность, лелеет, как мечту, и заранее любит, как утоление жажды бытия, как утешение. И не более ли нуждается мужской дух, уже отмеченный печатью Логоса, в себе Его несущий как силу своего бытия, в небесном хранителе образа Третьей Ипостаси, вдохновляющем и дающем ему радость и утешение? И наоборот: не нуждается ли женский дух, уже запечатленный печатью Духа Утешителя и тем наделенный силою жизни и красоты, в небесном хранителе Ипостаси Логоса, Которого ищет и духовно зрит трепетная чувствующая стихия?⁷⁹

⁷⁹ Не является ли противоречием изложенному, что арх. Гавриил, ангел Девы Марии, может рассматриваться принадлежащим не Второй, но Третьей ипостаси, между тем как, на основании сказанного в тексте, казалось бы, должно было быть наоборот? Нет, на том основании, что в служении арх. Гавриила Деве Марии мы имеем совершенно исключительное отношение, не повторяющееся в отношениях между ангелом-хранителем и человеком. Как Мать и Невеста Логоса, Дева Мария не имеет личного ангела-хранителя, который являлся бы Ее небесным первообразом, восполнением и Другом. Как вся твари честнейшая и превышая всего ангельского чина, Дева Мария есть Сама тварная София, сердце мира, личное возглавление и воплощение Церкви, объемлющей и ангельский и человеческий мир. Дева Мария не имеет для себя хранителя среди ангелов, ибо Сам Сын Ее есть Ее Хранитель. Это подтверждается тем, что Он Сам, а не Гавриил принимает Ее честную душу при Ее Успении. Арх. Гавриил есть нарочитый Ее служитель в тайне воплощения, однако это служение по существу имеет временный и ограниченный характер, ибо он не восходит вместе с Девой в Небо небес, хотя им

Если это так⁸⁰, то мысль о равноангельском житии в будущем веке раскрывается еще с одной стороны. Общение со своим

и возглавляется служение всего ангельского чина человеческому роду. Боговоплощение есть дело преимущественно Св. Духа, сошедшего на Деву Марию, и посему служение сей тайне и является делом ангела Третьей Ипостаси. Посему этому же архангелу поручается и возвешение рождества Предтечи Христова, хотя и ему он также не является личным ангелом-хранителем. Такового и Предтеча, подобно Богоматери, не имеет, ибо он сам соединяет в себе ангельское существо с человеческим. Но естественно также заключить, что архангел, благовестивший по особому посланничеству Божию рождество Предтечи, остается и в особом к нему отношении нарочитого хранительства в течение его земной жизни (хотя об этом и отсутствуют прямые указания). И в этом смысле отношение архангела Гавриила к Предтече аналогично его же отношению к Пресвятой Деве (уже прямо засвидетельствованному в Предании), со всей той разницей, которая существует между обоими служениями в отношении их важности. Пролог Евангелия от Луки нарочито соединяет оба посланничества арх. Гавриила, как служение его делу воплощения. (См. «Друг Жениха».)

⁸⁰ Косвенное подтверждение этой мысли можно видеть в рассказе Бытия о рождении исполинов в предпотопном человечестве: «тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал» (6,2, ср. 6,4). Толкование этого места о «сынах Божиих» вообще спорно, но существует мнение, выдвинутое в них ангелов (в книге Иова 1–2 «сынами Божиими», несомненно, называются ангелы) и в плотской похоти усматривающее причину падения ангелов. Это последнее мнение обычно отвергается в богословии. Однако, не видя здесь рассказа о причине падения, тем не менее, можно его относить к уже падшим духам, которые извратили свое существо вплоть до желания полового общения с «дочерьми человеческими», в стремлении к возможно тесному сближению с человеческим миром, ради овладения им («увидели, что они красивы»). Конечно, такое общение для бесплотных духов является все-таки невозможным, и остается предположить лишь их воздействие на соответствующих людей. Этот рассказ предполагает в своей основе, во всяком случае, какое-то различие между сынами Божиими и дочерьми человеческими, как возможность греховного соединения, основанного, однако, на каком-то избрании («какую кто избрал»). Есть ли это избрание изначальное, которое теперь извращается в своем употреблении, или же *ad hoc* [для данного случая] совершившееся, из текста неясно. Отголосок талмудической мысли о такой возможности не следует ли видеть в словах Послания к Коринфянам (1 Кор. 11,10): «жена должна иметь на голове (своей) знак власти (над нею) для ангелов»? Впрочем, одинаково возможно и обратное понимание этого темного места, именно для выражения уважения к ангелам.

ангелом-хранителем, являющееся достоянием «сынов воскресения» в будущем веке, даст каждому человеку абсолютное удовлетворение его жажды духовной любви. Тем самым совершенно погашается то чувство неудовлетворенности и одиночества, которое является бичом теперешнего существования человека. Он не один, он вдвоем, имеет своего собственного, ему безраздельно принадлежащего друга – небесного Друга, ангела-хранителя. Он узнает, что это о нем была его земная тоска. И вместе с освобождением от чувственного вожделения он освобождается и от вожделения духовного: «не женятся и не посягают». Человек становится самодовлеющим, сохраняя свое мужское или женское естество. И через своего ангела-хранителя, в откровении любви, он вступает в общение с ангельским миром.

Разумеется, эта ангельская любовь не закрывает, но открывает пути любви человеческой во всех тех связях личной любви, которые даны человеку в его земной жизни и, далее, за ее пределами. Ограниченность и себялюбие даже в любви есть закон нашего греховного естества, для которого поэтому приличествует суровая заповедь о возненавидении любимых, т. е. об освобождении от этой ограниченности любви: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, и притом и самой жизни, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 22,26)⁸¹. Это говорится о расширении сердца от любви ограниченно-личной к любви вселенской. Сердце человека, сотворенного по образу Божию, таит в себе безграничные возможности любви, вселенской и вместе с тем конкретной, в которой не утрачивается личное отношение и личный характер всякой любви. Это освобождение от ограниченности в любви не связано ли с преодолением той духовной неполноты, половинчатости («пола»), которая присуща человеку теперь, когда личная любовь силою вещей становится исключительной, отталкивающей другие возможности любви?

⁸¹ И, параллельно этому, положительное раскрытие той же заповеди на примере любви к Матери: «Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя и кто братья Мои? И указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот Мать Моя и братья Мои» (Мф. 12,48–49; Мк. 3,33–34; Лк. 8,20–21).

Вселенская любовь есть любовь всех ко всем и каждому во Христе Святым Духом, ибо все соединены в тело Христово. Но эта вселенская любовь человека, эта всеобщая духовная брачность мужского и женского естества в человеке во образ Христа и Церкви уже существует, предначертанная в ангельском мире. И таким образом раскрывается последний смысл слов Господа, что сыны воскресения живут как ангелы или равны ангелам. Это не означает упрощения и как бы метафизического обеднения их существа, но раскрытие той силы, которая собирает воедино «ангельский собор», силы вселенской любви. Понятен и источник этой силы целомудрия, которое и есть вселенскость: это есть причастность Божественной Софии, которая есть мудрость цельности и ее действенность – целомудрие, совершенное Девство. Не только Дева Мария, возглавляющая человеческое естество в софийной славе Своей, вкуче с Предтечею, имеет Приснодевство, т. е. совершенную целостность своего существа и положительное преодоление пола, раздробленности, половинчатости бытия, но и «сыны воскресения», которые уже «не женятся и не посягают», приобщаются этого существенного Девства в славе своей и в этом также станут «как ангелы Божии». А из этого следует, что существо ангельское, причастное Славе, необходимо причастно и сему Приснодевству, которое составляет подлинный софийный образ творения. То, что доступно человеку, еще прежде него доступно ангельскому миру, который, хотя и существенно отличается от человеческого, однако не беднее его духовными дарами, напротив, в отношении их преобразует человеческие достижения. И если ангелы отличаются от человека отсутствием пола, то это отнюдь не означает, что они не причастны силе Девства⁸². Напротив, эта сила и есть единый источник вселенской любви, соединяющей и ангелов, и человеков в их равноангельском бытии, причем этот приснодевственный собор церковный возглавляется честнейшею Херувим и славнейшею без сравнения Серафим Приснодевою.

⁸² Ясно, что девство не имеет исключительного отношения только к девам, как носительницам женского естества. Девство есть образ целостного бытия, который одинаково присущ как мужскому, так и женскому естеству, освобожденным от пола и приобщенным вселенской жизни.

Глава V

Жизнь ангелов

Ангелы совершенно святы, каждый в себе осуществляя меру совершенства, вложенную в них при сотворении. Они во всей полноте являются самими собой и в этом смысле софийны. Только Господь Бог свят Своим собственным естеством, святость же всякого творения проистекает из его причастности к святости Божией. Поэтому в своем осуществлении тварная святость зависит не только от того, сколько дано, но и сколько и как принято, другими словами, не только от степени близости к Богу и соответствующей этому высоте творения, которой своими силами оно не может превзойти, а и от тварной свободы, которой доступная ей степень святости вверяется не как готовый дар, но в качестве собственного достижения или деяния.

Св. ангелы по сотворению своему занимают самое высокое место, ибо вообще нельзя быть ближе к Богу по естеству, нежели «вторые светъ», «зеркала Божественного света»⁸³. Они даже не имеют своей собственной природы, их жизнь есть причастность природе самого Божества, они суть тварные боги. Божеское естество принадлежит Св. Троице, трем Божественным Ипостасям, каждой в раздельности и всем в Троиединстве. Но, сверх этого, божеское естество является источником жизни для тварных ипостасей ангельских, по благодатному приобщению их жизни к этому естеству⁸⁴. Поэтому св. ангелам свойственен

⁸³ «Бесплотнии ангели, Божию престолу предстоящим и отонудными светлостьми облистываемии светолитии вечно сияюще, и свети бывающе втории» (Служба бесплотным, гл. I, стихира).

⁸⁴ Аксиомой святоотеческого богословия, выраженной особенно у св. Иоанна Дамаскина (Кр.<аткое> изл.<ожение> прав.<ославной> в.<еры>, кн. III, гл. IX–XI *passim*), является то, что не существует природного естества не ипостасного (*αυτὸστατος*), напротив, всякое духовное бытие ипостасировано (*ἐνυτὸστατος*). Однако он же прибавляет, что нет необходимости в том, что бы каждое естество имело свою собственную ипостась: оно может ипостасироваться через ипостась, уже имеющую свою собственную природу. Таково боговоплощение, в котором человеческое естество Христа ипостасируется чрез божескую ипостась Логоса. Развивая эту мысль, мы можем констатировать, что человеческое естество, ипостасируемое человеческими

иной образ обожения, нежели то, которое благодатно подается человеку, поэтому и именуемым богами по благодати⁸⁵. Ангелы по природе суть сыны Божии, хотя по ипостаси они и сотворены. И если благодатью в точном смысле слова называется лишь то, что сверхприродно (*supra-naturale*), то для них природное естество и благодатный дар сливаются воедино. Их жизнь является благодатной лишь в том смысле, что причастность божественной жизни подается здесь тварным ипостасям, которые получили бытие произволением (*θέλμα*) Божиим, а не чрез превысшее всяческого произволения рождение⁸⁶. Но так как точный смысл понятия «благодать» означает именно сверхприродность, является неправильным отличать и противопоставлять (как делает католическое богословие, а вслед за ним иногда и православное) в жизни ангелов их природное состояние и благодатное бытие⁸⁷.

ипостасями в первом Адаме, еще вторично ипостасируется во Втором Адаме, Христе. Подобно этому, и божеское естество, принадлежащее божеским Ипостасям, ипостасируется еще в тварных ангельских ипостасях, зеркалах Ипостасей божественных, – вторых светах. Это приобщение к божескому естеству для них есть природно-сверхприродное, естественно-благодатное состояние. Проблема о соотношении ипостаси и природы вообще далеко не окончательно выяснена в богословии.

⁸⁵ Характерное различие в словоупотреблении: ангелы именуются (Иов 1,6; 2,1; 38,7) «сынами Божиими» (конечно, во множественном числе, – в отличие от едиnorodного Сына Божия) просто, как таковые. Напротив, для человека требуется для этого новое, благодатное рождение: «дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1,12–13).

⁸⁶ В арианских спорах то, что арианствующие приписывали Сыну Божию именно рождение от Отца из собственной природы, однако лишь произволением, относится, в действительности, лишь к ангелам, а не к Сыну Божию, который «столько превосходнее ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовать имя» (Евр. 1,5). Вообще, целый ряд аргументов относительно необходимости посредства между Богом и миром, которым Арифт придал христологический характер (и в этом был совершенно опровергнут св. Афанасием Великим), в действительности мог бы относиться лишь к ангелам.

⁸⁷ Правда, и в православной литургике можно встретить иногда подобные выражения. «Ты разумный по существу, нетленные благодатию Твоею, Христе, поставил еси певцы Твоему величеству ангелы Твоя по образу соделав,

Они не имеют природы, отличной от божественной. Хотя она им дана, как творениям, однако, будучи данной, уже составляет и самое их существо.

Отсюда следует, что природная близость ангелов к Боже-ству, или их природное обожение, уже не может быть увеличено, и даже боговоплощение в этом смысле не влияет на их существо. Боговоплощение своим онтологическим предусловием имеет наличие и разность обеих природ, Божеской и человеческой. Последняя имеет свою, хотя и тварную, самобытность, и лишь на этом основании возможна «нераздельность и неслиянность» природ во Христе, засвидетельствованная Халкидонским догматом. Следствием боговоплощения является сообщение человеку божественной жизни, его обожение и благодатное усыновление Богу. Для ангельского же мира отсутствует это предусловие, ибо ангелы не имеют собственной природы, иной, кроме божественной (и поэтому принятие Богом ангельского естества, как указано выше, означало бы лишь восприятие Своей же собственной природы, самоповторение, что есть онтологический *popsens* [«бессмыслица»]). С другой стороны, отсутствует и цель такого нового обожения ангелов, потому что они в полную меру получили его при своем творении⁸⁸.

Из свойств ангельского естества проистекает их личное бессмертие. Бессмертие в человеке в начале, до грехопадения, является лишь возможностью (*posse non mori*, но не *non posse mori* [«возможностью не умереть, но не невозможностью умереть»]), которая должна была сделаться действительностью человеческим подвигом, воспомоществуемым благодатию, после же грехопадения, которым вошла смерть, оно могло быть дано лишь

непостижимо» (Канон беспл. п. 6, тр. 2.). Однако в данном контексте говорится вообще о сотворении ангелов, и выражение «благодатию Твоею» указывает лишь на их тварность.

⁸⁸ Это именно противопоставление косвенно содержится и в Послании к Евреям: «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, т. е. дьявола... Ибо не ангелов воспринимает Он, но воспринимает семья Авраамово. Посему Он во всем должен был уподобиться братьям» (Евр. 2,14, 16–17).

богочеловечеством, силою воскресения Христова⁸⁹. Природно человек не имеет силы бессмертия, хотя и мог преодолеть возможность смерти, вследствие все той же самобытности своего естества и связанной с нею его тварной сложности, которая является причиной неустойчивости соединения тела и души. Эта сложность отсутствует в ангельской природе, однако вместе и с самобытностью. Ангелы уже сотворены бессмертными не в возможности, а в действительности, таково естество их. «Тли неприятное естество имуще, божественнейший уми Твой честнии престол обстоят»⁹⁰. Даже и сатана не наказуется смертью за свое падение, но остается столь же бессмертным, как и до него⁹¹. Падение есть для него, конечно, и род духовного умирания, в качестве состояния жизни, однако в нем нечему умереть в смысле прекращения или перерыва жизни, вследствие расторжения самого его существа. Смерть в человеке есть именно такое расторжение – души и тела, в своем соединении образующих человеческое естество. Душа не умирает и после смерти, однако душа без тела и вне тела не есть человек, она лишена полноты своей природы. Правда, говорится еще и о смерти души, как о греховном отдалении от Бога, однако это относится к состоянию жизни, а не к смерти, как разрушению (временному или окончательному) самого естества, представляющей некоторую онтологическую катастрофу. Для такой катастрофы нет места в ангельском естестве. Ипостасный дух бессмертен как таковой (без различия, в ангельском ли или человеческом существе), он сам в себе имеет силу надвременности и печать вечности, в нем прозрачен первообраз Божеской Ипостаси⁹². Поэтому ипостась

⁸⁹ Является самостоятельным вопросом, необходимо ли богочеловечество для положительной силы бессмертия даже и не падшего человечества. Это приводит к еще более общему вопросу, давно уже возникшему в богословии: цель богочеловечества исчерпывается ли искуплением или же оно имеет более общий и самостоятельный смысл и лежит на путях творения мира и помимо грехопадения?

⁹⁰ Служба арханг., гл. 6, канон, п. 4. тр. I.

⁹¹ Если и говорится в применении к нему о «смерти второй» (Откр. 20,14), то это совсем не означает потери бессмертия, но его даже предполагает.

⁹² См. главы о троичности, Правосл. Мысль, 1.

в себе не может умереть. Возможность смерти лежит в ее связи с телесной природой и в этой последней.

Но ангелы, по выше разъясненному, своей природы не имеют, ибо причастны жизни Божества и питаются вечностью. Поэтому они и вечны, хотя тварною вечностью, т. е. если и не безначальны и не самоначальны, но обладают бесконечностью жизни, или бессмертием. Эта сила жизни почерпается ими от их богопричастности, ибо тварные существа не в себе имеют источник жизни, но в Слове Божием и в Духе Животворящем. Между их жизнью и этим источником не существует никакой посредствующей среды, которая может оказаться и препятствующей, – таковой является для человека его природа, в частности, телесное его существо. Жизнь ангелов состоит в этой непрестанной богопричастности и в непрестанном боговидении. «Окрест престола всех царя присноликующие ангельстии вси чинове», «зарями просвещаеми Троиць»⁹³, «окрест Бога предстоящий архистратизи»⁹⁴, «трисветлыми зарями богато преукрашаемии ангели, непостижно светоявление Твое приемлют присносущне»⁹⁵, «о, ангеле Божий, предстояй непосредственно Святой Троице»⁹⁶, «светы явил еси, мудре, ангелов твоих невестественное существо, неизреченного света исполняеми»⁹⁷. Бессмертие составляет естественное достояние таких существ⁹⁸.

Как тварные существа, по сотворению своему уже бессмертные, силу жизни они имеют не в себе, но в Божестве, благодаря богопричастности своей. Духовные существа, хотя и не нуждаются в телесной пище, которая необходима человеку, однако и они нуждаются в пище духовной. «Хлеб ангельский», о котором иногда говорится, есть это духовное причащение, духовная Божественная Евхаристия, в которой предвечно закаляется Агнец

⁹³ Служба арханг. гл. 6, стихира.

⁹⁴ Канон, п. 5, тр. 3.

⁹⁵ П. 6, тр. 3.

⁹⁶ П. 7, тр. 2.

⁹⁷ Глас 1-й, канон, п. 7, ир. I.

⁹⁸ «Гли неприятное существо имуще, божественнейшие уми Твои честнии престол обстоят, бессмертия Тя источник наследовавши, человеколюбче» (гл. 6, 4, тр. I).

Божий, Им же вся быша, в любви к творению. Церковь свидетельствует о том деятельном участии, какое имеют небесные силы в нашей земной Евхаристии: «ныне силы небесные с нами невидимо служат». Но Евхаристия Боговоплощения и Голгофской жертвы есть исполнение предвечной Евхаристии Небесной, жертвенной любви Сына в послушании Отцу и в приятии Духом Святым. И святые ангелы, предстоящие престолу Св. Троицы, зрят и эту Премирную Евхаристию и служат ей в ее земном свершении: «Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным, предходятже сему лики ангельски», и это предхождение соединяет небесное таинство Св. Троицы с земным его явлением. Нельзя думать, что св. ангелы соучаствуют в Божественной Евхаристии только как служители, они суть и сопричастники, хотя и причащаются (и причащают)⁹⁹ духовным причащением. И это причащение ангелов, которым они восходят от силы в силу, есть пища ангельская, «хлеб ангельский», которым они питаются. (В Слове Божиим нарочито подчеркивается, что ангелы при явлении человеку или вовсе не вкушают пищи, им предлагаемой, как в явлении Гедеону, Суд. 6,20–21, в явлении Маною 13,15, 20, в истории Товита, Тов. 12,19, или же вкушают для видимости, как три ангела, явившиеся Аврааму, Рафаил в путешествии с Товитом, Тов. 12,19.) Вкушение земного хлеба реальное для них невозможно, ибо не соответствует ангельскому естеству¹⁰⁰, и ангелы, как бессмертные, не нуждаются в пище в земном смысле и не знают хлеба. Посему свидетельство предания, удержанное и в наших богослужебных книгах о том, что Деву Марию во время Ее пребывания при храме архангел Гавриил питал ангельским хлебом, им приносимым, не может быть

⁹⁹ В прологе можно встретить указание, что ангел причащал пустынников в их отшельничестве. Естественно ли относить это именно к духовному, ангельскому причастию Божественного Агнца, «предназначенного еще до создания мира» (1 Пет. 1, 20).

¹⁰⁰ В подобном же смысле греховным, ибо, помимо всего прочего, и противоестественным, явилось брачное общение «сынов Божиих» с «дочерьми человеческими» перед потопом (Быт. 6,2, 4).

понято буквально, – таким образом, будто, кроме земного хлеба, существует еще хлеб ангельский, небесная манна. Питание небесным хлебом может быть понимаемо только духовно, как сообщение арх. Гавриилом в личном общении той небесной силы, которую он сам получает в своем предстоянии престолу Божию, – богопричастность и есть пища ангелов. Поэтому здесь указывается непосредственность общения с ангелом, а чрез него и облагодатствованность, которая дана была Преев. Деве в Ее детские годы¹⁰¹. Как существа бессмертные и бестелесные, ангелы не знают пищи вещественной и не нуждаются в ней. Но как существа тварные, не из себя имеют силу бессмертия своего, они нуждаются в пище, но это есть пища духовная, хлеб Божий, дающий жизнь миру (Ин. 6,33), «хлеб жизни» (6,35), Который, во плоти пришедший, дает Себя вкушать, вкупе с ангелами, и человекам, подавая и им силу бессмертия.

Ангелы святы по природе своей, которая божественна. Оскудение божественной жизни в ангелах для них противоестественно или не естественно, потому что лишает их присущего им естества. Однако оно возможно, ибо соответствует свободе,

¹⁰¹ Некоторую экзегетическую трудность представляет текст пс. 77,24–25: «и одождал на них манну в пищу и хлеб небесный дал им. Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости. Ангельскою пищею питал Ты народ Твой и послал им, не трудящимся, хлеб с неба, готовый хлеб, имевший всякую приятность по вкусу каждого» (Прем. 16,20). Манна называется здесь небесным и даже ангельским хлебом или, у ап. Павла, «брашном духовным» (1 Кор. 10,3). Но манна была чудесно посылаемая Богом пища, имевшая, однако, все свойства обыкновенной пищи: вкус, цвет, вес, даже способность портиться и приедаться (Исх. 16,14–26, Числ. 11,7–9). И Господь прямо говорит, противопоставляя манну истинному хлебу, сходящему с небес: «отцы ваши ели манну в пустыне и умерли. Хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет». (Ин. 6,31–51). Отсюда следует, что именование манны «хлебом небесным» и «хлебом ангельским» должно быть понято лишь в смысле чудесного ее происхождения, но не ее качества, которыми она не отличалась от земной пищи. И, конечно, это не может означать, что ангелы питаются манною, ибо ангелы вообще не знают пищи вещественной, но только духовную. Блаж. Феодорит (в 69 вопросе на Исход) спрашивает: «почему пророк назвал манну хлебом ангельским?» и отвечает: «Потому что ангелы послужили в даровании ее. Само же бесплотное естество не имеет нужды в пище».

свойственной всем тварным духовным существам, как ангелам, так и человекам. Святость ангелов свойственна им в двояком смысле: по их природе и в их свободе – как изначальная данность и как свободно ими осуществляемая (или же не осуществляемая) возможность. Господь не создает Свои творения как вещи, имеющие в себе закон своего бытия, но как свободные существа, сами себя осуществлявшие, силою своей свободы приемлющие для себя свой собственный закон. Свобода тварных существ есть одновременно печать образа Божия, которым Бог почтил Свое творение, и вместе с тем – печать тварного ничтожества, из которого Бог воззвал к бытию творение. В первом смысле свобода есть коренное свойство самодвижных и самостоятельных духов, в подобии их самосущему Богу (их *aseitas* [«бытие – от себя», абсолютная самостоятельность бытия]), во втором же смысле тварная свобода есть тень того ничто, из которого твари вызваны к бытию. Ошибочно думать, что тварное ничто в своей свободе содержит в себе какие-либо новые источники жизни и творчества помимо Бога, которые содержат нечто совершенно новое, обогащающее самого Бога. Такая иллюзия есть самообман: пустота, которая кажется глубиной, бездонность, которая кажется неисчерпаемостью, дурная бесконечность, которая кажется вечностью. В действительности тварное ничто ничего в себе и не содержит¹⁰² (и в этом смысле является противоположением Божественному Ничто, в недрах которого сокрыто все). Им совершается одно: потенциализирование сущего, приятие действительности, как возможности, превращение *ὄν* в *μὴ ὄν* [«сущего в несущее»], мэонизирование. Мэональность, как состояние еще не определившейся определенности, несовершенство, кажется богаче и глубже самой себя, обманывая своей неоформленностью и аморфностью. Тема бытия, ее божественная идея и задание, дана в общей софийности твари, но тварной свободе предоставлено иметь ее не как данность, но как возможность, которая тварной свободой осуществляется. Поэтому тварное творчество

¹⁰² Ср. «Свет Невечерний», отдел отвари: Тварное ничто.

не есть творчество из ничего, мысль о таком абсолютном творчестве безбожна и антисофийна (это – поза Люцифера, иных обманывающая и увлекающая). Тварное творчество имеет свою тему, которая становится своей лишь поскольку она осваивается, а не отвергается ради несуществующего, в пустоте возмязжившегося ничто. Это, однако, не мешает быть такому тематическому творчеству не только неограниченным, но и бесконечным, ибо тема эта божественна, а потому и содержит в себе неограниченные возможности осуществления. «Будьте совершенны, как Отец ваш небесный» (Мф. 5,48).

Итак, свобода есть осуществляемая, но еще не осуществленная возможность – стать самим собой. Эта свобода для духовных существ раскрывается двояко: в предвременном моменте, на грани вступления в жизнь, между небытием и бытием, в акте творения, и во времени, уже на протяжении жизни. Первое самоопределение свободы, лежащее позади или поверх нашего тварного бытия, а вместе и в основе его, связано с тем, что Бог творит нас как свободные существа, не помимо нас, не без нашего согласия на себя самих, не без нашего, хотя и тварного, приятия творения. Наше я, вызываемое к бытию Богом, как Его образ или самоповторение, произносится впервые нашими собственными устами, нами самими, ибо это и не может быть сделано за нас или без нас. Это соединение творения Божия с человеческим самотворением есть тайна Божия творчества, уже преднаходимая как осуществленная в нашем сознании, однако недоступная дальнейшему раскрытию. О нашем сотворении не сохраняет воспоминания наша временная память, но его хранит память онтологическая, наше самосознание, которое свидетельствуем нам, что это так и не может быть не так. В акте творения мы сами приняли себя, согласились на себя, стали самими собою в своем тематическом плане и задании. Но этим акт изначальной свободы себя исчерпывает, он становится некоей метафизической действительностью, в которой совершенно уравниваются и погашаются свобода и необходимость в самобытии личности, в личной ее окачественности, в невозможности самоотрицания или метафизического самоубийства

и смерти. Этот акт свободы в творении для сотворенных уже существ исчерпан, он остается метафизически позади¹⁰³.

Напротив, второй аспект свободы – во времени, как становление, – отсюда лишь начинается, он состоит в освоении своего, в самоосуществлении. В нем возможность преодолевается действительностью, потенциальность – реальностью. Тварному духу открывается возможность жизни как самотворчества. Это самотворчество есть выхождение из мэональности к идейному кристаллу реальности, идея переходит в становление, γένεσις (у Платона). Наличие этой свободы, как самобытие духа, как богоподобная самоначалность жизни, как воля к бытию, есть неотъемлемая черта духовного существа, печать образа Божия. Но свобода как потенциальность, выражающаяся в наличии разных возможностей, – как бытия, так и небытия или полубытия, частичного бытия, – подлежит преодолению, есть некое тварно-предварительное состояние, как духовная незрелость, вследствие которой становится возможным колеблющийся выбор между разными образами осуществления самого себя. Но совершившееся уже осуществление, ставши единственно возможным и действительным, перестает быть свободным в смысле духовной незрелости и неопределенности, но становится естественным, жизнь которого одновременно и свободна, как духовного, самоначального и самозаконного существа, и необходима, как уже единственно для него возможная. Она стоит тем самым по ту сторону свободы и необходимости. И преодоление тварной свободы, как незавершившейся потенциальности, несовершившегося самоопределения, составляет цель и предел развития каждого тварного существа, которое становится из превратного и изменчивого (τρέπτός), по силе тварной немощи своей, непревратным (ἀτρέπτος), достигает устойчивости в себе самом¹⁰⁴.

¹⁰³ Ср. «Купина Неопалимая», учение о первородном грехе.

¹⁰⁴ Апполинарий, который не допускал соединения во Христе двух природ, божеской и человеческой, претывкался пред тем, что человеческая природа, как тварная, будучи по необходимости трéптoς [«подверженной изменению»], необходимо вносит изменчивость в богочеловеческое существо. Но Апполинарий совершенно не считался с тем, что и тварная природа может

Но, очевидно, эта непревратность может быть достигнута только на положительном, а не на отрицательном пути, в добре, но не во зле, ибо зло, не имея положительной силы бытия и будучи его паразитом, в себе не содержит собственной глубины, которая соответствовала бы вечной жизни. Бог не создал зла, которое пришло в мир из тварного ничто, из тварной ограниченности и ею только питается¹⁰⁵. Поэтому только в возвращении в себе божественных семян своего собственного бытия, «в спасении» чрез приобщение души к Божественной жизни, к святости, заключается и преодоление тварной свободы с дурной ее бесконечностью и самотворчество для жизни вечной. «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 19,2).

Применим теперь эти общие соображения о свободе к ангельскому миру. Ангелы, созданные святыми по природе, по божественному своему естеству, имели явить в себе эту данную им святость и в личной свободе, чрез нее осуществить в себе все свои возможности – себя самих. Ангелы уже в сотворении своем определены каждый к своему служению в своем иерархическом положении, и уже в акте творения они приняли это божественное определение, сделав его своим собственным. Однако и они, в качестве тварных существ, не могли миновать состояния предварительной тварной свободы, как наличия разных возможностей, состояния потенциальности, причем выходом отсюда для них могло явиться лишь свободное, окончательное самоопределение, устраняющее эту потенциальность. Наличие такого состояния потенциальности совершенно непререкаемо явствует из возможности падения «согрешивших» (2 Пет. 2,4) ангелов, которые «не сохранили своего достоинства, но оставили свое жилище» (Иуд. 6). Само это падение онтологически возможно лишь силою тварной свободы, свидетельствующей

и должна стать в себе *ἀτρέπτος* [«не подверженной изменениям»], что и имело место в безгрешном человеческом естестве Господа Иисуса Христа.

¹⁰⁵ В этом состоит никогда не обессиленный религиозно-философский аргумент св. Григория Нисского против вечности зла, которое не имеет в себе материала для вечной жизни, и в этом смысле не может быть приравниваемо по вечности добру.

о наличии духовной незавершенности, которая оставляет место падению или, точнее, отпадению от своего собственного естества («оставлению своего жилища»). Событие это произошло притом не изначально, но во времени, как это можно заключить из прямого свидетельства Слова Божия («Я видел сатану, спавшего с неба» Лк. 10,18, ср. о войне в небесах арх. Михаила с драконом и воинством его и о свержении дракона как о событии в цепи других: Откр. 12,7–9). Сатана ранее своего падения был высшим из херувимов, приставленным к земному творению¹⁰⁶. Поэтому и падение его совершилось не сразу, но уже в виду сотворения нашего мира. Нам не открыто ни время, ни образ этого падения, и остаются доступны только некоторые общие соображения. Для ангелов, всегда видящих лицо Божие, совершенно несвойственны искушения миробожия, которое заслоняется от Бога миром и впадает в космизм или атеизм. Для них исключена возможность религиозного сомнения. Бог есть для них единственная превосходящая, самоочевидная действительность. Поэтому и падение здесь свободно от всякого неведения, заблуждения или недоразумения, как у человека, и оно совершается в чистом виде богоборства, имеющего единственным источником угашение любви. Любовь к Богу и взаимная любовь ангелов, их соборность, есть тот образ их бытия, вне которого они перестают быть самими собою. Однако любовь может быть только свободною, и Бог оставил Своему творению

¹⁰⁶ В пророчестве Исаяи о царе Вавилонском видят изображение Денницы (14,9–15): «как упал ты с неба, денница, сын зари. А говорил в сердце своем: взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Такое же значение имеет пророчество Иезекииля о царе Тирском: «ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, саду Божиим; твои одежды были украшены всякими драгоценностями; рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд и золото, все искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, изготовлено было в день сотворения твоего. Ты был помазанным херувим, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония» (28,12–15 сл.).

возможность не только любить, но и не любить Себя, потому что без этой свободы и невозможна была бы любовь. Для ангелов любить – это и значит быть самими собою. Они причастны божественной природе силою самоотвергающейся любви к Богу, жертвенным самозакланием чрез погружение в божественный океан, ибо собственной природы они не имеют. Они преодолевают свою индивидуальную частичность, общаются к целому Божественной Премудрости лишь в любовном, соборном единении с другими ангелами. Себялюбие для ангелов есть онтологическое самоубийство – не в смысле самоуничтожения ипостасного бытия (что невозможно), но в смысле опустошения себя через отделение от своей же собственной природы. В церковной письменности тройко понимается основной мотив падения ангелов: плотское вожделение к дочерям человеческим (Быт. 6), гордость в желании стать равными Богу и зависть от бессилия сравниться с Богом. Но все эти мотивы составляют только ряд последствий основного падения, которое есть грех против любви, т. е. себялюбие. Ангелы только и могут жить в любви и любовию, она есть самоочевиднейшая истина, закон их жизни. Как в светлом херувиме, деннице, сыне зари, могла угаснуть любовь к Богу и собратьям? Это есть мрачная тайна тварной свободы, которая таит в себе непреодоленную бездну небытия, готовую разверзнуться, доколе она не преодолена окончательно и не сведена к потенции, к призрачной тени. На это не может быть ни объяснения, ни истолкования, потому-то такая свобода – тварная свобода небытия, есть абсолютный произвол, иррациональность, но в то же время она составляет сердцевину свободного я, доколе оно ее не перерастет, достигши того духовного возраста, когда эта меональная свобода перестанет существовать, будучи навсегда превзойдена. Однако ранее этого преодоления реальность ее – со всеми таящимися в ней возможностями – есть реальность и самого творения. Ею свидетельствуется искренность намерения Творца, до конца смирившегося перед Своим творением, дав ему подлинную реальность. Тем самым эта же реальность дана и абсолютному произволу non-sens-a [бессмыслицы], как одной из возможностей

тварной свободы. Любовь может быть только свободна, ибо несвободная она не есть любовь. И свободная любовь бескорытна (понимая корысть в самом возвышенном смысле – обладания благами, которыми она сопровождается). Любить можно не за эти блага или ради них, ибо такая расчетливость есть себялюбие и рабство, а не любовь. Любить можно лишь ради самой любви, ради самого Бога. И именно такова любовь ангельская – такую любовью они любят Бога. Отрицательное же тому подтверждение – падение сатаны вследствие угасания любви, которое является ошибочным и безумным в своей метафизической нерасчетливости, но именно потому абсолютно произвольным, самовластным, свободным актом, свидетельствующим о высокой природе былой любви. Также и ангелы во главе с Михаилом, боровшиеся с ним, из любви к Богу «не возлюбили души своей даже до смерти» (Откр. 12,11), иными словами, также до конца проявили свободу, бескорыстие и жертвенность любви. (Из этих таинственных слов проистекает, что в борьбе Михаила и ангелов с драконом и ангелами его существовала для них какая-то нам неведомая опасность «даже до смерти»).

Угасание любви имеет своим последствием самый ужасающий духовный эгоизм и обособление, которого не может знать человек, будучи все-таки родовым существом, в качестве такового связанным природными нитями со своим родом. Таких природных связей в ангельском мире не существует. Они связаны отношениями личной любви, в которых и через которые для них открывается их единство в божественной Премудрости. В любви к Богу и во взаимной любви они осуществляют свое соборное единство, которое с потерей ее рассыпается, сменяясь одиноким холодным индивидуализмом. Вслед этого свойства ангельской природы падение отдельных ангелов остается изолированным и не распространяется непосредственно на весь ангельский мир, как падением одного человека – первоадама – грех вошел во весь человеческий род, а воскресением Одного весь он спасается от смерти. В ангельском мире произошло разделение и «война», чему нет аналогии в истории человечества (война и разделение в пределах одного человеческого рода,

противоборство Христа и антихриста в пределах его истории, имеет иной, уже производный смысл).

Хотя падение одного первоангела непосредственно не распространялось на весь ангельский собор, однако оно заражало отдельных ангелов и увлекало своим примером. В Откровении сказано о драконе, что «хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю» (12,4), причем средством обольщения была ложь (диавол есть «лжец и отец лжи» – Ин. 8–44) и клевета («низвержен клеветник братьев наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь» – Откр. 12,10). В небесах диавол находил поприще для своей сатанинской энергии и «увлекал» своим примером и своей клеветой других ангелов, «третью часть звезд» (трудно сказать, следует ли это отнести прямо к численности падших ангелов или это имеет иной сокровенный смысл). Духовное общение между всеми ангелами, очевидно, не прекратилось после падения сатаны и клеветников его, причем он некоторое время еще остается в небе до низвержения своего. Происходило ли это падение ангелов мгновенно или же постепенно, у нас нет указаний. Однако первое поприще для своего эгоизма и властолюбия диавол находит уже в небе, дотоле, пока не произошло низвержение его, и он не спал с неба как молния (Лк. 10,18). По свидетельству Слова Божия, низвержение его с неба, из духовного мира произошло не всемогущим действием карающей десницы Божией, но чрез «войну ангелов». Бог и здесь не нарушил свободы творения, но предоставил ему самому самоопределиться в сознании и действии. Хотя истинно соединяет только любовь, однако и противоборство ей, ненависть, объединяет злобствующих солидарностью во зло, общностью действия и цели. Область сатаны образует поэтому особое царство со своими легионами, которое существует нераздельно, пока имеет силу и возможность обладания (ср. Мф. 12,25–26; Мк. 3,24–25; Лк. 11,17–18). Нельзя сказать в точности, соответствует ли строение этого царства былому иерархическому положению ангелов, но в нем имеет основу. Разумеется, эта солидарность во зло сохраняет силу лишь до той поры, пока остается общее поле действия.

Победа арх. Михаила над драконом и низвержение дьявола и ангелов его с неба является решительным событием для всего небесного мира. Голос в небе (принадлежащий, очевидно, одному из ангелов) возглашает: «возвеселитесь, небеса и обитающие на них» (Откр. 12,12). Это низвержение является окончательной локализацией зла в ангельском мире, после чего он остается от него уже свободным. По верованию Церкви, перейдя через это испытание и борьбу, ангелы окончательно утвердились в любви к Богу и приобрели непреходящую крепость в добре: «от Святого Духа освящаемы ангельстии собори на зло пребывают недвижимы еже к первому благовому восхождению обожаемим»¹⁰⁷. Духовный возраст свободы, как наличия различных возможностей, не явленной еще потенциальности, для них миновал, они превзошли тварную свободу, обращенную к первоначальному ничто с его светотенями, и ныне обращены уже бесповоротно к Божественному свету «еже к первому благовому восхождению обожаемим». Жизнь св. ангелов есть непрестанное обожение в единении между собою. По аналогии с человечеством здесь можно говорить о совершившемся спасении ангелов, не от греха, но от возможности падения, причем это самоспасение было совершено силами самих ангелов, их любви к Богу, силою Крови Агнца, предвечно изливаемой во спасение мира.

Какова же может быть жизнь падших ангелов, и на чем они утверждаются? После своего падения, отторгнувшись от Бога, они потеряли возможность жить божественной природой и соединяться с собором ангелов, в нем взаимовосполющаясь. Их существование опустошилось и сделалось подобно духовной смерти, причем, однако, личное бессмертие и жажда жизни остались у них неотъемлемы. Они сохранили духовно-душевный строй жизни со всеми ее возможностями: волей, разумом, способностью душевных движений, но все это стало бесприродно и пусто. Однако до времени эта пустота заполняется паразитически, зло питается от добра и ненависть от любви борьбой с ними, первоначально в небесном мире, а после низвержения с неба

¹⁰⁷ Канон беспл., гл. 6, п. 4, тр. 3.

в нашем. «Горе живущим на земле и на море, потому что к вам сошел диавол в сильной ярости, зная, что не много ему остается времени» (Откр. 12,12). Падение сатаны произошло, так сказать, в виду человеческого мира, в котором он восхотел стать «князем мира сего», его богом, восхитить его у Бога и тем восполнить отсутствие собственной жизни. Существование сатаны и бесов паразитарно, они питаются испарением этого мира, приражаются к его греховным страстям и стремятся растлевать его, делая его для себя собственной природой, недостающей у них. Поэтому уже в райском саду появляется обольститель, «древний змей», одержавший победу над прародителями, как и в пустыне он же пытается искусить Господа уже как владыка мира, показывая Ему в видении все свои подвластные царства. И далее он ведет непримиримую, последнюю борьбу с истинным Царем мира. Он входит в Иуду после данного ему куска (Ин. 13,27), чтобы чрез него погубить Господа («идет князь мира сего» Ин. 14,30), однако оказывается «осужден» (16,11) и «изгнан будет вон» (12,31), и «отняты силы у начальств и властей» (Кол. 2,15). Однако до этого окончательного изгнания из мира и извержения в «озеро огненное» (Откр. 19,20; 20,10) диавол ведет неустанную борьбу за этот мир, вплоть до последнего, им поднятого восстания Гога и Магога (Откр. 20,7–8) и последней попытки вочеловечиться в «человека греха, сына погибели» (2 Фес. 2,3–4). Таким образом, хотя, отделившись от Бога, сатана и ангелы его закрыли для себя возможность духовного роста и ведения, однако в паразитарном своем существовании они обнаруживают известный прогресс в зле и творчество зла, их метафизический эгоизм из статического становится динамическим, пустота переходит действительность. Но после последнего разделения, когда мир станет Царством Божиим, сатана и ангелы его останутся снова и окончательно бесприродными, погрузятся в состояние метафизической пустоты: ипостась, жаждущая природной жизни и ее не имеющая, – огонь не угасающий и червь не усыпающий, – «огнь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» чрез изгнание его из мира. Это состояние оголенной субъективности без всякой возможности от нее освободиться и ее утолить, которое

разделят и люди, себя опустошившие, представляет собой адский огонь предельного метафизического страдания, бесприродности ипостасной жизни. Оно имеет своим источником холод эгоизма, свободу в нелюбви. Бог оставляет сатану в своем произволении, в том духовном тупике, в который он сам себя привел. Может ли этот опыт пустоты, окончательного банкротства возмязжившейся тварности остаться бесплодным, и уже нет пути покаяния? Церковь этот вопрос содержит под запретом, как невместимый в наше теперешнее сознание.

Благие ангелы, превзойдя тварную свободу с вытекающей из нее изменчивостью, навеки утвердились в жизни в Боге, для них началась уже вечная жизнь. Время свободного самоопределения и борьбы с падшими ангелами представляет в ангельском мире некое подобие нашего века, как времени испытания, за которым наступит жизнь будущего века, вечная жизнь. Но ангелы все же остаются тварными духами, с тварной ограниченностью. Приобщаясь к божественной жизни, они не получают свойств самого Божества: всеведения, всемогущества, неизменяемости, самодовлеемости, сверхвременности, сверхпространственности, премирности, вообще абсолютности. Тварная ограниченность ангелов выражается, прежде всего, в их метафизической конечности или оформленности. Ангелы необходимо имеют свою внутреннюю форму, определенный образ бытия. Этому не противоречит их духовность или бесплотность. Оформление имеет силу не только для телесного бытия, а и для духовного, причем оно одновременно означает и силу бытия, присущую его реальности, а вместе и ограниченность. Только Бог свободен от всякой ограниченности, а потому и оформленности, Он выше формы. Это не значит, чтобы в Боге отсутствовала сила оформления, царил бесформенность, нет, Он имеет в Премудрости Своей совокупность всяких форм, выводимых Им в творении мира, Он есть форма форм, как абсолютное их основание. Однако, хотя Бог соединяет в Себе все формы, но Сам Он остается им неподвластен, не определяется никакой формой. Напротив, все тварное имеет свою, прежде всего внутреннюю форму, — тварную идею, которая затем раскрывается

и вовне. Но оформленность ангелов есть уже и метафизическая ограниченность, которою полагается для них непреходимое расстояние от Бога, а вместе с тем ею характеризуется их бытие, получают силу взаиморазличения и взаимоотношения. Ангелы, принадлежа к одному собору и, следовательно, имея общий духовный образ, в то же время различествуют между собой, и отсюда проистекает возможность для их взаимных отношений, их «соборности», ибо «соборовать» неспособны как совершенно чуждые между собою существа, так и совершенно тождественные, взаимно повторяющиеся. В отношении к Богу жизнь ангелов есть непрестающее богопознание чрез богожитие, восхождение, не имеющее предела. В отношениях между собой жизнь ангелов есть взаимность благодатного просвещения и ведения друг друга в образ иерархического соотношения, причем, однако, и низшие чины сохраняют свое самостоятельное значение для высших, ибо все ангелы индивидуально окачествованы и входят в полноту ангельского мира (по образу строения тела Церкви, состоящего из многих различных и в своем различии равнонеобходимых членов – 1 Кор. 12,12–27). И это взаимное ведение и общая жизнь ангелов для себя имеет свой язык, который своей интуитивностью, конечно, отличается от человеческого. Однако это отличие может касаться только внешней оболочки языка – подобно различию разных языков человеческих¹⁰⁸, но не самого слова, которое остается единым для всего

¹⁰⁸ Апостол Павел говорит не об языке, а даже о языках ангельских в своем гимне любви (1 Кор, 13,1): «Если я говорю языками ангельскими и человеческими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий». Самое построение фразы, где ангельские языки берутся за одну скобку с человеческими, свидетельствует, что язык здесь понимается как наречие, не внутреннее, но внешнее слово, диалект. Едва ли даже возможно придавать этому выражению догматическое, а не риторическое только значение ввиду того, что здесь делается предположение, несовместимое с жизнью ангельского мира, – именно отсутствие любви. Аналогичное выражение, также не имеющее догматического, а лишь риторического значение, имеем в Послании к Галатам (1,8): «но если бы даже мы или ангел с неба стал благовествовать нам не то, что благовествовали мы, да будет анафема». Явно, что самое условие это, как и предполагаемое анафемствование ангела с неба, совершенно недопустимо и берется здесь только для более красочного выражения мысли.

творения, как едино само Слово, им же вся быша (Ин. 1,1–3). Язык – от слов, а слова на разных языках имеют своим содержанием единое внутреннее слово самих вещей, а эти словасмыслы-сущности от Слова Божественного, которым Бог изрек весь мир. И эта общая истина подтверждается тем, что слова ангельские суть вместе и человеческие. Ибо песнь ангельская поведана нам пророком (Ис. 6) и евангелистом (Лк. 2) на языке человеческом, и речи ангелов к человекам также говорятся на языке человеческом, и – что здесь есть решающее – этим человеческим языком говорил Сам Богочеловек, притом не только человекам, но Своему Отцу, ответствовавшему Ему также на языке человеческом. Все это с очевидностью подтверждает, что внутренний язык един, ибо едино Слово¹⁰⁹. Поэтому решающее значение здесь имеет не то, что ангелы говорят особым образом или на своем языке (это само собою разумеется), но что они говорят, обладают словом, и оно есть образ их взаимопросвещения, а вместе с тем является для них средством хвалы Богу. Бесплезно вдаваться в дальнейшие домыслы относительно особых свойств языка ангельского. Конечно, язык бесплотных духов отличается от языка человеческого своей непосредственностью или интуитивностью. «Внутреннее слово», или смысл слова, предстает здесь невоплощенным во внешнюю оболочку, которую ангельское слово принимает лишь при встрече с человеческим. В этом смысле можно сказать, что язык ангельский содержит в себе идеальный смысловой первообраз языка человеческого.

Подобное же не догматическое, а также скорее риторическое значение имеет Римл. 8,38: «я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем». Очевидно, что ангелы, начала и силы никогда не могут волею или неволею – отлучать от любви Божией, и весь этот перечень есть лишь риторическое выражение общей мысли, что ничто, никакая сила, не может этого совершить.

¹⁰⁹ Развитие этих идей дается мною в работе о философии имени (рукопись), как введение в имяславие (исполнена в качестве доклада в особую комиссию отдела Всероссийского Церк. Собора 1917–18 г.).

Сколь ни высоко находятся св. ангелы на лестнице богомудрия и взаимопознания, однако они, оставаясь тварно-ограниченными существами, ограничены и в своем ведении, которое поэтому может непрестанно обогащаться и расширяться. Это относится как к общему проникновению их в жизнь Св. Троицы и постижению Премудрости Божией, так и к событиям в жизни мира, в которых проявляется творческая воля Божия, в строительстве спасения человеческого рода (напр., ангелы радуются о едином грешнике кающемся: Лк. 15,10). Конечно, отношение св. ангелов к тайне боговоплощения, предвозвещенной еще в раю Богом человеку, не может почитаться полным неведением, однако, для полноты этого ведения к тайне этой, открываемой в Церкви, «желают приинкнуть и ангель» (1 Петр. 1,12; ср. Еф. 3,10; 1 Тим. 3,16). Подобным образом, ведая о втором пришествии Господа со святыми ангелами и о Страшном Суде, они «не знают о том» (Мф. 24,36; Мк. 10,32). Равным образом, по свидетельству церковной песни, ангелы «дивятся», зря свершение событий нашего спасения (см. припевы в службах двенадцатых, господских и богородичных праздников). Конечно, это «удивление» должно быть понимаемо в смысле не столько пораженности новым и неизвестным, сколько проникновения в раскрывшееся до конца свершение¹¹⁰. Надо думать, что и в общей жизни мира, и в составе творения ангелы, будучи с ним неразрывно связаны, познают его все в большей мере, в какой познают и самих себя. (Здесь может быть сделано сопоставление с постепенностью человеческого миро- и самопознания, которое, хотя еще затемнено и затруднено греховностью, но уже в тварной природе своей содержит начало ограниченности.).

Таким образом, в жизни ангельской можно установить известное развитие и возрастание, наличие реальной наполненности времени, которая присуща вообще тварному существованию в его ограниченности в каждый момент времени, а вместе и потенциальной неограниченности в полноте времен. Грани этого развития и возрасты его остаются недоступны для человеческого

¹¹⁰ Этому соответствует философский смысл греческого θαυμάζειν («удивляться»), которое означает именно философское удивление, размышление.

различения, кроме тех, на которые прямо указывает учение Церкви (в частности время испытания ангелов).

Ангелы, предстоящие Божью престолу, в своей обращенности к Божеству, отдаются боговедению, богомыслию, богословию. В своей же обращенности друг к другу они осуществляют познание форм всего сущего, что мы на человеческом языке называем любомудрием (философией) и мироведением (наукой). При этом они не только созерцают и познают, но и славословят Бога, отвечают Его величию творческим движением своего духа, как живые зеркала Несозданного Света. Св. Церковь в своих молитвах и песнопениях непрестанно свидетельствует о том, что св. ангелы предстоят престолу Божью, «победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще» (эти четыре выражения в разных отношениях описывают пение ангелов). Пение ангелов есть первообраз всякого, в частности и нашего человеческого пения, славословие ангелов есть основание и нашего человеческого славословия, в котором, по выражению Церкви, соучаствуют и св. ангелы. Прямое свидетельство о славословии ангелов мы имеем Ис. 6,3 – о серафимах: «и взывали они друг к другу и говорили: свят, свят, свят, Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его». Это трисвятое ангелов является хвалой Св. Троице, которое серафимы, летая, взывают друг к другу. Это важное указание говорит о том, что славословие это содержит не только личное обращение к Богу каждого ангела, но и образует начало их взаимообщения, общей жизни, соборности: оно есть не только молитва, но и общее взаимное творческое вдохновение, которое мы на человеческом языке называем искусством. Видение Иезекииалево (гл. 1), которое содержит в себе, в известном отношении, и образ ангельского мира, совершается беззвучно (кроме шума крыльев). Слова и звуки здесь заменяются светом и цветом: ободья колес, полные глаз, сверкающие ног ангелов, вид их как горящих углей или лампад и сияние от огня и молний, подобие престола над головами их как бы из камня сапфира и пылающий металл как бы огня внутри подобия человека, некий огонь и сияние вокруг его, как радуга на облаках во время огня. Это явление ангельского мира, «сияние

славы Господа» (10,4), есть световое¹¹¹ – (и только пророк слышит в связи с видением «позади себя великий громовый голос: благословенна слава Господа от места своего!» – Иез. 3,12, т. е. слышит и славословие). Славословие ангельское совершается здесь не через слово и звук, но чрез свет и цвета, образы и формы. На языке человеческого искусства имя этому – искусство, искусство формы и краски, света и светотени. Славословие ангелов было явлено человеку еще и при Рождестве Христовом – в явлении «многочисленного воинства небесного, славящего Бога и взывающего: слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2,13–14). Это славословие, в отличие от видения Исайи, имеет предметом определенное событие в жизни мира – боговоплощение. Оно содержит прославление не только Бога в небесах, но и мира на земле и благоволения, явленного человекам, т. е. объемлет в себе небо и землю, жизнь всего мироздания. Это показательно и в отношении к самим ангелам, включающим в свое славословие судьбы творения. В видении Тайнозрителя (Откр. 4,6–8) четырех животных, исполненные очей спереди и сзади и внутри, подобных виденным Иезекииелем, «ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят, Господь Бог Вседержитель, который был, есть и грядет» – славословие подобное слышанному Исайей. Это – песнь величию Божию в вечности. Но в Откр. 5,8–12 мы имеем уже славословие искупительному Агнцу: четыре животных вместе с 24 старцами «поют новую песнь, говоря: достоин Ты взять книгу и снять с нее печати; ибо Ты был заклан и кровию Своею искупил нас Богу... И я видел и слышал голос многих ангелов вокруг престола, и животных, и старцев, и число их было тьмы тем и тысячи тысяч, которые говорили громким голосом: достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость, и кротость, и честь, и славу, и благоволение». Здесь совершается славословие закланному Агнцу, т. е. уже Богу Спасителю и Искупителю, Богу в творении. И примечательной особенностью этого славословия ангелов является то, что с ними

¹¹¹ Богородичный аспект этого видения разъяснен мною в «Купине Неопалимой», экскурс.

соединяется в славословии «всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них, слышал я, говорило: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава, и держава во веки веков» (5,13). Т. о., в одном славословии одного и того же содержания соединяется ангельский и человеческий мир, все творение.

Указанными образами славословия, конечно, не исчерпываются все образы хвалы ангелов Богу. И, свидетельствуя об этой их неисчерпаемости, взывает к св. ангелам псалмопевец: «Благословите Господа вси ангелы Его, сильные крепостью, творящие слово Его» (пс. 102,20).

«Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его вси ангелы Его, хвалите Его вся силы Его» (пс. 148,1–2). Далее с тем же призывом обращается псалмопевец и ко всему творению.

Также в песни трех отроков в печи огненной (Дан. 3,58): «Благословите, ангелы Господни, Господа, пойте и превозносите Его во веки» (далее следует такой же призыв и ко всему творению и к сынам человеческим).

Сюда же относятся и такие свидетельства Церкви, как, напр.: «Воскресение Твое, Христе Спасе, ангелы поют на небеси и нас на земли сподоби» и под.

Славословие и песнословие ангелов имеет, прежде всего, как мы узнаем из Откровения, богозрительное и богомысленное содержание, относящееся к Богу в себе – к тайнам Св. Троицы, к превосходящей разумение святости Божией (трисвятые), к тройческим Ипостасям в отдельности, к тайнам боговоплощения и домостроительства, к Богу – Творцу и величию Его творения. Боговедение соединяется здесь с мироведением. Славословие есть свидетельство о Боге как Истине в себе и как истине всех вещей. На нашем человеческом языке мы должны именовать в этом отношении славословие богомудрием или богословием, любомудрием или философией, и миромудрием или космологией. Логос Божественный есть и логос тварного мира, его истина, смысл и закономерность, и познание логики вещей соединяется с ведением Логоса, как отражение солнца соединено,

а в известном смысле и тождественно по содержанию с ним самим. Возвышаясь до постижения Логоса мира, познающий ум и сам становится логосом в силу причастности ему, он является самосознанием логоса в его тварном инобытии¹¹². Божественный Логос един во всем творении, Он – один и тот же в мире ангельском и в мире человеческом. Поэтому мы в праве сблизить, не в степени, но по качеству ведение ангельское и ведение человеческое и видеть в первом первообраз второго.

Далее надлежит снова вспомнить, что серафимы, в видении Исаии, трисвятую песнь зывают друг к другу: это означает, что песнопение и по содержанию своему есть общее и взаимное дело всего ангельского мира, оно есть, прежде всего, собственная жизнь ангелов для них самих, их познание, которое силою и истиною вещей становится славословием. Итак, мы должны выделить в славословии ангелов познание Бога и мира, силу мысли и ведения, как творческую стихию их собственной жизни. И славословие не следует понимать статически, как неподвижное созерцание неизменно данного, показанного или узренного, но надо постигать динамически, как непрестанное творчество в познании, углубляющееся ведение о Творце в Себе и в творении. И это ведение объединяет ангельский мир с человеческим, как об этом говорят прямые свидетельства Слова Божия – Откровение 5,13, пс. 102 и 142, песнь отроков Дан. 3,58 сл. – о том, что к славословию человек призывается вместе с ангелами. И это относится, конечно, как к славословию вообще, так, в частности, и к его содержанию, т. е. к богопознанию. Можно, однако, здесь же установить и различие в образах познания ангельского и человеческого, при бесспорном единстве их божественного корня. Существует, прежде всего, огромное различие в богопознании со стороны ясности постижения, которая свойственна духам бесплотным и облеченным человеческой плотью. Отсюда проистекает интуитивный характер ангельского познания в отличие от дискурсивного человеческого. Различие в миропознании определяется, далее, и тем, что можно назвать

¹¹² В истории философии это с наибольшей силой почувствовано Гегелем.

бескорыстностью ангельского познания в отличие от невольно корыстного, прагматического, хозяйственно-технического отношения к познанию у человека, для которого мир есть арена борьбы за существование, труд в поте лица. Это налагает на человеческое познание печать подневольности, корыстности. Напротив, ангельское познание обладает свободой, вообще присущей только искусству, оно есть познание как творчество, как умное художество¹¹³. Однако и человеческое познание, при всем своем прагматизме, также не может вполне отрешиться от любовно-созерцательного, свободно бескорыстного отношения к своему предмету, в этом – пафос познания, его ангельския крылья (и постольку безоглядный и безоговорочный прагматизм или экономизм в понимании познания, имеющий предельное выражение в теперешнем экономическом материализме, является клеветой на человека). Однако эти крылья всегда связаны, поскольку человек в познании есть не только созерцатель – художник, свободный искатель истины, но и хозяин, который есть вместе с тем и раб. Для него нужнее и важнее истины оказываются практичные полустины, и критерий полезности неизменно спорит с критерием истинности. Поэтому-то познание ангелов неизменно есть славословие, в человеческом же мире – увы! – это есть не правило, но скорее исключение. К тому же для человека бытие Божие не есть столь очевидная истина, как для ангельского мира, напротив, бытие мира имеет для человека естественную, принудительную очевидность, какой не имеет бытие Божие. Отсюда становится понятно то печальное явление, что мироведение и богословие для человека не только не сливаются воедино, как в мире ангельском, но нередко взаимно противопоставляются. Мир заслоняет собой Бога, и мироведение не только не является богословием и славословием, как в ангельском мире, но они обычно между собой даже противопоставляются. Славословие ангелов является созерцанием и хвалой не только Истины, но и Красоты. В этом смысле оно в существе своем является художественным творчеством, искусством,

¹¹³ Философию называют иногда искусством понятий, чтобы выразить ее свободно-созерцательное, бескорыстное творчество в познании.

в подлинном смысле этого слова. Такой его характер явствует с очевидностью из того, что славословие является песенным, именуется песнею. Этим оно запечатлевается как творческое облечение идей истины в образы красоты, как творчество красоты по образу Красоты. «Пение» есть здесь общее обозначение искусства – художества вообще. Пение соединяет в себе искусство слова и звука, стихосложение и музыку в их единстве, а также, конечно, и в отдельности. Что представляет собой искусство слова, – слово, облеченное в форму красоты, стихосложение по отношению к самому слову, как смыслу? Здесь не упраздняется смысловое слово и его связь со всеми другими смысловыми словами – логос и логика, ибо они нерушимы, как имеющие основание в Логосе, им же вся быша. Все в мире, все вещи суть и слова-смыслы во взаимной связи их, и они говорят себя в слове (в данном отношении безразлично – ангельском или человеческом). Но сверх логоса и логики есть в стихии слова еще нечто, что не содержится в слове-смысле и логической связи, хотя их и не отменяет. Это – форма, ритм, звуковое облачение, чрез которое слово одевается красотой, загорается новым светом, просветляется изнутри, становится не просто словом, но песнью, песнословием, славословием. На современном языке это искусство слова называется поэзией, а песнословие – стихословием, поэтической речью, включающей не только стихотворную в узком смысле, но и вообще ритмическую, красотой формы обвеянную речь (в отличие от прозаической речи, как сухо смысловой, логической). В общем можно сказать, что речь никогда не бывает отделена от художественной, поэтической формы, всегда оформлена, а красота слова неотделима от смысла, как нераздельна жизнь Ипостаси Слова и почивающего на Нем Духа Св. Однако в человеческом употреблении, вместе с общим утилитарным прагматизмом, вторгается прозаизм, нечувствие красоты слова, некая в нем бездарность. Слова, лишаясь жизни и красоты, иссыхают и превращаются как бы в кредитные знаки, заменяющие полновесную монету (так теперь образуются новые слова на нашей родине). Это – сухие листья, шуршащие как бумага, но не звенящие звоном. Жизнь слова

в красоте в Церкви становится достоянием священного, бого-служебного песнопения, а в области мирской – уделом особого художественного творчества, поэзии. При этом обнажается стихия красоты в слове, слово не только как божественный смысл, но и как божественная форма. Отношение к этой форме соединяет, но вместе и разделяет мир человеческий и ангельский. Ангелы непрестанно воспевают, «ни днем, ни ночью не имея покоя», как четыре животные Откровения (4,8). Не зная человеческого изнеможения, они не знают и человеческого прозаизма. Их слово – песнь, их ведение – искусство – рапсодия мира в ангельском песнетворчестве. И, однако, существует единая Красота, лучами своими пронизывающая небо и землю, ведомая и ангелам, и человекам. Искусство человеческое имеет первообраз в ангельском, искусство человеческое роднится с ангельским, в нем имеет свою основу и вместе с ним восходит к первоисточнику Богу – Красоте. «Господь воцарися, в лепоту облечеся»: облечение в красоту есть Царствие Божие, приходящее в силу. Слово, облеченное в форму красоты, перестает быть собой, сохраняя, однако, всю свою смысловую силу: оно уже сверхслово, металогос, не только смысл, но и красота, красота в смысле. Поэтому в песнопении человеческая песнь соединяется с ангельскою, как в известном смысле однородная, почему становится понятна возможность совместного служения человекам и ангелов. Отсюда следует, что не является разделяющим препятствием и различие языка человеческого и ангельского. Это же подтверждается и тем, что пение ангелов, слышимое человеком, находит прямой доступ в душу человека, им воспринимается или переводится на язык человеческий. Исаия повествует о слышанной им песни серафимов, и в этом к нему здесь присоединяется и Тайнозритель. (По Преданию, Трисвятое, воспеваемое ангелами, было слышано отроком, поднятым на воздух.) Все это говорит, что пение ангельское сродни и песнословию человеческому. Однако здесь надо принять во внимание всю ту разницу, которая существует между жизнью человеческой и ангельской. То, что в нашей жизни составляет редкий праздник среди томительных будней – пение, свет поэзии, красота, – это есть стихия,

наполняющая всю жизнь св. ангелов, не знающих покоя ни днем, ни ночью в песнопении. Другое, еще более важное, отличие состоит в том, что благодаря святости ангелов все их песнословие есть славословие Богу, в человеческом же песнословии только небольшое является непосредственным славословием, в огромном же большинстве случаев к нему применима большая или меньшая доля человеческого, страстного и греховного естества, вообще оно омрачено и отяжелено плотью и грехом. Однако сама по себе сила красоты и творчества, даже независимо от предмета, возводит человека к высотам ангельского мира, откуда слышится призывное славословие.

Но пение и славословие содержит в себе, кроме красоты поэтического слова, еще и другую стихию, красоту звука, музыку. Звук в музыке получается из своего естественного первоисточника – человеческого органа речи, а далее и из музыкальных инструментов. На этом основании возможно музыкальное сопровождение, соединение пения и музыки, которое запечатлено псалмопевцем: «хвалите Его во гласе трубном, хвалите Его во псалтири и гуслех. Хвалите Его в тимпане и лице, хвалите Его на струнах и органе» (пс. 150,3–6). Этим свидетельствуется некоторое единство человеческого и инструментального, т. е. нечеловеческого звука в музыке и в песнопении, весьма знаменательное и важное. В природе все имеет не только вес, форму, тяжесть, цвет, но и звук, хотя и не всегда последний может быть извлечен или сделаться доступным нашему уху («гармония небесных сфер!»). Этот всеобщий факт осуществляется различно. Природа полна немзыкальных звуков – шумов, от которых мы отличаем звуки музыкальные, и их сплетаем в музыку. Оставляя в стороне физически-акустическую и музыкально-теоретическую сторону звука, мы можем сказать, что, если звук есть некоторое самообнаружение, самосвидетельство сущего, то музыкальный звук и музыка есть облечение звука красотой, формой, имеющей силу как для отдельного звука, так и для связи их. Музыка, как таковая, есть красота звука независимо от слова-смысла. Звук музыкальный есть нечто иное, большее и высшее, нежели простое звучание. Звук, как звучание вещества,

есть свойство или состояние материи, музыкальный же звук есть уже мета-материя, имея своим субстратом вещество, он восходит выше вещества, к миру бесплотных духов. Гений языка свидетельствует об этом, когда мы невольно говорим о сладостных звуках: ангельские звуки, ангельское пение. И поистине, музыка и пение есть слышная весть из другого, высшего, ангельского мира, соединяющая мир горний и дольний. Поет все живое, благословляя Господа, и к этой песне вся тварь призывается (в псалмах и песне трех отроков). Замечательно, что способность к пению и вообще музыкальность составляет достояние не только человеческого, но и животного мира, особенно птиц и некоторых насекомых. В человеке же музыка становится сознательным творчеством, искусством. В пении и человек и все творение поистине соединяется с пением ангелов, как таковым, несмотря на все различие по совершенству и качеству его. Различие здесь остается и количественное, и качественное. Пение и музыка в человеческом мире позлащает только поверхность звука, жизнь которого состоит из немusикальных и даже антимузыкальных безобразных и безобразных шумов и какофоний. Природный звук, тяжелый и косный, непроницаем для музыки как та материя, свойством которой он является. Напротив, ангельские звуки, первообраз земного звучания, насквозь музыкально прозрачны, суть уже музыка и пение. Также и по своему жизненному значению человеческий и тем более животный звук служит, прежде всего, для выражения материальной, похотной и плотской жизни, страстей и вожделений. И человеческая музыка и пение служат для облечения – если не красотой, то красотью – страстей, высоких и низких. Даже тот прагматизм, который мы уже отметили в области мысли и познания, проявляет себя и здесь, подчиняя музыкальную жизнь человека потребностям его смертного, плотского существования, событиям временной его жизни. Можно сказать, что человеку и человеческому миру доступна только некоторая причастность пению и музыке, которые наполняют ангельскую жизнь, как славословие. И, тем не менее, художественное творчество в звуках, искусство пения и музыки есть ответ ангельского мира,

который пронизает своим пением и мир человеческий. Это есть одно из многообразных выражений действительности лествицы Иаковлевы, по которой восходят и нисходят ангелы Божии с неба на землю. И об этих ангельских звуках вспоминает в часы вдохновения человеческая душа: «и звуков небес заменить не могли ей скучные песни земли». Основание для искусства звука находится в ангельском мире, в его гармониях. Это и есть та подлинная музыка небесных сфер, которую в движении светил прозревали древние пифагорейцы.

В человеческом творчестве существует еще область – искусство света, цвета и формы, художество изобразительное. Оно получает свое церковное освящение, наряду с искусством звука, в храмовом зодчестве, стенописи и иконописи. Искусство зрительных (в живописи), а вместе и осязательных форм (в скульптуре и архитектуре) являет Красоту в мире, наряду с красотой природы. Оно также имеет для себя первообраз в славословии ангельском. Однако об этом нет прямого свидетельства, и лишь приходится заключать на основании данных Откровения. Входит ли творчество форм и красок, их, так сказать, пение, вместе с пением словесным в ангельское славословие? Не может не входить, ибо и оно для себя основание имеет в ангельском мире, в области чистых форм и цвета.

Ангелы суть вторые светы, зеркала Несозданного Света, в котором нет места никакой тени и который превыше форм. Но вторые светы, как тварные, из небытия вызванные к жизни, в себе уже содержат возможность светотени и необходимость границы, следовательно, оформленность. Белый луч Божественного Солнца трансцендентен цвету, он бесцветен, ибо сверхцветен, он все возможные цвета и краски собою объемлет. Но вторые светы уже входят в область цвета и красок. Ангельский мир имеет в своей светотени, которая соответствует тварности его, как сотворенного из ничего, всю полноту и богатство формы и цвета, как для небесного, так и для всего земного мира. Эти формы и краски облачают мир красотой, творчески созерцаемой в изобразительном искусстве. Оно закрепляет в образах земного мира эти небесные видения, видит сверхприродное

в природе. Формы и краски, подобно музыкальным звукам, непосредственно связаны с веществом, но его также превосходят. Они есть метаматерия в материи, в них она превосходит самое себя, восходит за себя саму. Красота в мире и в искусстве есть для нас ощутимая лестница между небом и землей¹¹⁴.

Но можно ли бытие ангелов, в качестве первообразов всех форм и цвета, ограничить лишь пассивным состоянием, которое не имеет в себе творческого начала, или же, напротив, оно есть некое самотворчество, творческое самоопределение? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы признать возможным только один ответ, именно, что ангельское естество актуально себя имеет, действительно себя определяет. Это же применимо и к ангельскому славословию, которое совершается не только песенно-словесно, но и образно-красочно. Косвенно это можно подтвердить тем соображением, что славословие ангельское не может быть скуднее, нежели человеческое. В славословии же человеческом (храмовом богослужении) участвуют все искусства, не только словесно-музыкальные, но и изобразительные, не только слово и звук, но и жест, и цвет, и форма, и благовоние. И всему этому находится соответствие и имеется первооснова в ангельском славословии. Здесь уместно еще раз вспомнить, что в славословиях хвалебных псалмов и в песне трех отроков призыв к славословию Божию обращается ко всему творению («благословите все дела Господня Господа, пойте и превозносите Его во веки»), а далее перечисляются вкуче все его образы с ангелами во главе: стихии и силы природы, рыбы и животные, наконец, рабы Господни. Что же означает это единение? Как могут вместе с ангелами восхвалять, петь и превозносить Господа солнце и луна, звезды небесные, всякий дождь и роса, все ветры, огонь и жар, холод и зной, росы и иней, ночи и дни, свет и тьма, лед и мороз, иней и снег, молнии и облака, земля, горы

¹¹⁴ Здесь уместно вспомнить слова Божии Веселилилу, в которых свидетельствуется боговдохновенность истинного искусства: «И сказал Бог Господь Моисею, говоря: смотри, Я назначаю именно Веселилила, сына Уриева, сына Орова из колена Иудина. И Я исполнил его Духом Божиим, мудростию, разумением и всяким искусством» (Исх. 31,1–3).

и холмы, море и реки, киты и все движущееся в водах, все птицы небесные, звери и весь скот вместе с сынами человеческими (Дан. 3,58–82)? Очевидно, вместе с ангелами и в ангелах поет и собою хвалит Господа все мироздание со всею его окачествованностью: цветом, светом, формой, звонкостью, сверканием, прозрачностью, благовонием, осязательностью. И разве ангелы огня, ветров, вод и других стихий, о которых говорит Откровение, не имеют и в образе своего бытия чего-то соответственно именно этим стихиям? Если во всех них разлита красота, в многообразии форм и красок, то все это как некое художество входит и в славословие ангелов. Намек на это дает иконография, которая одевает ангелов не только в воскресные ризы «блещащиеся», но и в различные, многообразные цвета. Таково славословие ангелов, их молитвенная жизнь, творчество, выявление себя и своего существа во славу Божию. Но их молитвенная жизнь не исчерпывается славословием и благодарением. Она включает в себя и дело их любви к миру, молитву о человеческом роде, непрестанное о нем предстательство, о котором свидетельствует св. Церковь¹¹⁵. Ангелы не имеют нужды молиться о себе самих, как и о своих братьях, ибо в жизни их уже осуществлена та полнота и совершенство, которые будут достигнуты для мира лишь в жизни будущего века, когда «Бог будет всяческая и во всех». У них единственная молитва для себя самих есть славословие и благодарение. Но доколе мир наш проходит муки своего рождения, доколе «вся тварь совокупно

¹¹⁵ «Безначальный Слове, священными моленьми херувимов, серафимов, властей, престолов и божественных сил, ангелов, архангелов, начал, господств. Твоя милости богатыя даруй нам, яко человеколюбец» (канон к небесным силам и всем святым, п. 1, тр. 1). «Умнии Тя силы ныне умоляют, благоутробне Господи, власти, престолы, серафимы, господства же, ангелы со архангелы и начала: милостив буди людем Твоим и спаси, яко благоутробен» (п. 5, тр. 1). Ср. также п. 6, тр. 1, п. 8, тр. 9, п. 9, тр. 1. Служба бесплотным, гл. I, стихиры, седален, канон п. 9, тр. 2 и т. д. Свидетельства Церкви о молитве за нас ангельских сил, как и обращения к ним с прошением о молитвенной помощи, можно сказать, неисчислимы. Они удостоверяют возможность и силу такого обращения к ангелам, как и факт их непрестанной молитвы о нас.

стенает и мучится донныне», «ожидая откровения сынов Божи-их», а мы «сами в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8,19–23), ангелы содействуют миру, помимо прямого своего служения, непрестанной молитвой о нем. Этим они не только служат миру, но и удовлетворяют потребности своей собственной жизни, ибо они созданы Богом любви для любви. Однако, в отличие от их собственной жизни в славо-словии, здесь они связаны с жизнью нашего мира, с его изменчивым состоянием. Они чрез это до известной степени и сами втягиваются в жизнь нашего мира, которому они служат, живут с ним общею жизнью во всей ее незавершенности, участвуют в ее историческом процессе, как это наглядно показывает нам Откровение св. Иоанна Богослова.

Глава VI

Теофании и ангелофании

Одной из важнейших черт богоявления в Ветхом Завете является та, что Бог является людям в образ ангела, или наоборот, ангел представляет лице Божие. Установим, прежде всего, самый этот факт в его всеобщности, на основании библейского повествования.

Бытия, гл. 16: явление ангела Господня Агари в пустыне, причем, однако, этот ангел говорит ей непосредственно от лица Божия: «умножая, умножу потомство твое» (ст. 10). «И нарекла Агарь Господа, который говорил с ней, сим именем: Ты Бог видящий меня» (13), каковое название получил и источник там.

Бытия, гл. 18–19: явление трех Ангелов Аврааму у дуба Мамврийского, в котором Церковь вообще видит явление Св. Троицы. Разговор одного из Ангелов с Авраамом и Саррою ведется так: «и сказал Господь» (18:13, 17,20, 26, 33).

Бытия, гл. 31, 11,13: Иаков рассказывает: «Ангел Божий сказал мне во сне: Иаков, Я Бог, явившийся тебе в Вефиле, где ты возлил елей на памятник и где ты дал Мне обет».

Бытия, гл. 22: жертвоприношение Исаака. Ангел Господень, явившийся Аврааму, говорит здесь от лица Божия: «Я знаю, что ты боишься Бога, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (22,12, 15–18).

Исход, 3 гл.: явление Моисею кушины неопалимой. «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста» (ст. 3) «И воззвал к нему Бог из среды куста... и сказал: Я Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова» (6 и далее, до самого откровения имени Божия Иегова). Это же самое подтверждается и в речи первомученика Стефана: «явился (Моисею) в пустыне горы Синая ангел Господень в пламени горящего тернового куста» (Деян. 7,30), а в то же время здесь же говорится: «а когда подходил рассмотреть, был к нему глас Господень» (ст. 31). А далее еще выразительнее: «сего Моисея... Бог чрез ангела, явившегося ему в терновом кусте, послал начальником и избавителем» (ст. 35).

О синайском законодательстве в Исх. 19,3 лишь говорится: «Моисей взошел к Богу (на гору), и воззвал к нему Господь, с горы говоря» (и далее в гл. 19 все время говорится о повелениях самого Господа, явлении Славы Его и проч. До конца книги Исход). И, тем не менее, эта теофания изъясняется в Новом Завете как ангелофания, именно, в той же речи Стефана прямо говорится о Моисее: «это тот, который был в собрании в пустыне с ангелом, говорившим ему на горе Синае». И столь же определенно в Послании к Галатам (3,19) говорится, что закон «преподан чрез ангелов» (уже множественное число в отличие от единственного у Стефана). Сюда же относится и Евр. 24: «ибо, если чрез ангелов (также множ. ч.) возвешенное слово было твердо», то как вознерадим о спасении, «которое, быв сначала проповедано Господом», утвердилось от Бога знаменами, и чудесами, и раздаяниями Св. Духа¹¹⁶.

Исход 13,21–14: предшествие Израилю при Исходе из Египта Самого Господа (ср. Числ. 14,14, Втор. 1,33; 4,37, Неем. 9,19), о чем, однако же, говорится и так: «и двинулся ангел Божий, шедший пред станом» (14,19). Ср. также Числ. 20,16¹¹⁷.

¹¹⁶ Безразличие в употреблении единственного и множественного числа: ангел и ангелы в наших глазах имеет то значение, что здесь имеется в виду не столько какой-либо определенный ангел, сколько вообще ангельский мир в отличие от Божества. Но это, конечно, исключает возможность видеть здесь «великого совета Ангела», т. е. Слово Божие (как иногда это понимается). Особенно это явствует из прямого противопоставления ангела и Христа в Псал. к Евр. гл. 2. Единственное и в своем роде характерное ветхозаветное противопоставление ангела и Самого Бога, трудно поддающееся истолкованию, имеется в Исх. 33,2–3: и сказал Господь Моисею: «и пошлю пред тобою ангела... (и введет он вас) в землю, где течет молоко и мед; ибо Сам не пойду среди вас, чтобы не погубить Мне вас на пути, потому что вы народ жестоковыйный». Как мы уже знаем, Исх. 13,21–14 с параллелями говорит прямо о том, что при самом исходе Израиля из Египта шел пред ними Господь. Это кажущееся противоречие должно быть понято по смыслу общего учения об ангелофаниях как теофаниях: здесь совершаются явления силы Божией вместо ипостасного явления Самого Господа, которое имеет место лишь в боговоплощении, когда Бог явился во плоти.

¹¹⁷ Напротив, в Исх. 12,23, 29 говорится о Самом Господе там, где можно было ожидать скорее ангела, – в рассказе об избииении первенцев египетских. Подобный же случай Числ. 23,3–4,16, в рассказе о Валааме. Эти исключения,

Исход 23,20–23: Господь говорит Израилю: «вот Я посылаю Ангела хранить тебя на пути... Блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его, не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо Имя Мое в Нем».

Числ. 22,23 ст.: рассказ о пророке Валааме, где говорится о явлении Ангела Господня, который говорит, однако (ст. 32–3), непосредственно от лица Господа (подобное же Суд. 2,1–4).

Суд. 6,1–4: говорится о явлении ангела Господня Гедеону, причем об ангеле далее прямо говорится: «Господь, воззрев на него, сказал»: (ст. 14,16, также 23), а затем снова говорится об «ангеле Божиим». Подобное же и Суд. 13, где рассказывается о явлении ангела Божия Маною, причем спрошенный об имени ангел отвечал ему: «что ты спрашиваешь об Имени Моем? оно чудно» (13,18) (слова: «что ты спрашиваешь об Имени Моем?» – дословно сказаны при явлении Бога Иакову, когда он боролся с Богом).

Наконец, сюда же относится и именование «великого совета Ангела» у Исайи 9,6.

На основании приведенных сопоставлений можно видеть, что отождествление явления Бога и ангела, теофании и ангелофании красной нитью проходит чрез все ветхозаветное откровение. И это столь явно, что для рационалистического понимания здесь остается видеть лишь следы первоначального политеизма. Для верующего уразумения этот факт требует нарочитого объяснения. Ветхий Завет не знает непосредственного богооткровения. Бог недоступен (трансцендентен) человеку. «Бога никто же виде нигде же» (19,1–18,1 Тим. 6,16), только во Христе, Богочеловеке, совершилось богоявление: «единородный Сын, сый в лоне Отчи, той исповеда» (Ин. 1,18). Об этом богоявлении и свидетельствует служитель Слова: «о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими глазами, что рассматривали и что осязали руки наши о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем и возвещаем вам сию вечную жизнь,

думается нам, лишь подтверждают общее правило относительно намеренно безразличия этого словоупотребления, в котором надо видеть не архаичский примитивизм, но глубокое откровение.

которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1,1–2). Пришествие в мир Христа, Его вочеловечение, и было единым подлинным, совершенным богоявлением, упразднившим навсегда все предварительные богоявления.

Однако, может быть, скажут, что Ветхий Завет также знает свои богоявления. Не говорит ли Иаков после ночного своего богоборства: «я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32,30)? Но это, очевидно, говорится только о реальности теофании, но не об ее непосредственности. Вспомним, что Иаков даже не знал, с Кем он боролся. Не говорится ли, далее, о Моисее, что Господь говорил с ним лицом к лицу, «как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33,11, ср. Втор. 34,10)? «Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит» (Числ. 12,8). Однако и это надо понимать лишь в относительном смысле, как свидетельство о величии Моисея даже в сравнении с другими пророками, что с очевидностью явствует из слов Самого Господа (в той же 33 гл. исх., ст. 20,23): «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых», «ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо», и Господь показывает Моисею лишь Славу Божию. Также и слова Божии о видении Моисеем «образа Божия» (Числ. 12,18) сказаны Богом, «сошедшим в огненном столпе» (ст. 5, ср. 11,25)¹¹⁸. Подобным же образом и богоявление пророку Илии (3 Цар. 19,11–13) в «дыхании хлада тонка» не было личным богоявлением. И этим предвари-

¹¹⁸ Тем более надо понимать применительно к Исх. 33, 20, 23 текст Исх. 24, 10 о том, что Моисей и Аарон, Надави Авнуа и 70 из старейшин Израилевых на горе «видели Бога Израилева и под ногами Его нечто, подобное работе из чистого сапфира и как самое небо ясное. И Он не простер руки Своей на избранных из сынов Израилевых. Они видели Бога и ели и пили». Без сомнения, эти слова о видении Бога нельзя относить к личному непосредственному богоявлению, но к видению Славы Божией, к теофании как доксофании. Это понимание подтверждается параллельным рассказом Второзакония в речи Моисея к народу, где говорится так: «вот показал нам Господь Бог наш славу Свою и величие Свое, и глас Его мы слышали из среды огня; сегодня видели мы, что Бог говорит с человеком, и сей остается жив» (Втор. 5,24–25).

тельным богоявлением обоих ветхозаветных боговидцев, Илии и Моисея, противостоит подлинное боговидение, явление самого Сына Божия во плоти, Коего зреть они удостоились на горе Преображения. Остается явление Божие пророку Исайе, – Ис. 6,1–6. Здесь говорится, что он видел «Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и слава Его наполняла весь храм» (ст. 1), «глаза мои видели Господа Саваофа» (ст. 5). Однако это видение изъясняется не как богоявление, но как видение славы, доксофания, Самим Господом: «сие сказал Исайя, когда видел славу Его» (Ин. 12,40–41), причем эта доксофания соединяется и с ангелофанией. Явлением славы было также и видение Иезекиилю. Видение пророка Даниила (Дан. 7) было не столько богоявлением, сколько эсхатологическим сновидением в связи с другими образами (как это и названо самим пророком в начале главы, содержащей запись «сна и пророческих видений головы своей на ложе своем»).

Итак, мы определенно имеем в Ветхом Завете одну группу богоявлений как доксофании (их мы изъясняли в другом месте)¹¹⁹, вторую же группу, наряду с ней, как ангелофании, которые ныне подлежат нашему разумению. В Ветхом Завете мы различаем общие богоявления, о которых говорится просто: «явился Господь Аврааму» (Быт. 12,7; 17,1; 18,1; 26,2, 24; Исх. 6,3), Соломону – во сне ночью (3 Цар. 3,5; 2 Пар. 1,7) и не во сне (3 Цар. 9,2; 11,9); далее – пророческие богоявления, о которых говорится: «сказал мне Господь» (Ис. 8,1,5; Иер. 15,1; 19,1; 22,1), «и было ко мне слово Господне» (Иерем. 1,4; 2,1; Иез. 1,3 и сл. и т. д. почти во всех пророческих книгах), «и была на мне рука Господня» (Иез. 1,3; 8,1 и сл.), и, наконец, богоявления нарочитые, особо отмеченные как таковые – Аврааму («и явился ему Господь, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот три мужа стоят против него» (Быт. 18,1–2), Моисею, Илии, Исайе, Иезекиилю. Сюда же относятся все выше перечисленные теофанические ангелофании. Первую группу богоявлений (общих и пророческих)

¹¹⁹ «Купина Неопалимая», экскурс о Славе Божией.

правильнее считать богооткровениями, таинственно и неизреченно сообщавшимися человеку. Это есть богоприсутствие, непосредственно или интуитивно доступное человеку, как внутреннее слышание слова и видение Божией воли. Антропоморфность словесного выражения не изменяет чисто внутреннего и духовного характера этих богоявлений. От них отличны богоявления в собственном смысле, которые сопровождаются не только духовным, но и неким чувственно-телесным восприятием всего человека, как целостно духовно-телесного существа. Здесь имеет место не только пассивное богослышание и богочувствие, но некая встреча с Божеством. Она может быть личная, «лицом к лицу» с ипостасным Божеством, или же есть встреча с Божеством, как Божественной силой, славой, премудростью, однако не Ипостасью. Последним образом Бог является в Славе Своей в облаке¹²⁰, и оно не только являет, но и закрывает лице Божие. В повествовании о явлении Бога Моисею прямо противопоставляется видение Лица Божия, как недоступного человеку, и Славы Его, для человека доступной (Исх. 33,19–23), и тот же смысл имеет богоприсутствие в скинии Моисея в виде столпа облачного (Исх. 33,9–11) и в храме Соломона в виде облака (3 Цар. 8,11; Пар. 5,13–14), как и «вдыхании гласа тонка» в богоявлении Илии и даже в видении Исаяи, где также «исполнь дом славы Его» (Ис. 6,1). Это осязаемое откровение присутствия Божия, Слава Его, Сияние Божества, есть Фаворский свет на земле ранее Преображения Господня. Но в отличие от ветхозаветных, непостасных теофаний, явлений Света Присносущного, новозаветное его явление было существенно ипостасным, ибо это было явление Божественной Славы вочеловечившегося и тем приблизившегося человеку Бога, Сына Божия, показавшего нам Отца и явившего почивающего на Нем Духа Святого, — это Господа нашего Иисуса Христа, Богочеловека.

Однако и Ветхий Завет знает ипостасные богоявления, встречи человека с Богом, взаимоотношение, разговор. Но такие встречи, как нам уже известно, совершаются лишь чрез теофанические

¹²⁰ Богородичный смысл явления облака разъяснен в «Купине Неопалимой», экскурс о Славе Божией.

ангелологии: Бог является чрез ангела, и ангел говорит от лица Божия, Божественною силою наделяется ангельская ипостась. Посланничество ангелов, их служение миру получает здесь совершенно исключительное назначение, — представлять в мире Самого Бога, являться ему вместо Бога. Как это возможно? Прежде всего, надо принять во внимание всю недоступность (трансцендентность) Божества падшему человеку даже и в недрах Ветхозаветной Церкви. С тех пор как оружие херувима преградило доступ во врата Эдема, куда Бог приходил беседовать с человеком (причем даже самый суд Божий за грехопадение представляет собой еще не прервавшуюся таковую беседу), устранилась возможность прямого богообщения. Однако любовь Божия нашла возможность встречи с человеком чрез посредство ангелов. Последние, будучи творениями, могут быть доступны человеку, но, вместе с тем, живя жизнью божественной природы, являются совершенно прозрачны для Бога. Бог сделал тварные ипостаси ангелов, соединенные с божественной жизнью, личным посредством для общения с человеком¹²¹, Своим образом. Ангелы суть тварноипостасные лики Премудрости-Славы Божией, в которых Бог ипостасирует Ее для того, чтобы являться человеку дотоле, пока эта Слава не будет явлена Самим воплотившимся Словом, ипостасною Премудростью и Славою Божией, Христом. Ангел, как тварный луч Божественной Премудрости, как обладающей жизнью в Боге, есть тварный бог, не по благодати только, как человек, но и по причастию, хотя и не по тварной ипостаси своей. Однако именно эта тварность ангельской ипостаси только и делает возможным для человека вынести нестерпимый огонь богоявления. Это есть та мера, в которую человек может приять явление Бога ранее Его вочеловечения. Но, конечно, такое богоявление имеет силу только в пределах определенной цели и ею исчерпывается. Другими словами, оно совершенно лишено той силы, которую имеет единое истинное богоявление, т. е. боговоплощение,

¹²¹ Как говорится в книге пророка Иезекииля: «и шум от крыльев херувимов слышен был даже на внешнем дворе, как бы глас Бога Вседержителя, когда Он говорит» (Иезек. 10,5).

в котором человеку является облеченная Славою Божества не тварная, хотя и ангельская, ипостась, но само Второе Лицо Св. Троицы. Это богоявление имеет вселенское, всечеловеческое и космическое значение, и оно упраздняет, делает излишними и уже невозможными предварительные, прообразовательные ветхозаветные богоявления через ангелов. Сам Господь, Великого Совета Ангел, посылается Отцом на землю.

Итак, теофанические ангелофании суть явления ветхозаветные, которые переходят в Новом Завете, как ночные звезды гаснут в свете восходящего солнца. Однако они должны быть изъяснены в своей возможности из природы ангельской. Здесь проявляется самая высшая, предельная возможность ангельского служения – посредование между Богом и миром, соединение неба с землей. При этом в особом смысле раскрывается смысл видения лестницы Иаковлевы. «И увидел во сне: вот лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака» (Быт. 28,12–13). Бог говорит патриарху при нисхождении и восхождении ангелов. Хотя прямо это и не сказано, однако явствует в свете всех остальных ветхозаветных теофаний, что и здесь Он говорит человеку в ангелах и через ангелов. Поэтому по существу мы и тут имеем лишь теофаническую ангелофанию.

Остается еще вопрос. Ангелы, чрез которых говорит Бог в теофанических ангелофаниях, нигде не наименованы и не определены в своем иерархическом положении, – они называются просто «ангелы». С другой стороны и Бог, являющийся человеку и говорящий с ним, также не определяется в отношении к трем Ипостасям. Тайна Св. Троицы, хотя и содержится, но остается прикровенной в Ветхом Завете, почему и нельзя ожидать такого определения. В церковной письменности этот вопрос обычно ставится и разрешается в том смысле, что в Ветхом Завете говорит и является и действует Логос ранее Своего воплощения. Отсюда же можно как будто заключить, что ангел, говорящий от лица Божия в теофанических ангелофаниях, принадлежит Второй Ипостаси. Помимо прочих аргументов

такое мнение может опираться еще и на то, что раз богоявление сопровождается словом, тем самым оно и принадлежит Слову. Однако это соображение обессиливается тем общим фактом, что говорящим является здесь не Сам Бог, но ангел, который притом говорит человеку на человеческом языке, чтобы быть ему доступным. Поэтому наличие слова само по себе не свидетельствует еще о том, что его говорящий есть ангел Слова, возвещающий Ипостась Слова. Поэтому нужно во всяком отдельном случае определять по существу, относится ли данное откровение к одной определенной Ипостаси, или же ко всей Св. Троице в нераздельности.

Прежде всего, следует остановиться на явлении Господа Аврааму, в котором Церковь видит таинственное явление Св. Троицы. Три ангела, очевидно, принадлежат к областям трех Божественных Ипостасей, причем естественно выделена Первая, которая и говорит от лица всех и именуется Господом (Быт. 18:13, 17, 20, 22, 33), остальные же два ангела (Михаил и Гавриил?) не определены в своей ипостасной принадлежности. Может быть, это и соответствует содержанию богоявления, в котором дается только общее и предварительное откровение о Св. Троице. Здесь нарочито раскрывается лишь «монархия Отца», по смыслу которой и вся Св. Троица есть самооткровение именно Отца в Сыне и Духе Св. «Личные» же свойства отдельных Ипостасей вовсе не раскрываются¹²². Явление Бога Аврааму в виде трех ангелов есть единственное, где богоявление имеет внешне проявленные черты триипостасности, во всех других же случаях мы имеем явление только одного ангела. С наибольшим основанием можно видеть откровение Первой Ипостаси, а потому и Ангела, относящегося именно к ее области, в богоявлении Моисею у горы Хорива, «в пламени огня из среды тернового

¹²² В тексте Быт. 18–19 различие между «Господом» и «двумя ангелами» выступает столь резко, что есть возможность видеть в них, действительно, только ангелов, сопровождающих Господа. Однако такое понимание отвергается Церковью, которая видит здесь явление Св. Троицы и потому не делает различия между ангелами в степени их божественности (рублевская икона Св. Троицы).

куста» (Исх. 3,2). Это можно думать на основании откровения имени Божьего, Иегова-Ягве, т. е. Сущий («Я есмь, Который Я есмь» – Исх. 3,14). Это Имя Божие, в котором открывается ипостасный характер Божества, как абсолютного Я, более всего соответствует Первой Ипостаси, из Себя начинающей Св. Троицы¹²³. Есть основание и в ангеле, явившемся Аврааму при жертвоприношении Исаака, видеть посланника Первой Ипостаси, ибо здесь мы имеем прообраз жертвенного послания Сына Отцом, и испытание веры Авраама, которое посылает ему Бог, состоит именно в жертве сыном. «Сказал ему Бог: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака и... принеси его во всесожжение» (Быт. 22,2). И когда Авраам занес уже нож, чтобы заколоть сына своего, «ангел Господень говорит ему: теперь я знаю, что ты боишься Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего для Меня» (22,12). Эта жертва предвечно предопределена Отцом, столь возлюбившим мир, что для спасения его Он отдал Сына Своего единородного (Ин. 3,16), но она не требуется Им от человека, которому, однако, дано, явив послушание Богу, совершить ее человеческий прообраз. Гораздо затруднительнее сказать, от лица какой из Ипостасей говорит и действует ангел, являвшийся Агари сначала одной, а затем и с Измаилом (Быт. 16,7–13 и 21,17–19), но по характеру его слов («умножая, умножу потомство твое» – 16,10, «Я произведу от него великий народ» – 21,18) можно и здесь видеть изъявление Первой Ипостаси, «Вседержителя».

Ангела Второй Ипостаси можно видеть в борющемся с Иаковом ночью. (Он называется, Быт. 32,34, «некто», но у прор. Осии определяется как Бог и как Ангел¹²⁴). Это богоборство есть уже раннее предвестие приближающегося боговоплощения, в котором «нераздельно и неслиянно» соединяются во Христе природы

¹²³ Ср. мой «Главы о троичности». Православная Мысль, вып. I. Париж, 1928.

¹²⁴ «Возмужав (Иаков) боролся с Богом. Он боролся с Ангелом и, превозмогая, плакал и умолял Его» (Ос. 12,3–4).

божеская и человеческая. Не ко Второй ли Ипостаси относится и Ангел, выведший израильтян из Египта (см. Числ. 20,16):¹²⁵

Ангела Третьей Ипостаси, глаголавшей пророки, можно видеть в теофаниях пророческого характера. Сюда относится (Числ. 22,20–35, 23,4–5) – история с Валаамом, ослицей его и пророчествовавшим, и сюда же относится и явление ангела Гедеону (Суд. 6,11–24) и Маной (Суд. 13,3–22). Здесь рассказывается о явлении ангела, а затем Маной говорит жене: «Мы видели Бога» (ст.22 и сл.) – ввиду пророческого характера обоих явлений. С наибольшей вероятностью в таком же смысле должно быть понято и явление ангела в видении Иезекииловом: Иез. 8 сл.

Таким образом, мы приходим к заключению, что теофанические ангелования в Ветхом Завете не могут быть приурочены к одной лишь Ипостаси Логоса, но относятся ко всем трем Божественным Ипостасям, как в их триединстве, так и в отдельности.

¹²⁵ В Исх. 13,21 говорится об исходе Израиля из Египта: «Господь же шел пред ними в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им». Напротив, Исх. 14,19: «и двинулся Ангел Божий, шедший пред станом Израильтян, и пошел позади их; двинулся и столп облачный от лица их и стал посреди их». Ср. также Суд. 2,1, где мы читаем: «и пришел Ангел Господень из Галгала в Бохим и сказал: “Я вывел вас из Египта и ввел вас в землю”».

Глава VII

Бесплотность ангелов

Бесплотные духи созданы как ангелы, служебные духи, πνεύματα λειτουργικά (Евр. 1,14). Это ангельское служение имеет для себя онтологическое основание во внутренних взаимоотношениях ангельского и человеческого мира, коренится в этой неразрывной, существенной связи¹²⁶. Ангелы посылаются на служение миру потому, что с ним связана их собственная жизнь, и если иметь в виду, что мир, возглавляемый человеком, есть существенно человеческий мир, то эту связь ангелов с миром всего лучше можно выразить как их сочеловечность. Этим определением отнюдь не стирается непреходимая грань между собором бесплотных сил и человеческим миром, но им выражается их внутренняя, изначальная связь уже с самого сотворения. В общих основаниях эта связь раскрывалась выше, здесь же надлежит коснуться лишь одной ее стороны, именно отношения ангелов к телесности.

Основное онтологическое отличие ангельского естества от человеческого состоит не в том, что ангелы суть духовные существа, ибо духовное существо есть и человеческая душа. Но человек есть воплощенный дух, имеет тело, а чрез него природно связан со всем миром, имеет в себе весь мир, есть космическое существо, ангелы же суть бесплотные духи, не имеющие своего собственного мира или природы. Их близость к Богу, вытекающая из их бесприродности и погруженности в жизнь божественную, определяет их недоступную для человека высоту; но их бесприродность ставит их существование в зависимость от человеческого мира, который восполняет для них тварное

¹²⁶ Потому ошибочно чрезмерно разделять и противопоставлять в естестве ангельском их природу и служение, как это мы встречаем у блаж. Августина: «Spiritus angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, sunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaevis nomen huius naturae, spiritus est; ex quod agit angelus est» [«Ангелы суть духи; и, будучи духами, они не суть ангелы; когда же их отправляют с поручением, они суть ангелы. Ибо ангел имя служения, а не естества. Если ты спросишь об имени этого естества, то это дух; но в силу того, что он делает, это ангел»] (In. ps. enarr. [«Толкования на псалмы»], 1, 15. Mg. s. 1. t. 37, 1348).

природное естество, есть и для них самих, в известном смысле, необходимое восполнение. (Обладание телом, как онтологическое преимущество человека в сравнении с ангелами, хотя оно и является источником слабости и особой дискурсивности его существования, выразительно отмечено св. Григорием Паламой.) Лишь в человеческом мире творение достигает своей завершенности, как область господствования человека, онтологического в нем средоточия. Бог создал мир для того, чтобы быть в нем всяческая во всех (1 Кор. 15,28), при наличии готовности мира это приятие понести. Ангелы просто предстоят Богу, озаряемые Его светом, и эта богопричастность есть их жизнь, для них и вообще единственно возможная (без того духовного самоубийства, которое совершили над собой падшие ангелы). К человеку же до его падения Бог приходил в его собственный мир для беседы с ним (по свидетельству Быт. 3,8: «и услышали – Адам и Ева – голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня»). Бог приходит в мир с тем, чтобы Самому принять человеческое естество, нераздельно и неслиянно, и вознести его на небеса для вечного пребывания в Богочеловеке, в Коем Сам Бог делает Себя сочеловечным силою нисхождения Своего к твари. Бог «не ангелов восприимлет, но семя Авраамово» (Евр. 2,16), не потому, что человек оказался святее ангелов и их достойнее. Напротив, падение человека является одной из причин боговоплощения. Восприятие ангельского естества Богом онтологически невозможно за отсутствием своей собственной природы у ангелов. Но большая полнота и онтологическая самостоятельность человеческого существа, в сравнении с ангельским, наглядно выражается в том, что святейшая человечность Матери Божией силою единения с Божеством, обожения, оказывается превыше ангелов, ибо Богоматерь есть «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения (т. е. онтологически, природно) Серафим». А за Нею в близости к Христу следует и святая человечность Предтечи и Крестителя Господня, ангелочеловека. Эти факты достаточны, чтобы установить то основное онтологическое соотношение между ангельским и человеческим миром, по которому человек есть основная и центральная ось мироздания, его самоцель («не ангелам Бог покорил будущую вселенную» Евр. 2,5),

ангелы же по существу своему предназначены на служение миру. Такое служение само по себе, конечно, не есть уничтожение, напротив, оно даже предполагает иерархическое превосходство ангелов над людьми. Однако не всякое иерархическое превосходство есть в то же время и онтологическое.

Во всяком случае, жизнь ангельского и человеческого мира должна быть понимаема не как раздельное существование двух онтологически самостоятельных миров, но как единая совместная жизнь «неба и земли», в которой превосходство иерархической высоты и богопричастности принадлежит ангельскому миру, а превосходство полноты и самоцельности – человеческому¹²⁷.

Сочеловечность ангелов метафизически выражается в таком соотношении ангельского и человеческого мира, в силу которого первый содержит идейные первообразы второго в ипостасном ангельском соборном бытии, а второй осуществляет их в природном человеческом бытии. Эта же сочеловечность имеет выражение в том, что весь ангельский мир имеет служебно-охранительное отношение к человеческому, как и отдельные ангелы являются хранителями отдельных людей в их личной жизни. Мир создан для человека и по человеку, но он преобразован в мире ангельском. Отсюда вытекает основная аксиома

¹²⁷ Именно в таком смысле онтологическое соотношение человека и ангелов становится предметом нарочитого изъяснения в Евр. 1–2. В первой главе делается общее выяснение превосходства Сына Божия над ангелами на основании ряда сопоставлений пророческих текстов, причем определенно указывается служебное назначение духов (1,14). Во второй же главе возвеличение Сына Божия сплетается с возвеличением и человека, соединившегося с Ним по естеству. Здесь мы прямо находим следующие сопоставления: «Ибо не ангелам Бог покорил будущую вселенную, о которой говорим; напротив, некто негде засвидетельствовал, говоря: “что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты унижил его пред ангелами, славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих; все покорил под ноги его”» (Пс. 8,5–7). «Когда же покорил ему все, то не оставил ему ничего непокоренным ему» (Пс. 2,5–8). Также и Иисус в Своем уничтожении «немного был уничтожен пред ангелами, дабы Ему по благодати Божией вкусить смерть за всех» (2,9). И затем еще нарочито подчеркивается, что «не ангелов воспринимлет Он, но воспринимлет семя Авраамово».

и ангелологии, и антропологии, которая выражена в словах Откровения: «мераю человеческою, какова (мера) и Ангела» (21,17). «Это же соотношение выражается и в том, что небесный Иерусалим, сходящий на землю, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов; на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых» (21,12). Двенадцать колен выражают здесь полноту человеческого рода, с которою сопоставляется и полнота мира ангельского в том, что выражает собою венец и полноту творения в небесном граде, где Бог будет жить с людьми.

Из этой общей сочеловечности ангелов вытекает то важное последствие, что в своих отношениях к человеку ангелы принимают человеческое подобие, являются людям в образе человека же (хотя и с необходимыми отличительными чертами). Эта человекообразность есть условие самого общения, как это совершенно достаточно засвидетельствовано Словом Божиим, а также и Свящ. Преданием.

Прежде всего, это проявляется в том, что ангелы говорят с людьми на языке человеческом, как это уже было отмечено выше: песнь ангелов, молитва их, словесные обращения – все это становится доступным человеку, поскольку делается на языке человеческом. Это означает, прежде всего, принципиальное единство слова, как происходящего от Слова, у ангелов и у людей. И даже в теофанических ангелованиях слово Божие, сказанное ангелом, есть человеческое слово. Это означает, далее, единство ангельского и человеческого слова и по содержанию, поскольку земля в себе отражает небо и все сущее на земле идеальным образом существует в небе, ангельском мире. «Небо и земля» составляют одно творение и имеют в себе и о себе одно слово, ибо об одном. Едина мысль – едино слово – едино ведение, хотя и в разной степени осуществленное.

Самое главное свидетельство сочеловечности ангелов есть то, что в своих явлениях человеку они имеют телесный образ, человеческий или даже животный. Припомним, что три ангела в богоявлении Аврааму предстали как «три мужа» (Быт. 18,2). Иисус Навин увидел архистратига воинства Господня как «человека» (Ис. Нав. 5,13), пророк Даниил видел арх. Гавриила

как «мужа, облеченного в льняную одежду» (Дан. 10,5), новозаветные явления ангелов воскресения были также в образе «юноши, облеченного в белую одежду» (Мк. 16,5), или «двух мужей в одеждах блистающих» (Лк. 24,4). Далее, в видении Иезекииловом херувимы имеют образ животных с четырьмя лицами: человека, льва, тельца и орла (Иез. 1,10), причем «облик их был как у человека» (1,5). Таким образом, это есть как бы развернутый образ человека в качестве всеживотного. В Откровении же четыре животных в отдельности подобны льву, тельцу, человеку и орлу (четыре символа у разных евангелистов). К этой человечности явлений ангелов присоединяется еще и то, что они оказываются подчиненными границам пространства и времени. Они приходят в определенное место, куда посылаются на определенное время, по миновании его они уходят. Вообще они как бы вступают в жизнь нашего мира, не переставая быть для нас чуждыми, хотя и не чужими. VII Вселенский Собор установил в догмате иконопочитания принципиальную изобразимость, а следовательно, и сочеловечность Божества, раскрывающуюся в боговоплощении, он же утвердил изобразимость на иконе и св. ангелов. Но этой изобразимостью он подтвердил и сочеловечность их.

В отеческой письменности, как и в богословской литературе, существует вопрос, имеют ли ангелы тело, хотя бы и утонченное сравнительно с человеческим, причем мнения обычно разделяются. Одними отцами выражается мнение, что «всякая тварь – и ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей есть тело; потому что, хотя и утончены они, однако в существе своем, по отличительным своим свойствам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела тонкие, тогда как наше тело дебело»¹²⁸. Иногда эту утонченность тела духов определяют в терминах естествознания или оккультизма как тела эфирные или газообразные, так что разница в степени «дебелости» тела бесплотных духов и людей сводится лишь к различному уплотнению материи¹²⁹.

¹²⁸ Св. Макария Египетского творения. Изд. 4, стр. 27–28. Беседа 4, § 9.

¹²⁹ Эта точка зрения выражена в сочинениях еп. Игнатия Брянчанинова («Слово о смерти» и прибавление к нему). Воззрения еп. Игнатия вызвали

Противоположное меньше является преобладающим у большинства св. отцов. В заседаниях VII Вселенского Собора осталось без возражения мнение еп. Иоанна Фессалоникийского, что ангелы не являются вполне бесплотными, но имеют тонкие тела, и св. Тарасий, Патриарх Цареградский, подтвердил мнение, «что ангелов следует изображать, ибо они изобразимы» – τοὺς δὲ ἀγγέλους γράφεσθαι, ὅτι περιγραπτοὶ εἰσιν («ангелов же писать, ибо они описуемы»), и с этим согласился и Собор (Mansi, XIII, 164–5). Прологи и жития изобилуют свидетельствами о явлениях ангелов и душ в прозрачной светлой оболочке (обильный материал собран у еп. Игнатия Брянчанинова). Итак, с одной стороны, ангелы суть бесплотные духи, по естеству своему свободные от связи с телом – грубым или утонченным, это безразлично; с другой же стороны, они описуемы, следов., имеют образ, доступный – при известных условиях – для восприятия человеком, и этот образ есть человеческий. Как соединить оба эти как будто противоречивые положения, из которых каждое нужно сохранить в полной силе? Нельзя ни в какой мере колебать или ограничивать истину о духовности и бесплотности существа ангелов и душ, а потому совершенно нельзя допустить (не впадая в материализм или оккультизм) наличия какого-то, хотя бы и тончайшего, тела, неразрывно связанного с ангельским духом и его облакающего. Но в то же время нельзя отвергать и известную подлинность ангелофании в человеческом образе, невозможно видеть здесь одно только приспособление к ограниченности человеческого восприятия, иллюзию, род галлюцинации¹³⁰. Ангельское существо бестелесно, но и явление ангелов в человеческом образе подлинно.

решительную отповедь, как несоответствующие православному учению и материалистические, со стороны еп. Феофана Затворника в его работе: «Душа и ангел не тело, а дух». Справедливо отрицая всякую материальность души, еп. Феофан, тем не менее, оставляет открытым вопрос о том, облечено ли духовное существо ангелов и душ «тонкой вещественной оболочкой», «телом тонким эфирным» или свободно от него. «Из этих двух мнений, кто какого хочет держаться, того и держись».

¹³⁰ В отдельных случаях явления ангелов особо отмечаются отдельные черты, не имеющие подлинности, в отличие, однако, от подлинности всего явления.

Вопрос этот разрешается на основании общего учения о природе ангелов в их отношении к миру, об их сочеловечности. Ангелы приставлены или посланы на служение миру не как в чуждую для себя область, но близкую и даже нераздельно связанную со своей собственной. Ангельский мир, как имеющий в себе первообраз творения, содержит в себе все его идеально-духовные образы, которые в своем осуществлении получают и телесное бытие, одеваются телом, становятся телами. Тело имеет не только материальное бытие, но и внутреннюю идеальную форму, его образующую, свою энтелехию, и эта идеальная форма тела, обладая всей полнотой реальности, именно и есть его первореальность. Воплощенность души не есть физическое соединение или вложение души в тело, как в футляр; она есть внутренняя связь духовного творческого начала, метафизической энергии или формы с оформляемым ею пластическим материалом. Душа силою, вложенною в нее Богом, сама образует себе тело по образу своему и живет в нем. Если рассматривать душу вне тела и независимо от тела, то она не отличается от ангельского бесплотного духа (и это подтверждается тем, что и ангелы, и души умерших видимы бывали в сходных световых образах, имеющих форму тела). Различение (онтологическое) заключается между ними в том, что душа содержит в себе образ своего тела как телесную форму (и в этом смысле идеально уже облечена им), ангел же имеет в себе лишь внутренний первообраз этого образа. В отношении к этому идеальному первообразу они сродны и сходственны, в отношении же к отелеснению духа – противоположны. Ангелам свойственны внутренние идеальные образы лишь на осознании их отношения к миру, причем они, если человеком воспринимаются, соответствуют образу человеческому, или, вернее, наоборот, этот последний осуществляет собой ангельские первообразы. Можно сказать еще и так, что ангелам свойственна идеальная форма тела, которая реально осуществляется лишь в человеке, и вопрос

Так в истории Товита арх. Рафаил прямо говорит Товию и Товиту: «все дни я был видим вами, но я не ел и не пил, – только взорам вашим представлялось это» (Тов. 12,19).

заключается только в том, могут ли быть воспринимаемы эти идеальные образы, чрез то становясь реальностью и для нашего мира. Очевидно, что это невозможно для нашего телесного восприятия, для которого духовный мир просто не существует. Если мы допустим, что духи и души имеют некую, хотя бы тончайшую оболочку, т. е. телесность (степень ее плотности не имеет принципиального значения), мы тем самым вводим их в наш мир, в область телесных чувств, хотя бы восприятие их требовало особой утонченности органов, подобно тому, как утонченные состояния материи определяются лишь особыми приборами, и мир малых существ видим только через микроскоп. (К развитию таких органов оккультного восприятия и призывает оккультизм.) Этим снимается главная разница между духами бесплотными и воплощенными, и все они безразлично входят в область нашего отелесненного мира. Формы или образы имеют не телесное, хотя бы и самое утонченное, бытие, но идеальное. Они не суть вообще оболочки, но идеальная внутренняя энергия, как определяющая сила. Форма не материальна (и не есть «оболочка»), но идеальна, сверхматериальна, духовна. Тело есть произведение этой силы, которую имеет дух, как свою собственную внутреннюю форму, энтелехию¹³¹. Видение

¹³¹ В связи с этим поднимается следующий вопрос: идеальные формы присущи не только человеческим телам, принадлежащим разумному сознательному духу с его энергиями, но и растениям и животным. В зерне энтелехически предсуществует уже растение, так же как и в семени животное. Как понимать здесь это формирующее начало, кому оно принадлежит? Оккультисты отвечают на этот вопрос учением о многопланности бытия, причем в разных его планах существуют разные начала бытия: так, зерну растения в эфирном плане соответствует уже «духовная» (на самом же деле утонченно-телесная) его форма, образы животного мира принадлежат астральному плану. Получается система универсальной телесности утончающихся степеней, в которой стирается принципиальное различие между душою и телом, формой и материей (первозданной «землею»). Но если удержать это различие во всей ясности, то необходимо возникает вопрос: кому же принадлежит идеальная форма в растении и в животном, раз здесь нет духа, истинного субъекта и носителя идеальной телесности? Формы эти вложены словом Божиим, реченым в 5-й и 6-й дни творения, но они не могли быть услышаны и восприняты «землей», бездушной, мэональной материей, а только соответствующими

этой формы, если и возможно, то только духовное, т. е. тем же интуитивным восприятием, которым духовные существа, ангелы (а также и демоны), видят и знают друг друга. Мы видим, и слышим, и обоняем, и осязаем не телом, но душой, лишь чрез посредство тела. Душа имеет чувства: зрение, слух, обоняние, осязание, вкус, и лишь потому тело имеет соответствующие тому, ею создаваемые органы. Однако в человеке, как в духовно-телесном существе, это внутреннее чувствование нераздельно соединено с телесным, так что все наши образы духовно-телесны, идеально-чувственны. Одинаково невозможно как устранить из них идеальный образ, потому что, лишённые его, они погасают, теряют смысл и содержание, – так и отделить его от телесного воплощения. В этом характер, и сила, и полнота человеческого духовно-телесного бытия. Однако при всем единстве и целостности человеческого существа оно остается сложным, как сложенное из тела и души, начало обоих миров, и эта сложность допускает и их частичное разделение, которому нет места в простом ангельском существе. Таковым разделением души и тела является смерть, но ей подобятся и некоторые состояния исступления (экстаза), когда душа частично освобождается от связи с телом и тогда видит непосредственно, духовно, по образу бытия ангельского. При этом разделении душа видит духовный мир, который для нее закрыт завесой тела. Когда человек умирает, то первое, что ему предстает, это – окружающий его мир духовных существ, ангелов и демонов.

Некоторые богоугодные люди, по особому смотрению милости Божией, получают эту способность духовного видения

ангелами твари, которые и исполняют слово Божие. Ангелы суть души растительного и животного, внечеловеческого мира, им принадлежат идеальные формы, образы его бытия; растительный и животный мир есть человеческий, в человеке имеющий средоточие, в нем же его имеет и ангельский мир, блюдущий творение. И в этом смысле можно сказать, что идеальные формы всего внечеловеческого – минерального, растительного и животного мира – принадлежат человеческому духу в его онтологической глубине, хотя эта принадлежность и осуществляется чрез посредство ангелов, потому что, если все творение софийно в своем основании, то лишь человек имеет в себе образ Божественной Софии в его полноте.

и ранее своей смерти, как в ангелофаниях. Однако для всех людей она естественно наступает со смертью, однажды проявившись, уже не теряется и после воскресения, почему жизнь человека в будущем веке и будет в общении со святыми ангелами. Примышлять для объяснения возможности этого видения какие-то световые оболочки или газообразные тела является недоразумением. Просто становятся видимы самые образы в себе, как идеальные формы. Зрится реальный духовный мир, существующий прежде материального, за ним и над ним, как он есть в непосредственном своем бытии, силою духовной интуиции, которая не нуждается для себя ни в каких посредствах и не допускает никакого объяснения. Конечно, при всяком описании такого видения делается неизбежный перевод на язык наших чувственных образов, огрубляющих и даже материализующих явление. Иначе нельзя рассказать об этом, приблизить к земному сознанию. Однако это лишь перевод, а не оригинал.

Итак, человек видит ангелов, когда он их видит, в их собственном образе, а не применительно к нашей телесности. Подобное познается только подобным, дух ведается духом, и само это видение свидетельствует об изначальной связи и сродстве ангельского и человеческого мира, о сочеловечности ангелов. Этим не умаляется высота и святость, которые отличают ангелов от человека, что и выражается в особой световидности их окрыленных образов, но этим различием не умаляется их существенная сочеловечность. На этом и основана изобразимость их на иконах, которая может быть догматически осмыслена, только исходя из сочеловечности их. В иконоборческих спорах главные пререкания вызывал вопрос об изобразимости Бога, который есть Дух. Основатель догмата иконопочитания является боговоплощение, в котором Бог стал человеком, а потому и изобразимым. Как Дух же, Бог не изобразим. Однако здесь-то и выступает различие Абсолютного Божественного Духа и духа тварного, относительного. Абсолютный Дух превыше всех образов и форм, хотя основание всех их в себе содержит: Форма Форм сама не может иметь какой-либо частной формы. Однако мы знаем, что Бог являлся в Ветхом Завете человеку в теофанических ангелофаниях чрез посредство ангелов. Это означает, что ангел,

хотя и будучи духом, имеет внутреннюю форму или образ, который и доступен духовному видению. Поэтому же он и изобразим, хотя изображение ангела есть все же только перевод на язык чувственный образов сверхчувственных. Обычно при противопоставлении Бога, как Абсолютного Духа, и ангелов, как духов тварных, для того, чтобы различить их между собою, ангелам приписывается некоторая телесность ввиду того, что только Бог есть бестелесный Дух. Однако в действительности различие это надо отнести не к телесности и бестелесности, но к оформленности тварных духов, ангелов – и к сверхоформленности и потому сверхобразности Абсолютного Духа. Тварность ангельского духа сама по себе еще не делает его телесным, в каком бы то ни было смысле, но она делает его ограниченным, имеющим определенную форму или образ, а потому изобразимым. Поэтому догмат иконопочитания в отношении к иконам Господа Иисуса Христа, а вместе с Ним и Св. Троицы имеет основание в боговоплощении, в отношении же св. ангелов – в их сочеловечности. Последнее же, конечно, отлично и даже в известном смысле противоположно вочеловечению, которое для ангелов остается невозможным.

Различие между отношением к телесности Абсолютного Духа Божественного и тварного духа ангельского может быть выражено еще и с другой стороны. Бога можно называть бестелесным в том смысле, что Ему, также как и ангелам, совершенно чуждо материальное тело, образованное из «земли» и составляющее онтологическое достояние человека со всем его миром. Однако эту свободу от тела в применении к Божеству не следует понимать в ограничительном, негативном смысле, в силу чего в Боге отрицается всякое положительное основание тварной телесности. Иначе откуда же она могла бы в таком случае возникнуть? Бог есть Дух бестелесный, свободный в Своем бытии от телесной ограниченности, но, будучи свободен от телесности, Он обладает и ею, как полнотой идей, образов всяческого бытия, в Своем божественном мире. Эта идеальная телесность есть божественный мир до его творения, т. е. Божественная София, которая в этом смысле может быть определяема и как духовное «тело Божие». Мир, сотворенный на основании Божественной

Софии, в тварной, земной телесности своей носит образы этого тела. И так как мир есть Человек (Адам-Кадмон) в целокупности своей, то и материальность мира есть человеческая, в человеческом теле получающая свою совершенную полноту. Человеческое тело, как орган духа, носит на себе его печать, есть его откровение. Человеческий же дух имеет образ Божий, который распространяется и на его телесность. Поэтому Слово Божие говорит и о Боге в антропоморфических телесных образах. Ложный антропоморфизм, осужденный Церковью и состоящий в усвоении Богу земного человеческого тела, не должен быть препятствием к истинному антропологизму, который имеет нерушимое основание в боговоплощении. Ведь если Христос соединил в Себе, нераздельно и неслиянно, Божеское и человеческое естество, приял истинное, а не призрачное тело, то это означает, что между Его божеством и Его человечеством существует положительное соотношение, только и делающее возможным боговоплощение. Если бы Бог был чужд всякой телесности, то Он ограничивался бы ею, и как Он мог бы воплотиться, приять тело, которое на горе Преображения явило совершенный образ Божества? Итак, основания тварной, земной телесности содержатся в предвечной Премудрости Божией, совершенном организме божественных идей, но, разумеется, вполне свободном от земной телесности, от мѣональной материи. Человек в своей земной телесности имеет тварный образ Божественной Софии в софийной ее полноте. Этим он отличается от ангелов, которые, не имея собственной природы и мира, чужды и полноте идеальной телесности. Каждый ангел в своем индивидуально-окачествованном бытии содержит определенный аспект Божественной Софии, и только всему ангельскому собору присуща ее полнота. Т. о., мы приходим к выводу, что бестелесность ангелов, как тварных духов, имеет другой смысл, нежели бестелесность Божества. Бог, как Абсолютный Дух, свободен от тела, однако Он обладает совершенной духовной телесностью в Божественной Софии как организме идей, и по ее образу создан земной Мир и в нем человеческое тело. Ангелы же в отдельности вовсе не обладают телесностью, даже и в духовном смысле, кроме присущего каждому нарочитого ее

частного образа, и в этом выражается известная онтологическая ограниченность ангельского естества, как не имеющего тела. Тем не менее, и в той мере софийности бытия, которая каждому из ангелов присуща, они имеют в себе собственные идеальные образы, и эти образы сочеловечны, ибо едина софийность ангельского и человеческого бытия, причем «радость» Премудрости Божией, т. е. полнота ее, все-таки в сынах человеческих.

Дух может становиться осязуемым для другого духа многообразно и многогранно. Это мы можем знать даже из опыта человеческих отношений: люди всегда находятся в духовном взаимодействии друг с другом, причем влияние одного духа на другой имеет разные степени и образы. Однако в человеческих взаимоотношениях взаимодействие никогда не остается чисто духовным, потому что оно совершается и через посредство тела. Человеческие же отношения с ангельским миром происходят помимо всякой телесности, они чисто духовны, потому что они так тонки и неуловимы, так нежны и трудно заметны. Мы в себе чувствуем иногда некое вдохновение любви к Богу, прилив добрых желаний, не задумываясь, откуда и почему явилось это неожиданное и необычное вдохновение, те или иные благие мысли и стремления. Так иногда в присутствии лица, стоящего на духовной высоте, мы чувствуем себя и сами иными, становимся лучше от одного этого присутствия и от его непосредственного воздействия. Однако это присутствие нами видимо и вообще может быть отмечено нашими телесными чувствами. Но присутствие около нас светлого духа, которое мы испытываем на себе, остается нам неведомым, хотя и действенным. Этим объясняется, что мы, того не ведая, всегда находимся в области влияния и взаимодействия с ангельским миром, насколько сами ему не противодействуем, не преграждаем путь своими грехами. Не нужно думать, что воздействие на нас ангельского мира ограничивается только прямыми ангелофаниями и не существует вне их. Напротив, эти явления ангелов, суть лишь ставшие для нас духовно зримыми и осязуемыми проявления того, что непрестанно творится с нами и около нас¹³². Эти явления

¹³² Это с большой наглядностью раскрывается в книге Товит. Арх. Рафаил говорит здесь благочестивому Товию пред своим расставанием с ним чрез

ангелов имеют основание в особом божественном смотреии, в их нарочитом посланничестве. Однако сами по себе они не содержат чего-либо не соответствующего природе взаимоотношений ангельского и человеческого мира, сверхъестественного или противоестественного; необычное и чрезвычайное может быть в такой же мере естественно, как повседневное и постоянное. Подобно сему и чудеса представляют собой необычное свидетельство всемогущества Творца и Его промысления о мире, которое, однако, всегда проявляется в установленном Богом строе вселенной. Мы всегда окружены духовным миром и находимся с ним в непосредственном общении и взаимодействии¹³³, и явления ангелов суть только свидетельства об этом.

Итак, явления ангелов имеют духовный характер, их видит не тело, но душа, хотя при восприятии она невольно дает им и телесный образ. Потому мысль о том, что ангелы имеют тело, подобное нашему, хотя и утонченное, или что существует особое тело или даже тела души, как учит оккультизм, представляет собой, по меньшей мере, недоразумение. Иногда эта мысль получает и такое выражение, что ангел, сам будучи свободен от тела, тем не менее, может создать себе тело для явления человеку, как временную оболочку или средство общения. Но эта мысль также содержит в себе недоразумение. Справедливо, что св. ангелы имеют возможность прямого воздействия на жизнь мира, как это достаточно раскрывается в Откровении, не говоря о других библейских свидетельствах (ангел поражает 185 тыс. ассириян, укрощает пламя огня в печи огненной, отваливает камень

удаление на небо: «когда молился ты и невестка твоя Сарра, я возносил память молитвы вашей пред Святого, и когда ты похоронял мертвых, я также был с тобой. И когда ты не обленился встать и оставить обед свой, чтобы пойти и убрать мертвого, твоя благотворительность не утаилась от меня, но я был с тобой. И ныне Бог послал меня утешать тебя и невестку твою Сарру... Я пришел не по своему произволению, но по воле Бога нашего... я восхожу к Пославшему меня. И встали они и больше уже не видели его» (Гов. 12, 12–21).

¹³³ «Род человеке иже всех Господь приставленными ангельскими явно спасеши сия бо приставил еси всем верующим» (Сл. беспл., гл. 1, кан. п. 7, тр. 2). «Хотяи всем човекам спастися, святые ангелы наставники и световодители приставил еси» (Кан. анг. хран., п. I, тр. 2).

от гроба, освобождает из темницы ап. Петра и проч.). Нужно не только со всею силою поддерживать эту мысль, но и давать ей самое широкое применение в том смысле, что ангельский мир есть идеальная духовно-энергетическая основа этого мира, который и существует лишь при условии непрерывного служения ангелов. Но эта сила ангелов не принадлежит к числу природных сил этого мира, в каком бы то ни было смысле (хотя бы через принятие временного тела). Эта сила не физическая, но метафизическая, энергия духовная, которая действует изнутри, на самые основы бытия. Ведь и чудотворение Божие действует в мире не вхождением в число его физических сил, – Бог есть Абсолютный Дух, – но воздействием на метафизический состав творения. Потому действие ангелов в такой степени неотразимо и могущественно, что разрушение метафизических атомов мира и метафизического его строения несоизмеримо действительнее соответственных физических процессов, как бы они ни были могущественны. Потому именно ангелам вверяется и свершение конца мира, последняя жатва, сжигание плевел и последнее разделение. При гласе архангела и трубы Божией совершается воскресение из мертвых (1 Фес. 4,16). «И пошлет ангелов Своих с трубой громогласной, и соберут избранных Его от четырех ветров и от края небес до края их» (Мф. 24,31). Это метафизическое действие имеет соответственное выражение в природном мире. Хотя его и трудно постигнуть в образе его свершения, однако не в существе, которое состоит в том, что мир наш в себе не замкнут. Он открыт действию духовных сил так, что его жизнь и закономерность не только имманентно-физическая, но и трансцендентно-метафизическая. Творение имеет две закономерности и два лица, одно обращено к природному миру, другое же к духовному, ангельскому. Рассматриваемый в себе, мир есть механизм и организм сил природных, но свое духовное или метафизическое основание он имеет в мире ангельском¹³⁴.

¹³⁴ Эту связь и единство ангельского и человеческого мира, имеющих общее основание в Божественной Премудрости, намечает, хотя и не до конца, блаж. Августин в своем учении о познании ангелов. По этому его учению (развиваемому преимущественно в *Ad Genesis in litt.* [«На книгу Бытия, буквально»], отчасти в *De civitate Dei* [«О Граде Божием»]), ангелы постигают основы творения в Боге, и это есть истинный день творения, дневное позна-

На этом основано как общее соотношение миров, определяющее закономерность нашей жизни, так и прямое их взаимодействие. Ангельский мир не есть лишь совокупность идеальных первообразов, но состоит из ипостасных духов, имеющих личную активность и способных ее проявлять в мире, с ним не сливаясь, но от него никогда и не отделяясь, стало быть, и вне, и изнутри. Таким образом, для этого проявления в мире или воздействия на мир ангелам нет никакой необходимости, как нет и метафизической возможности становиться космическими существами, укореняться в нашем мире, переставая быть самими собой. Поэтому мысль о том, что ангелы для своего явления создают себе вещественное тело, принадлежащее нашему миру, в таком виде должна быть отвергнута. Она может быть принята лишь в том общем значении, что ангелы, оставаясь самими собой, вне-космическими существами, имеют, однако, силу воздействия в этом мире на его стихии. В таком смысле и следует понимать, напр., рассказ, что ангел отвалил камень от двери гроба и сел на нем: ангел не уподобляется здесь силачу, способному совершить действие, которое не под силу человеку (хотя и свободно совершается подъемным краном). Нет, это значит, что камень сам отваливается под метафизическим воздействием ангела в этом мире, не поддающемся никакому физическому учету. Мир не замкнут в себе ни в какой миг, ни в какой точке своего существования, но всегда открыт воздействию сил духовных, которое определяется и ограничивается только волею Божиею. Однако остаются еще недоуменные случаи нарочитого

ние. (Блаж. Августин еще не делает отсюда дальнейшего заключения, что ангелы, познавая первооснову творения в Премудрости Божией, тем самым сами являются его тварным первообразом, ибо метафизически познавать значит уже быть – по причастности.) Далее, созерцая эти же первообразы в земном их осуществлении, они познают затемненным вечерним познанием: «и бысть вечер», *cognitio vesperina* («вечернее познание»). Но, обращаясь к самой Премудрости Божией, они ясно их видят – «и бысть утро», *cogn. matutina* («утреннее познание»). И з этого соединения вечера и утра возникает день творения, по характерному словоупотреблению книги Бытия: «и бысть вечер, и бысть утро, день один» (5 и сл.), причем ночь, соответственная небытию и неведению, в этом исчислении метафизического времени вовсе отсутствует (*De Gen. ad lit.* [«На книгу Бытия, буквально»], V, 18; IV, 31).

антропоморфизма в явлении ангелов. В частности, как понимать, напр., вкушение пищи тремя ангелами в явлении Аврааму («и они ели», Быт. 18,8)? Как понимать ночную борьбу Иакова, после которой у него оказалось повреждено бедро (Быт. 32,31–32)? Конечно, невозможно дать точный ответ на такие вопросы, можно только указать общую возможность их разрешения. В книге Товита арх. Рафаил прямо объясняет, что он лишь принимал вид вкушения пищи, следов., спутники его оставались в некоторой иллюзии. Реализм присутствия ангела в его сочеловечности для чувственного восприятия невольно выражается в таких чертах, которые соответствуют не ангельскому, но человеческому естеству. Однако иногда такие черты отсутствуют, как, например, в явлении Гедеону и Маною (Суд. 20–21,13, 15–16). Несомненно одно, что земной пищи ангелы, которые в явлении Аврааму представляли самого Бога, очевидно вкушать не могли, потому что и не имели земных тел¹³⁵. Но как именно окружающие

¹³⁵ Этому как будто противоречит то, что эти же два ангела позднее сделались предметом греховных вождений содомлян (Быт. 19). Однако и это говорит не об их телесности, но лишь о чувственной развращенности жителей Содомы, которым были отверсты духовные очи для видения ангелов в человеческом образе, но, однако, их греховное ослепление воспрепятствовало им оказаться достойными этого видения. Этот случай показывает, между прочим, что видение духовного мира может быть доступно человеку и вне прямого соответствия его духовному состоянию (так, например, согрешивший, хотя и кающийся Давид увидел истребительного ангела Господня с обнаженным мечом, простертым на Иерусалим. – 1 Пар. 21,16), даже неразумная тварь-Валаамова ослица, по особому промыслу Божию, могла видеть ангела, преграждающего ей путь (Числ. 22,23–33). Исключительную трудность представляет экзегеза Быт. 6,2, 4 рассказа о том, что «сыны Божи» (а в некоторых рукописях даже прямо «ангелы Божи») брали себе жен и входили к ним. Кроме общей сомнительности в истолковании этого места применительно к ангелам, даже если, действительно, разуметь это об ангелах, конечно, падших, нужно понимать это место по общему смыслу учения о природе ангелов, которые, как бестелесные, не могут иметь общения телесного. Однако падшие духи могут воужелеть его, соулаждать им с человеками и разжигать их к тому, что и делают демоны блуда. Возможно понимание и этого места в таком именно смысле духовного, а не плотского разжения и соучастия в плотской жизни людей, хотя нужно признать, что прямо это не указано. Рождение исполинов, т. е. чрезмерное оплотнение человечества («зане суть плоть», Быт. 6,3) явилось последствием такого

могли видеть это вкушение, нам не известно. Что же касается ночной борьбы Иакова, то и она должна быть понимаема, прежде всего, как духовное состояние богоборства, которое, будучи присуще и всему его потомству, предобразовалось уже и в патриархе. Это духовное состояние сопровождалось чувством телесного борения, по единству духовно-телесной природы человека, в такой мере, что выразилось даже в телесном повреждении. Вообще в данном случае, где имеет место теофаническая ангелофания, должно быть нарочито отстранено усвоение Являющемуся какой-либо телесности ранее Его воплощения. Но вместе с тем нельзя здесь не видеть и некоего духовного его предобразованния и как бы предварения, хотя для нас и непостижного.

Итак, явления ангелов в человеческом образе должны быть объясняемы на основании общей сочеловечности ангелов, однако при полном отстранении природной телесности этого явления в каком бы то ни было смысле.

Сочеловечность ангелов нарочито проявляется в исключительном отношении ангела-хранителя к человеку. В этом отношении есть одна черта, заслуживающая особенного внимания. Христианин, получая при крещении христианское имя, вступает в особые отношения к тому святому, имя которого он носит, причем этот святой обычно зовется его «ангелом» (а именины «днем ангела»), Можно по-разному определять это отношение между именем и его носителем, но несомненно, что носящий имя святого становится к нему в исключительную личную близость, делается членом его духовной семьи, в какой-то мере сам запечатлевается его естеством. Духовный лик этого святого есть для него одновременно духовная основа и идеал, данность и заданность, как некая духовная энтелехия. Здесь действительно существует параллель с ангелом – хранителем, и потому не случайно святой также называется ангелом. Т. о., оказывается, что христианин имеет в небесах двух покровителей – своего святого и ангела-хранителя, предстательствующих о нем в молитвах. Разница между ними, однако, в том, что ангел непосредственно предстоит престолу Божию, и в полноте его жизни

духовного оплотнения падших ангелов, которые столь извратили свое существо, что утратили желание быть собой, но захотели жить телесной жизнью.

уже нет места изменению или приращению. Ангелы достигли уже предельного совершенства после испытания и победы над сатаной, святые же, как ни велика нынешняя их слава, остаются в предварительном состоянии, ибо ждут своего воскресения в прославленном теле, и их близость к Богу еще не есть окончательная, предельная. Кроме того, ангел-хранитель имеет одного непосредственно охраняемого человека, есть его первообраз в небесах, «ангел» же святой имеет многих, носящих его имя и составляющих, так сказать, одно духовное гнездо. Между ангельским и человеческим миром в Церкви прославленной возникают особые сплетенные взаимоотношения в общем деле охранения и покровительства человеческому роду. И в этом еще раз проявляется сочеловечность ангелов.

Имя есть не кличка, но сила: *poten-omen* [«имя есть предзнаменование»]. Имя святого, получаемое человеком, есть уже его идея и энтелехийная сила, и именование есть духовное засеменение. Так это явно в отношении человека к своему крещальному имени, принимаемому от какого-либо святого. Но в отношениях между человеком и его ангелом-хранителем не содержится ли и здесь небесное имя человека, нам неведомое, поскольку это есть имя ангельское, и, однако, сущее, действительное? Известно, что ангелы имеют свои имена. Это можно было бы полагать уже и *a priori* [заранее], но это же устанавливается и *a posteriori* [по данным опыта], ибо нам открыты имена высших ангелов, предстоящих престолу (из них библейские имена суть: Михаил, Гавриил, Рафаил). Совершенно нет основания думать, чтобы они в этом составляли исключение и остальные ангелы оставались бы безымянны. Напротив, каждому ангелу присуще свое индивидуальное место в иерархиях и своя собственная идеальная основа или софийная тема его бытия, но идея есть вместе с тем и слово, ибо все причастно слову. Слово же свое собственное есть уже имя. Потому ангелы суть наши небесные единоименники, подобно тому, как святые – наши «ангель». Этим намечается новое взаимоотношение между именами ангелов и человек. Однако для дальнейшего раскрытия этого взаимоотношения отсутствуют прямые данные.

Глава VIII

Ангельский мир и боговоплощение

Отношение ангелов к Богу устанавливается образом их сотворения и утверждается их свободным самоопределением в испытании и совершившемся разделении. После этого оно является окончательно совершившимся, и в себе бытие ангелов не нуждается в восполнении и не допускает существенного изменения. Ангельский чин является в себе совершенным, помимо отношения к Голгофской искупительной жертве, которая спасает род человеческий. Отношение ангелов к Слову и ко всей Св. Троице есть прямое и непосредственное: «причастники неизреченная славы Твояе бесплотные умы, Спасе, составил еси»¹³⁶, «углие богоноснии, зарею разжегшися Твоего существа»¹³⁷. Отношение ангелов к миру и к человеку также вполне устанавливается образом их сотворения в связи с миром и для служения ему, причем онтологическим его основанием является наличие прямой и существенной связи между миром горним и дольным. Эта связь нерушима, ибо основана более чем на средстве – на идеальном тождестве обоих миров. Она составляет самое условие существования нашего мира, без которого – вне хранения ангелов, он теряет свое бытие. Однако это взаимоотношение обоих миров, хотя и не прерывается, но нарушается грехопадением прародителей, повлекшим за собой болезнь всего Мироздания. Что эта связь им не вовсе разорвана, явствует, прежде всего, из ветхозаветных ангелофаний, а также и иных свидетельств того, что ангелы бдят над человеческим миром в судьбах отдельных людей, отдельных народов и всего природного естества. Ясновидение этой связи и дано было патриарху Иакову во сне, когда он видел лестницу, соединяющую небо и землю: «и вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28,12). Хотя лестница Иаковля истолковывается Церковью

¹³⁶ Служба беспл., гл. I, канон, п. 9, тр. 1.

¹³⁷ П. I, тр. I. «Свету богодетельному серафими несредственно приближающися и многугубо им насыщаеми, перводатными яве сияньми перводелельно и яко свети втории бывають, божеством обожаеми» (п. 2, тр. 1).

в качестве прообраза Богородицы, следовательно, уразумевается в свете совершившегося боговоплощения, однако значение ее распространяется еще и на Ветхий Завет, которому принадлежит самое это видение. Однако грехопадение, нарушившее отношение человека к Богу, а чрез то к миру и, прежде всего, к самому себе, изменило это отношение и к ангельскому миру. Путь для прямого общения ангелов с людьми пресекался, после того как Ева, а через нее и Адам вступили в общение со змием, ставшим «князем мира сего» и распространившим свое адское влияние на весь человеческий род. Соответственно тому, как человек отделился от Бога и погрузился в свой телесный мир, он отделился и от ангелов Божиих. Однако удаление человека от Бога не было безусловным и окончательным, ибо мир не может и существовать вне Бога. Подобным образом и удаление от ангельского мира не могло быть полным отделением, ибо это не соответствовало бы первоначальному и первоначальному их соотношению. Бог открывается ветхозаветному человечеству, хотя и остается ему трансцендентным, в ангелофаниях, явлениях Славы (доксофаниях) и пророческих озарениях, явных и ясных в пределах Ветхозаветной Церкви, и смутных и прикровенных за ее пределами, в язычестве. Также и ангелы Божии приближаются к человеку, нарочито посылаемые Богом, но они не отступают от него во всей его жизни, хотя остаются лишены того содружества с ним, которое было для них предустановлено. Со-человечность ангелов не достигает своей полноты, тяжелая тень первородного греха человека легла и на ангельский мир. Не только по сострадательной любви к падшему человечеству, но и по своей собственной природе, для которой предустановлена жизнь в единении с человеческим родом, святые ангелы чаяли нашего спасения. Хотя они и не ведали в полноте образа его свершения, однако знали его путь, ибо сами участвовали в его улаждении. История спасения мира через боговоплощение начинается уже в раю с возгласением т. наз. Первоевангелия о Семени Жены, и она совершается как живая родословная Спасителя, чрез всю историю человечества. И св. ангелы в этом действуют, «как ходатаи Твоего вочеловечения

и честного восстания»¹³⁸. Во все решительные моменты жизни еврейского народа к его вождям и пророкам приближаются св. ангелы, бдящие над миром. Их близость, хотя и не явно, а смутно, ощущается уже всем языческим миром, ибо он полон предчувствия и ведения о богах, гениях, демонах, Fravashi [фравáши: в зороастризме души умерших, способные помогать живым] и т. д., оживляющих мир и просвещающих человека, хранителях душ и телес. Язычники в своем неведении истинного Бога были руководимы и научаемы ангелами, как это видно из истории Корнилия (Деян. 2,13) и пророчеств Даниила. Но чрез то, что небо приклонилось к земле и Сын Божий сошел с небес и воочеловечился, ангелам Божиим открылся путь к тому совершенному соединению с человечеством, какое соответствует их сочеловечности. Это не есть слияние или смешение обонх естеств, ибо ангелы и человеки остаются самими собой. Это и не есть воочеловечение ангелов, ибо по сему ложному пути идет лишь сатана, который ищет напоследок воочеловечиться в антихристе. Но это есть совершенное соединение ангелов и человек во Христе и Его Церкви: «Тя неизреченно совокупившая небесным, Христе, земная и едину Церковь совершивша ангелом и человеком, непрестанно величаем»¹³⁹, свидетельствует Церковь. Боговоплощение в этом отношении имеет двойное значение: с одной стороны, вместе с Логосом, в Его боговоплощении, к земле приближается и к человеку приходит мир ангельский, как Его служители. «Предходят же Сему лики ангельский со всяким началом и властию». Евангельская история свидетельствует о служении ангелов Христу на протяжении всей истории боговоплощения: в благовещении, в рождестве Его, крещении и искушении, в страданиях и воскресении и во втором славном пришествии. Вместе с тем сила искупления открывает ангелам доступ и к падшему, но восставленному человеку.

¹³⁸ Служба архангелам, гл. I, канон, п. 3, тр. 2. Об арх. Гаврииле Церковь поет: «бесплотных служителей ты первенствуй, первоначальное повеленное страшное таинство тебе одному, Гаврииле, славне вверяется, рождество неизреченное святых Девы» (Служба собору арх. Гавриила, 3 июля).

¹³⁹ Служба арх., п. 9, тр. 1.

В этом смысл и сила того свидетельства Церкви, что ангел-хранитель дается нам при крещении и, следовательно, в настоящем смысле приближается только к крещеным. Таким образом, соединение ангельского мира с человеческим совершается по силе обоих естеств Христа – божеского и человеческого, – по силе богоснисхождения и спасительного искупления. Собственно говоря, только последнее связано всецело с грехопадением Адама, первое же может рассматриваться и самостоятельно, хотя фактически оба они нераздельно соединяются для падшего человека. Если бы даже Адам не пал, то боговоплощение, по мнению некоторых богословов, все равно было бы ради совершенного обожения человека, и в нем ангельский мир совершенно и окончательно воссоединился бы с человеческим. Благодаря же грехопадению боговоплощение становится еще и искуплением. Поэтому в значении боговоплощения для ангельского мира нужно различать эти две стороны: боговоплощение как искупление нужно лишь падшему человечеству и само по себе не имеет силы для ангелов. Напротив, как обожение человека, возможное после его восстановления, оно имеет силу и для ангельского мира, потому что он без этого божественного средства остается лишен силы окончательно закрепить золотую цепь творения, связующую небо и землю. Т. о., боговоплощение имеет значение не для самого ангельского естества, как такового, но для его отношения к человечеству. «Ададеся Ми всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28,18) – этими торжественными словами Воскресший Господь свидетельствует о свершении спасительного дела Его. Круг мироздания, начинающийся чрез: «в начале сотвори Бог небо и землю», смыкается этим последним объединением неба и земли под властью Того, Им же вся быша (ср. Евр. 12,22–24).

Значение боговоплощения для воссоединения ангельского и человеческого мира торжественно засвидетельствовано самим Господом также в беседе с Нафанаилом: «истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1,51). Этот текст имеет первостепенную важность для уразумения того

значения, которое принадлежит боговоплощению в установлении отношений между ангельским и человеческим миром. Он естественно приводится в связи с преобразовательным видением лестницы Иаковлей (Быт. 28,12). В нем Господь стоит наверху лестницы и оттуда дает обетование праотцу, в чреслах которого уже засемена человеческая плоть Богочеловека, от Него посылаются долу нисходящие и к Нему поднимаются восходящие ангелы. Здесь же Господь Сам находится на земле, к Нему на землю приходят нисходящие и восходящие ангелы, и небо пребывает отверсто. Этому же соответствует, что Ветхий Завет знает лишь ангел офанические теофании, которых уже совершенно не знает Новый. Здесь на земле явился Сам Бог во плоти и «с человеки поживе», потому и ангелы приближаются к Нему в своем собственном чине для служения Богу и вместе Человеку и для полного воссоединения в Нем с человеческим родом. Таким образом, боговоплощение и искупительная жертва имеют значение, прежде всего, для примирения человека с Богом, но в нем и для соединения с ангельским миром. «Благоугодно было (Отцу), чтобы (во Иисусе Христе) обитала всякая полнота и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив чрез Него, кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1,19–20)¹⁴⁰.

В связи с боговоплощением находится и прославление человеческого естества, имеющее личное выражение в Пресвятой Богородице, «честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим». Богоматерь, соединившись по плоти с Рожденным от Нее, чрез то становится в такую близость к Богу, которая превышает ангельскую. Она возглавляет Собою в полноте все творение, которое ангелы лишь идеально воображают в себе, и притом не каждый в отдельности, а только все в своем соборе. Посему в Ней осуществляется предельная цель творения, которой служат и сами ангелы. Но, очевидно, самая возможность

¹⁴⁰ Этот же общий смысл значения искупительной жертвы для примирения и воссоединения человека с Богом имеют и слова Откровения о борьбе арх. Михаила и ангелов его с драконом: «они победили кровию Агнца и словом свидетельства своего» (12,11).

появления такого человеческого существа, которое в себе соединяет всю силу, святость, чистоту и полноту ангельского мира со всей реальностью человеческой природы, есть последствие возвышения человека чрез боговоплощение. Оно совершилось наитием Св. Духа на Богоматерь в Благовещении, богозачатием и богорождением. В Духе и Слове Богоматерь прияла и воссоединила в Себе все, что имеют св. ангелы, с человеческим естеством.

В близости к Богу за Богоматерью следует св. Иоанн Предтеча, который, по свидетельству Церкви, хотя и не превышает ангелов, как Богоматерь, но соединяется с ними в предстоянии престолу Божию. Однако, будучи, сверх того, и человеком, он превосходит их полнотой и сложностью своего ангелочеловеческого естества. Само это соединение представляет собой тайну будущего века, к уразумению которой мы можем только приближаться. Предтеча, как человек, – «высший из всех рожденных женами» и, как креститель, поставленный служением своим превыше ангелов, становится причастен и ангельскому миру. Образ ангельского бытия состоит в том, что ангелы, не имея собственного мира и природы, непосредственно живут причастностью божественной жизни, тогда как человеку оно доступно лишь чрез обожение его естества по силе боговоплощения. В Богородице, по силе Ее Богоматеринства, осуществляется и непосредственная богопричастность и совершенное обожение Ее человечества. Но и в Предтече соединяется непосредственная, равноангельская близость ко Христу с его человеческим естеством, которое, конечно, неотъемлемо. Чрез это устанавливается жизнь Предтечи в обоих мирах, точнее, двоякий образ отношения к Богу: ангельский и человеческий¹⁴¹. Богоматерь и Предтеча возглавляют собой спасенное и соединенное с Богом человечество.

¹⁴¹ Отсюда как будто происходит, что Предтеча сам для себя есть собственный ангел, а потому для человеческого своего существа и не имеет первообраза в ангельском мире. Он есть «друг Жениха», и посему во Христе имеет для себя Друга, подобно тому, как и Богоневестная Матерь имеет для себя небесный первообраз в ипостаси вселяющегося в Нее Духа Св.

Вследствие искупительного дела Христова ангелы получают новую возможность деятельной любви к человеческому роду и участия в общем деле мироздания. Искупление от первородного греха для отдельного человека осуществляется в крещении, и вот почему ангел-хранитель, присущий нам от сотворения, получает возможность внутренне, а не внешне только приблизиться и служить нам от св. крещения. В этом смысле иногда и говорится, что ангел-хранитель вообще дается от крещения¹⁴². Заслуживает особенного внимания участие ангелов в свершении конца, в подведении итогов, отделении пшеницы от плевел и сожжении последних. Этими образами выражается историческое и метафизическое участие ангелов в судьбах человеческого рода. И это участие, эта общая жизнь и общее дело завершается встречей всего человеческого рода и всего ангельского собора в последний час жизни мира, на Страшном Суде. Эта встреча, которая для каждого предваряется его загробной встречей, уже не будет прервана разлучением, кроме тех отверженных, удел которых будет общение с сатаной и падшими ангелами в «огне вечном, уготованном диаволу и ангелам его» (Мф. 25,41). Это будет неразлучность и общность жизни человека с ангельским миром. Она содержит в себе источник таких неземных радостей, для которых мы не имеем в своем теперешнем бытии ни ведения, ни воображения, которых мы и не можем вместить. И однако, предвидение и предчувствие их все же нам дано. Оно питается и возгорается в нас нашей любовью к св. ангелам, нашей молитвой к ним и – нашею общеною к Богу хвалой и молитвою...

«Да будет воля Твоя яко на небеси и на земли» – об этом учит молиться Господь, как о высшем, предельном свершении. Господь сотворил мир как небо и землю, смотрящихся друг в друга. В небесах ангельскими ликами не превратно творится воля Божия, – мир ангельский в своем состоянии соответствует Божиему замыслу о нем. Не таков мир земной, человеческий,

¹⁴² В чине оглашения, совершаемого перед крещением, в 4-й молитве читается так: «соприязи животу его ангела светла, избавляющего его от всякого навета» и т. д.

в теперешнем бытии своем. Но и человеку нужно стать подобным Христу, да во Христе возглавится все земное и небесное. И чрез исполнение воли Божией, чрез соответствие творения Божиюму замыслу о нем естественно устанавливается то согласие и единение ангельского и человеческого миров, неба и земли, которое положено в основу мироздания: «в начале сотвори Бог небо и землю». Сила этих слов таинственно вложена в молитву Господню¹⁴³.

Последнее откровение, которое дается Словом Божиим о раскрытии сочеловечности ангелов и вместе о соединении ангелов и человеков, содержится в последнем видении последней книги Нового Завета – Откровении св. Иоанна (21,12–17). Тайновидец видит сходящий с неба Святый Град для вечного пребывания Бога с человеками. Град этот имеет 12 ворот и на них 12 ангелов, а на воротах написаны имена 12 колен сынов Израилевых. «И стену его измерил во сто сорок четыре (12 × 12) локтя, мерою человеческою, какова мера и ангела». Обе меры, тождественные изначала, совпали в последнем свершении. Мера человеческая, какова мера и ангела, – раскрытие смысла этих таинственных слов Откровения и составляет главную задачу настоящей работы, в них выражается ее основная и единственная мысль.

¹⁴³ Значение рассматриваемого прошения выясняется из того места, которое оно занимает в общем составе молитвы Господней. Таинственный смысл первой ее части относится ко всей Св. Троице: Отче наш, иже еси на небесах, – Первая Ипостась. Да святится имя Твое, – Вторая Ипостась Слова-Имени. Да придет Царствие Твое (древнее разночтение у св. Григория Нисского: да придет Дух Св.), – Третья Ипостась. В этой части свидетельствуется об участии всей Св. Троицы в промышленности о мире. И во исполнение этого мирозидательного и миропромыслительного действия Св. Троицы указывается миру его предельная цель: «да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли», – да будет Бог всяческая во всех. Следующие и дальнейшие прошения относятся уже к нашей теперешней жизни на земле (о хлебе насущном, о прощении грехов, о не введении в искушение и избавлении от лукавого).

Заключение Об ангелах

Святые ангелы свое имя имеют не от себя самих (как человеки), но от своего служения. Их назначение в том, чтобы посредствовать между Богом и миром. Это служение есть не только Божие изволение о них, но, по силе свободы их, есть и их собственное самоопределение, образ любви ангельской. Сила любви состоит в ее жертвенности, образ ее есть образ самоотвержения. И особый образ любви ангельской состоит в том, что личная их любовь к Богу и ко всему человеческому роду (ибо всякая любовь, прежде всего, личная) сопровождается и природным, метафизическим истощанием. В ней совершается отказ от обладания своей собственной, самостоятельной природой и сопритие жизни иного, человеческого существа. Ангелы, как духи бесплотные, суть и бесприродные. Они живут богопричастностью, как вторые светы, и сочеловечностью, как хранители нашего человеческого естества. Они при всей пренебесной высоте своей смиряются безмерным смирением в любви к Богу, изволившему сие служение их, и в любви к человеческому миру, который не мог бы принять бытия и жить своею жизнью без этого служения. «Любовь не ищет своего» (1 Кор. 13), и ангельская любовь, поистине, не имеет своего и не знает своего: бесплотные духи, чистые ипостаси, в вольной любви своей отрекаются от самого бытия в себе: они живут только вне себя, не своей жизнью, в метафизическом самоистощении, они суть по природе своей только ангелы, ипостасные $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\xi\upsilon$ [«находящиеся посередине»]. Таковой образ бытия может казаться состоянием бедности и пустоты, вообще неким полубытием, недобытием. И, однако, в действительности здесь имеет место преизбыточность бытия, ибо в нем открывается торжествующая сила преизбыточествующей любви. Тайна любви и сила состоит в умирании для воскресения, в жизни чрез смерть, ибо любовь есть себяотвержение. Тварная любовь требует эмпирического самоотвержения, жертвы своим именем или богатством, как это символически явлено в словах Спасителя к богатому юноше,

«надеявшемуся на богатство свое». Но ангельская любовь есть метафизическое самоотвержение, — не только от своего «богатства», но и вообще от всего своего. Этот характер ангельской любви отрицательно выявляется в образе падения падших духов, которые возжелали именно своего, домогаясь обрести свое царство с «князем мира сего». Но это домогательство отвергнуто было ангелами добрыми, «не возлюбившими души своей даже до смерти» (Откр. 12,11). Такое самоистощание, вольное, ибо движимое любовью, в ангельской любви есть образ любви божественной. Жизнь Св. Троицы определяется взаимным самоистощанием Божественных Ипостасей, которые имеют Себя Самых и Свою жизнь не в Себе, но в Других: Отец в Сыне и Духе, и Сын в Отце и Духе, и Дух в Отце и Сыне. Подобно и ангелы свою жизнь имеют в Боге и в человеческом мире, для себя оставляя лишь «бесплотное», т. е. бесприродное, хотя и ипостасное бытие, одну его возможность, без силы его, самих себя как бы потенциализируя.

И далее ипостасная божественная любовь к миру, явленная в его творении, есть иной образ самоистощания Божества, Которое, вольно самоограничиваясь, поставляет рядом с Собою, наделяет реальностью относительное бытие мира. Этому творению Бог все дает, ничего для себя от него не приемля, как вседовольный, всеблаженный, самодовлеющий. Подобна и ангельская любовь к нашему миру: она не ищет своего, она только дает ему, «служит», она помогает человеку стать самим собою ради него самого. Но в самоотречении ангельской любви содержится бесконечное богатство, ею обретаемое. Силою любви своей к Богу св. ангелы приобщаются к жизни Самого Божества, а силою любви своей к миру они приобщаются к жизни нашего мира, живут ею, оставаясь ей природно запредельны. Они тем соединяют в себе всю полноту жизни, какая только может быть доступна творению: жизнь в Боге и в тварном человеческом мире. В ангелах вложено мировое всё в их сотворении, но ими самими приобретается это всё их служением. Жизнь ангелов, как сотворенных духов, отличается от божественной, она таковою является по дару богопричастности. Она

отличается и от жизни человеческого мира, но является и миропричастной по силе ангельского служения. Но, превыше всего, она есть личная любовь, которая себе обретает Друга и друзей в Боге и человеке. Ибо и Господь в Своем творении, все для него давая и ничего от него не приемля, хочет и от Своего творения одного — любви, и в ангеле и человеке хочет иметь Себе другого, Друга.

Мир осенен ангельскими крылами. Ангельские очи бдят неусыпно над нами. Между небом и землею восходят и нисходят непрестанно святые ангелы. Они соединяются с нами в наших молитвах. Ангельские воинства непрестанно славят Творца миров. Ангелы, предстоящие престолу Божию, живут общей жизнью с нами, соединенные узами любви. Сколь великая в ведении сего подается человеку радость!

Хвалите Его ангелы Его, хвалите Его вся силы Его!

Святые архангелы и ангелы, молитесь Бога о нас!

Святой ангел-хранитель, моли Бога о нас!

Из записной книжки 1939–1942

Из архивов Свято-Сергиевского богословского института в Париже

6.III.1939

Да будет воля Твоя!

Сегодня глянула в лицо мне смерть, – от раковой опухоли голосовых связок, или же операция, тоже с смертной опасностью или неизбежной немотой. Я смиренно и покорно, даже спокойно принимаю волю Божию. Не смею сказать: «желание имей разлучиться и со Христом быти», но и светло встречаю загробную жизнь. Только разлука с живыми и их судьба заставляет сжиматься мое сердце, но верю Господу, владеющему жизнью и смертью, что он их не оставит. Стараюсь обдумать, как и с кем надо примириться, кого утешить и обласкать, что сделать. Стараюсь всех вспомнить и никого не забыть. Да пошлет Господь святого Своего Ангела. Когда-то умирал я духовно в дни своего рукоположения, а теперь, умирая телесно, хотел бы умириться и всех возлюбить. И, конечно, сердце мое истлевает от люта и от сознания всех своих бесчисленных вин пред моим святым ангелом Неличкой и о детях своих. Слава Богу за все!

11.III.1940

Прошел год с посещения Божия. Волею Божией я остался жить, хотя и покалеченным, без голоса и слабосильным... Вижу в прошедшем величайшую милость Божию, богатство, сокровище духовное, данное мне в испытаниях Божиих и приближении смерти. Трепетно вспоминаю, как о каком-то неотмирном блаженстве, об этих страданиях и их откровениях, о милостях Божиих, мне посылаемых, о чудесах, в которых так и живу, их недостойный. Но одно меня страшит и томит: как мне сохранить и умножить их богатство, ибо его и нельзя сохранить, не умножая? Как мне сохранить эту благодать доживания, в котором бы оставалось открыто окно в вечность, въяве бы благодать

смерти и ее откровение, вместе с любовью к жизни и радостью ее, которая мне не изменяет? Как удержать живую память о прошедшем как о происходящем? Как удержать себя от обмирщения, от забвения самого дорогого и важного в жизни, это – благодатного лика смерти? Если мне суждено еще долго жить, то не сделаюсь ли я, как делаюсь уже, жертвой забвения, поглощения временем? Но нет, прочь этот малодушный и маловерный вопрос! Разве мало было тех чудесных явлений милости Божией, памяти Божией? И ради чего, ради какой чечевичной похлебки должен ты продать свое сокровище, да и что у тебя теперь осталось, какая приманка может дать тебе жизнь? Господи, помоги мне пронести до конца то, что ты явил мне тогда! И да будет воля Твоя! Не искать своего пути, но отдаться Твоему всецело...

1/14 января 1941 г.

Господь судил мне еще жить, уже почти два года миновало с той поры, когда я был призван под лицо смерти, увидел ее лик и трепетно склонился пред ним. И казалось тогда, что время уже коротко, и прочее время живота быстро приведет к христианской его кончине. Однако было не так. Господь вернул меня к жизни и в жизнь, хотя и получеловеком, полукалекой. Но и таким я должен был погрузиться во все заботы и ответственность в жизни за близких и за свое дело в ней, в это страшное, роковое для мировой войны и всех связанных с ней потрясений, и все это изо дня в день меня обмирщало и обмирщает. Нечто, которое открылось мне в дни умирания, теперь закрылось, оно хранится лишь в памяти, как светлое святое воспоминание, но не как живая, живущая для меня действительность. Правда, я остался как бы в полужизни, приподнявшись над землей, хотя и от нее не оторвавшись. Мне трудно было бы заключить в этой полуоторванности, какова здесь мера внешнего паралича истории, связанного с войной, и моим полуинвалидным, телесно ослабленным, хотя и работоспособным еще – из последних сил – состоянием, а какова мера того действительного отрыва от земного бытия, который во мне произошел. Только все краски

поблекли и цвета потускнели. Это есть моя греховная слабость и вялость, но вместе и неодолимая человеческая немощь. Заботы обступили и не отступают, я слабосилен преодолевать их верой и упованием, хотя и Господь в милосердии Своем дал мне литургисать и даже пасти малое, но дорогое мне стадо. Уповаю, что во мне остается до конца дней моих эта некая свобода от мира, которая дается смертным от него отрывом, жизнь смертью и даже за смертью, хотя бы в самой слабой мере. Это — моя радость и благодать. Моя жизнь есть внутренне и существенно в этом смысле доживание. Я свободен (или же так только мнится мне) от смерти, она обращена ко мне светом и радостью запредельного мира. Я недостойн этой радости, ибо живу, как и жил, в грехе, пуста и холодна моя молитва, пусто богословие, холодно сердце. Я приемлю мыслью гнев Божий на жизнь мою, которую я даже и мало вспоминаю в покаянии, я имею страх Божий. И, однако, он не страшит меня в смерти. Любовь побеждает страх. Не страшно, но радостно.

В доживании у меня нет уже новых задач неразрешенных и даже несовершенных, на это у меня нет даже сил и жизненного порыва, — остается лишь дьба связана со мной и остается неупроена, темна и страшна, как я греховно иногда думаю о ней по маловерию своему. Я и до сих пор умею только или забывать о них, забываясь в жизни, или же страшиться о них, вместо того, что молитвенно предавать ее Господу. Но теперь поднялось в жизни столь великое и страшное, что в этом тонет и моя собственная жизнь и мои личные судьбы в лице моих близких и дорогих. Это война мировая, сначала западная, а теперь восточная, в которой взвешиваются судьбы моей родины, кровавый меч заносится над главой Матери. И пред этой бедой и опасностью я чувствую себя — почти всецело — лишь ее сыном, забывая или отвлекаясь или закрываясь от злодеев, захвативших над нею власть. Все равно, я ей могу желать только спасения, победы, одоления, жить ее судьбами, скорбеть ее скорбью, радоваться ее доблести. А дальше приходит и личное: там, в подвергающейся вражьи налетам Москве, друзья и сродники — соотечественники. Но, прежде всего, — мать — Россия. Я чувствую свою непри-

годность для нее, свое бессилие – будучи полутрупом, зачем я ей нужен, даже лишенный голоса? Но я люблю ее, «принадлежу ей», отдаюсь ей, молюсь о ней, и неужели это все недействительно, нереально? О, нет! Я знаю, что я – Россия, и она во мне, и так быть и жить я хочу. И хотя не пытаюсь гадать, увижу ли я опять свою родину – об этом даже мечтать не дерзаю и молиться не смею, но знаю всем своим существом, что ныне приходит час ее. И этот великий образ, эта тень становится сейчас между мною и вечностью, этим я прикрепляюсь еще здесь, по сию сторону смерти. До этого я так не принадлежал и не отдавался жизни, как теперь в эти дни роковые. Я не противляюсь воле Божией и всегда готовлюсь принять ангела смерти, его посланного, но мысли мои, сердце мое обращены сюда, в ней, к моему Иерусалиму земному, которого не забываю и не могу забыть даже уходя от него, даже умирая. Я оскудел духовно, я знаю и сознаю это, потому что зажил и после последней моей смерти, когда казалось, так радостно и торжественно, и полно окончилась жизнь, новой жизнью. Наступила снова – уж не знаю, какой раз это со мной происходит, новая свежесть жизни, новая юность, которая приносит свое вдохновение, но относит куда-то в сторону от прямого и широкого пути к смерти, который ведет и приведет к неизбежному концу. Но я не могу уже отрицаться жизни, хотя и ясно знаю, что мне этой новой жизнью не жить. Словно я попал в новый вихрь жизни, ее водоворот и пучину, ее трагедию. Но в этом то и заключается для меня сейчас ее неотразимое притяжение и высший смысл. Снова перервалась мещанская комедия запада и бездушное злодейство востока, на небе появились воинства небесные с знаменем. Жизнь стала полна и религиозна, Бог приблизился к земле в этих ужасах войны, исполненных однако и ее величия. Я полон – хотя из своего старческого далека – упоения от того духовного восторга пред тем, что вспомнил Господь народ свой, и, в частности, мою родину. И поэтому в душе моей музыка смерти – моей вместе с мириадами смертей от войны – сливается в таинственную симфонию Апокалипсиса жизни – песнь торжествующей любви, прославляющую Бога и Его суд. Ему отдаю и свое

ничтожество и свое недостоинство, вместе с родиной, вместе с миром, не хочу жить своей личной судьбой и думать о ней и заниматься ею, хотя и буду судим своим собственным судом и за свою собственную жизнь. Но воскресни, Боже: суди земли яко ты царствуешь во веки. Аминь.

5/28.VII.1941

Да будет воля Твоя! Завтра исполняется 70-летие моей грешной жизни. Может быть, им открываются и врата смерти моей. Но не хочется даже думать о себе, когда мир горит, когда родина гибнет. О них хочется думать и молиться. Но да будет слава и благодарение Господу, даровавшему жизнь, всегда, ныне и присно и во веки веков!

14/27.IV.1942

Да будет воля Твоя! И еще одна, уже третья, годовщина минула с тех дней, когда смерть ко мне приближалась. И теперь чрез три года, она стала естественно ближе, чем тогда, но я-то стал от нее дальше, площе, земнее. Оскудевает душа, и теряется та близость того мира, которая тогда открывалась. У меня не явилось такой привязанности к этой жизни, которое бы порождало страх смерти или ее неприятие. Я по-прежнему к ней не то что готов или ее не боюсь (это, слава Богу, осталось по-прежнему), и у меня нет малодушного желания смерти из страха перед ужасами мирового или усталости от него, — я жизнь по-прежнему люблю и в ней утверждаюсь, но «доживание» принимает все более острые и нередко уже гнетущие формы. Я потерял силу и вдохновение творчества (кроме кратких времен или даже моментов), а без этого жизнь пуста и тяжела. Но и в этом, бесспорно, отдаю себя на волю Божию. Самое тяжелое и трудное для меня в моей жизни, также как пред лицом смерти, это мой грех перед моими самыми близкими, перед семьей, которую я не умел духовно и всячески устроить, значит, было недостаточно у меня вдохновляющей любви. И к каждому члену семьи своя особая, неизбывная моя вина. Самая большая перед женой моей, которой я не дал радости и покоя, напротив,

терзал ее своею требовательностью, хотя ничего здесь не мог и не могу изменить, вина трагическая, а таке и перед другими детьми, каждым по своему.

Но я хочу – и выражаю это *как свое завещание, чтобы быть похороненным в одной общей могиле вместе с женой, если только это будет исполнимо.*

14/27.VII.1942

Приближается уже 71 година жизни моей, уже пережил я и отца своего (70 л.). Доживаю в такое страшное время в судьбах мира, родины, и окружающих, и даже лично близких и только бесчувственность да изнеможения слабости оставляют меня в какой-то тусклости. Настушил – и все более настушает тот самый апокалипсис, о котором столько говорилось и писалось, но как трудно жить им с полной душой, ответственно, сильно и победно пред лицом всего, всего... А это все таково: катастрофа России, которая неизвестно как и главное – когда окончится, катастрофа Европы, а далее и всего мира, и, наконец, если еще – увы! – еще не катастрофа еврейства, <нрзбр.> в нем жидовства, то во всяком случае всеевропейский еврейский погром, устраиваемый Аттилой. Вся историческая эпоха, вся мировая война стала под этот знак, – с жидовством и о еврействе. И эта война никого не оставляет равнодушным, но каждого затрагивает, потрясает, – общечеловечески, лично, апокалиптически. А при этом остается тот же фон личной жизни, с ее неустроенностью, с вечной тревогой о семье, о Сереже и его будущности, если есть какая-н<ибудь> будущность сейчас у кого бы то ни было и у нас... Все темно и неизвестно, все требует веры и преданности воле Божией во внешней ее безответности, сумерки духа... И вот эти-то самое греховное и печальное тогда, когда печаль есть уже грех, п<отому> ч<то> от нас требуется стоическая радость и религиозный amor fati (как я и вижу в потрясающем образе пред собой). Я готовлю к выходу свою последнюю апокалиптическую книгу, она вся об апокалиптической радости, о Будущем, но где же, где оно во мне самом, это будущее? Посильно ли мне оно духом в нем участвовать, сделать это

не словом, но делом? Только одно могу исповедать: этого — и только этого — я хочу, живой веры в родину, в грядущее, видения и ведения Града Божия, грядущего на землю, «ей гряди, Господе Иисусе». Больше этого и важнее и нужнее этого ничего нет, и не может быть. И если Промыслу угодно было верить мне в этот час истории эту истину, хотя я ее недостойн и несу недостойно, то в смирении и благодарении Господу приемлю эту задачу. Для меня как-то как бы не существует не только тревожащая мысль, но как бы даже интерес к тому, сколько мне было еще жить, и не будет ли и этот год уже последним (это меня может по-человечески заботить единственно в отношении к семье и ее обеспечению). Лишь бы дожить достойно с верой и ведением, победно пред лицом внешне внешне всепобедной лжи и пошлости, неся в руках, вместе с другими, Евангелие Грядущего. Ей, гряди же, господи Иисусе. Аминь.

Оглавление

От составителя.....	3
Введение. О Друге Небесном	5
Глава I. Небо и земля.....	30
Глава II. Ангел-хранитель.....	50
Глава III. Ангелы в жизни мира	66
Глава IV. Естество ангелов	89
Глава V. Жизнь ангелов	121
Глава VI. Теофании и ангелофании.....	155
Глава VII. Бесплотность ангелов	166
Глава VIII. Ангельский мир и боговоплощение	185
Заключение. Об ангелах	193
Из записной книжки. 1939–1942.....	196

Сергей Николаевич Булгаков

Лествица Иаковля

Об ангелах

16+

Ответственный редактор *А. Иванова*
Корректор *М. Глаголева*
Верстальщик *А. Сычёва*

Издательство «Директ-Медиа»
117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс + 7 (495) 334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru
www.directmedia.ru

Отпечатано в ООО «ПАК ХАУС»
142172, г. Москва, г. Щербинка,
ул. Космонавтов, д.16