ISBN 978-5-87507-285-7

Протоиерей Сергий Булгаков МАЛАЯ ТРИЛОГИЯ

ПРОТОИЕРЕЙ
Сергий Булгаков

МАЛАЯ ТРИЛОГИЯ

Протоиерей
Сергий Булгаков

МАЛАЯ ТРИЛОГИЯ

**ОБЩЕДОСТУПНЫЙ
ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ,
ОСНОВАННЫЙ ПРОТОИЕРЕЕМ АЛЕКСАНДРОМ МЕНЕМ**

МОСКВА, 2008

ISBN 978-5-87507-285-7

Выражаем искреннюю благодарность
фонду «Реновабис»
за помощь в издании книги.

Ответственный за выпуск:
Д. Лисицын

Корректура:
Н. Суздалева

Компьюторная верстка:
С. Иванов

Редактура:
Д. Лисицын,
А. Коваль

Малая трилогия протоиерея Сергия Булгакова включает в себя три части: «Купина неопалимая»(1927), «Друг Жениха» (1928), «Лествица Иаковля»(1929). Это опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери, Предтечи и богословское истолкование учения об Ангелах. Также в этом издании впервые публикуются записи о. Сергия Булгакова из записной книжки 1939-1942 годов.

© Текст С.Булгаков 1927,1928,1929,1939-1942

© Оформление. Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем. 2008

© Послесловие. А.Козырев. 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

Купина неопалимая

От составителя 9
Купина Неопалимая 11
ГЛАВА I. Отсутствие личного греха у Богоматери 12
ГЛАВА II. Сила первородного греха для Богоматери 20
ГЛАВА III. Католический догмат непорочного зачатия Богоматери 54
ГЛАВА IV. Прославление Богоматери 76
Экскурс I. О Славе Божией в Ветхом Завете 136
Экскурс II. Ветхозаветное учение о Премудрости Божией 150
Экскурс III. Учение о Премудрости Божией у св. Афанасия Великого и других отцов Церкви 166

Друг Жениха

От составителя 185
Св. Предтеча Господень (введение) 187
ГЛАВА I. Рождество Предтечи 204
ГЛАВА II. Св. Иоанн Предтеча — проповедник покаяния 229
ГЛАВА III. Крещение Иоанново 233
ГЛАВА IV. Крещение Господне 238
После крещения Господня: свидетельство об Агнце Божием 250
ГЛАВА V. Друг Жениха 259

ГЛАВА VI. Борение Предтечи и слово Спасителя о нем 273
ГЛАВА VII. Речь Спасителя об Иоанне Крестителе 292
ГЛАВА VIII. Иоанн и Илия 304
ГЛАВА IX. Честная кончина Предтечи 308
ГЛАВА X. Прославление Предтечи 318

ЭКСКУРС I. О взаимном отношении ангельского и человеческого мира 348
ЭКСКУРС II. Св. Иоанн Предтеча и св. Иоанн Богослов 366
ЭКСКУРС III. Св. Иоанн Предтеча и св. Иосиф Обручник 372

Лествица Иаковля. Об ангелах

От составителя 393
ВВЕДЕНИЕ. О Друге Небесном 395
ГЛАВА I. Небо и земля 417
ГЛАВА II. Ангел-хранитель 434
ГЛАВА III. Ангелы в жизни мира 449
ГЛАВА IV. Естество ангелов 469
ГЛАВА V. Жизнь ангелов 497
ГЛАВА VI. Теофании и ангелофании 527
ГЛАВА VII. Бесплотность ангелов 537
ГЛАВА VIII. Ангельский мир и боговоплощение 554
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Об ангелах 561
Из записной книжки. 1939-1942. 564

Алексей Козырев. *«Я — Россия, и она во мне, и так быть и жить я хочу...»* 571

КУПИНА НЕОПАЛИМАЯ

Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери

ПАРИЖ, 1927

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Предлагаемый очерк, посвященный вопросу о православном почитании Богоматери, задуман был первоначально (несколько лет тому назад) лишь как критический разбор католического догмата 1854 года о непорочном зачатии Богоматери. Однако при работе выяснилось, что критика не может оставаться только отрицательной, но должна сопровождаться хотя бы некоторым положительным освещением вопроса на основании догматического учения о Богоматери, которое содержится Церковью и раскрывается с разных сторон в церковном почитании Приснодевы Марии. Составитель сознает всю трудность такого богословского истолкования и не думает придавать своим личным домыслам большего значения, нежели частного богословского мнения, притом в области малообследованной и трудной. В качестве непреклонной основы для богословствования, кроме прямых догматических определений церковных, Слова Божия и святоотеческого Предания, является молитвенная жизнь Церкви, движимая Духом Святым, ее указания и свидетельства, — иначе говоря, догматические факты первее, чем богословские доктрины.

Пресвятая Владычице Богородице! Укрепи немоществующую и худую руку мою.

Париж. Август 1926 года

КУПИНА НЕОПАЛИМАЯ

Православная Церковь чтит Матерь Божию как превысшую всей твари, «честнейшую Херувим и славнейшую безсравнения Серафим». Нельзя даже выразить словом всего того молитвенного почитания Пречистой, какое воздает Ей всякая верующая душа вместе со св. Церковью. Эту превосходящую всякий ум чистоту и святость «изумевает всякий ум хвалити по достоянию». Кажется, уже ничего нельзя прибавить к этому почитанию, нельзя ублажить или возвеличить Пречистую Деву более, чем Ее возвеличила уже св. Церковь. И, однако, в соответствии общему духу Православия, для которого больше довлеет жизнь, нежели формула, Церковь, в сущности, не имеет исчерпывающего догматического определения о Богоматери, кроме постановления III Всел. Собора о Богородице.

Почитание Богоматери, опирающееся, конечно, на определенное церковно-догматическое учение о Ней, утверждается церковной практикой, преимущественно через богослужение, движимое Духом Св. и выражающее молитвенную жизнь догмата. Напротив, школьное учение об этом предмете в Православии сбивчиво и неясно, в значительной мере отсутствует или же, что еще гораздо хуже, попадает в полемическую зависимость от католического догматизирования, отвлекаясь от прямой и положительной своей задачи. В настоящем очерке ставится задача — раскрыть преимущественно одну сторону этого учения, именно о безгрешности Богоматери.

Глава I

ОТСУТСТВИЕ ЛИЧНОГО ГРЕХА У БОГОМАТЕРИ.

Имеет ли Пречистая, Пренепорочная какой-либо л и ч н ы й грех, можно ли помыслить, хотя на мгновение, сию страшную хулу? И, однако, как ни странно, к такому допущению склоняются те из православных богословов, которые соблазняются чрезмерным усердием сокрушить до основания неудавшийся католический догмат о непорочном зачатии Богоматери. И еще более странно, что в святоотеческой письменности далеко не сразу установилась церковная точка зрения и от нее отступали не только Ориген, но и св. Василий Великий и св. Иоанн Златоуст и нек. др.[1] Однако в конце концов восторжествовало более точно выражающее церковное по-

[1] Ориген, признавая исключительную чистоту Марии и Ее облагодатствованность при Благовещении, приписывает Ей, однако, колебания между полной верой и человеческими сомнениями и в смысле последних истолковывает «оружие в душу», как «меч неверия». Даже без внешних оснований в Евангелии и вопреки евангельскому повествованию, которое знает Марию непоколеблемо стоявшей у креста, Ориген приписывает Ей, что Она «соблазнялась» об Иисусе вместе с апостолами. (Hom. in Luc. [Гомилии на Лк.] XVII, т. III, 952, P. G. XIII с. 1845). Это странное мнение, не нашедшее себе специального отвержения и на Константинопольском соборе 543 года, при общем осуждении оригеновских уклонений, напротив, оказалось живучим. Оно разделялось даже св. Василием Великим, также толковавшим «меч» как сомнение (Epist. [Посл.] 260, 9, P. G., т. XXXII, 968), и Златоустом (in psalm [На Псалмы] 13). Златоуст говорит о суетности при чуде в Кане Галилейской (In Ioan. hom. [Гомил. на Ин] XXI, 2, — P. Gr., т. LIX 130), он называет «бесполезным тщеславием» появление Матери с братьями во время проповеди Иисуса, чтобы показать перед народом свое влияние над Ним. ([Гомил]. 44 in Matth. [на Мф] I, VII, 467). Ср. также St. Hilarii In ps. [св. Иларий Пиктавийский, На Пс] CXVIII, 12, P. L. IX, 523 A; Pseudo-Grig. Nys. de occursu Domini. [Пс.-Григорий Нисский, «О встрече с Господом»] P. G. X L VI, 1176, Pseudo-Chrysost. in Ps [Псевдо-Златоуст, На Пс] XIII, 4, P. G. LV, 55; Pseudo-Augustini; Quaest. ex N. T. [Псевдо-Августин, Вопросы из Н. З.] LXXIII, P. L. XXXV, 2267, 8, st. Cyrilli Alex., In Ioan. [св. Кирилл Алекс., На Ин] 1. XII, P. G. LXXIV, 661. Напротив, признание Марии свободной от греха появляется уже у св. Епифания (против Маркиона, haer. [«Против ересей»] 42, 352)., у св. Григория Наз., свидетельствующего, что Мария

читание Богоматери понимание св. Ефрема Сирина, Епифания, Григория Наз., Амвросия Медиол., блаж. Августина и др. Прежде всего, относительно полнейшей личной безгрешности Богоматери следует установить, что существует невозможность, на основании данных евангельского предания, также как по свидетельству непосредственного чувства, приписать Богоматери совершение личного греха в какую бы то ни было пору Ее жизни. В самом деле, переберем в мысли все Ее возрасты: к какому из них «коснется рука скверных»? Мария, облагодатствованная уже от чрева матери и рожденная от св. и праведных богоотец, совершила ли грех в младенчестве своем, которое и для всех людей почитается блаженным состоянием? (См. чин младенческого погребения, в котором неоднократно повторяется мысль о нерастленности грехом этого возраста: «прежде искуса земных слабостей прияв его, Христе Спасе, непорочного младенца... нерастленного... чистейшего... блаженного, яко чистую птицу в чистоте небесной... в будущем веке уготовавший им пространство, Авраамово лоно, и по чистоте ангельской святообразные места» и т. д.) Правда, могут возразить, что мысль о блаженном и безгреховном состоянии младенцев относится лишь к «возрожденным водою и духом», т. е. крещеным, а крещение стало возможным лишь после Пятидесятницы. Однако отсутствие содеянного личного греха, кроме греха первородного, составляет общее свойство младенческого возраста, и оно отличает его от более позднего, который неизменно оказывается доступен греху, несмотря на крещение. Вне крещения эта отрицательная детская безгреховность, непричастность греху в силу отсутствия сознательных и ответственных деяний, правда, еще не дает спасения,[1] но неужели в отношении личного греха, облагодатственная от чрева Духом Св.

как телом, так и душой предочищена Духом. Св. (Or. in Chr. nat. [Мол. на Рожд. Хр.]). Но первый заговорил о безгрешности Марии (370) св. Ефрем Сирин: «Ты, Господи, и Матерь Твоя, Вы единственные совершенно святы во всяком отношении, ибо в Тебе, Господи, нет пятна, и у Марии Твоей нет порока» (Carm. nisib. [«Нисибинские песнопения»] 27, 8). В другом месте он называет Марию невинной, как Ева до грехопадения. Св. Амвросий, собрав все соответствующие тексты, дает обобщающую картину безгрешности Марии (Expos. in Luc. [Толк. на Лк] 1. II), «Дева, благодатию свободная от всякого греха» (Толк. на 118 пс. ст. посл.), причем «оружие» истолковывается в свете Евр. 4:12. Сюда же приближаются из западных Иероним, Гауденций, блаж. Августин.

[1] По католическому представлению души безгрешных, но некрещеных младенцев имеют свое особое место в загробном Мире (внешний лимб). Православие умалчивает об этом, как и вообще о загробной участи всех некрещеных. Весь этот вопрос связывается с учением о проповеди во аде.

Мария Дева оказывается отличающейся от всех людей в неблагоприятном смысле?

Можно ли приписать Богоотроковице личный грех в Ее младенческом возрасте, в том блаженном трехлетии, которое Она провела под благочестивым кровом Своих родителей? Достаточно только вслух поставить такой вопрос, чтобы немедленно почувствовалась его нечестивость. Но далее, дерзнет ли злочестивый ум приписать личный грех Приснодеве в те годы Ее детства и отрочества, когда Она соблюдалась во храме, вкушая пищу ангелов и пребывая с ними в общении, предаваясь молитве и богомыслию? Или же Она сделает это относительно тех месяцев, в которые, выйдя из храма, Пречистая оставалась в блюдении праведного Иосифа и приуготовляла Себя к принятию Благовещения? Разве совершилось бы это последнее, если бы Чистая оказалась во грехе? Да не будет места такому зломыслию. И после Благовещения, когда на Благодатную снисшел Дух Св., «очистил Ее»[1], и чрево Ее сделалось небом, во время чревоношении Богомладенца, — дерзнет ли нечестивая мысль приписать Ей возможность какого бы то ни было греха? Или же это возможно помыслить относительно того времени, когда Богоматерь воспитывала Богомладенца, непрерывно осияемая светом Его Божества? Эта странная мысль берет своим поводом пророчественные слова праведного Симеона об «оружии»,

[1] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение правосл. веры, кн. III, гл. II. «Низошел Дух Св. на Чистую Деву и еще Ее очистил. Чистая по собственному состоянию тела и духа соделалась Чистейшею от творческого всесильного действия, произведенного в Ней животворящим, очищающим, обновляющим, изменяющим, претворяющим Свои сосуды Духом Божиим. Чистая Дева соделалась Пречистою, чуждой всякой скверны помышляемой и ощущаемой, соделалась Благодатно-Чистою, Духоносною, Божественною Девой» (Еп. Игнатий Брянчанинов. Изложение учения Православной Церкви о Божьей Матери. Сочинения. Изд. 3-е, т. IV, стр. 364). С этим суждением трудно согласуются дальнейшие суждения еп. Игнатия о том, что «ветхий человек обнаруживался и действовал в Божьей Матери, вечная смерть и грех, насажденные в естество человеческое, не могли не проявляться» (407). Однако эти неточные и неудачные выражения, в которых автор видит притом «точное и верное учение Православной Церкви о Богоматери», относятся им только к наличию первородного греха и его последствий, но отнюдь не к личным грехам, которые и он, по-видимому, исключает. Так можно думать и на основании сказанного им на той же стр. 407: после Благовещения «девство Ее запечатлено Духом: Она, доселе хранившая Себя чуждою от всякого помысла и ощущения сладострастного, соделалась неприступной для этих помыслов и ощущений». И в другом месте: «Божия Матерь борьбы с плотскими пожеланиями не вкусила и не познала. Прежде, нежели подействовало в Ней вожделение, низошел на Нее Св. Дух, запечатлел Ее чистоту, даровал Ей духовное наслаждение» (423).

имеющем «пройти душу» Марии (Лк. 2,35), и истолковывает этот образ в уничижительном смысле, как сомнение, маловерие. Эта мысль далее прилепляется к рассказу о проповеди отрока Иисуса в храме. Слова Матери: «вот отец Твой и Я с великой скорбью ищем Тебя» — и сказанное об ответе Его: «но они не поняли сказанных Им слов» (Лк. 2,48,50) — толкуются как знак маловерия. Подобную же экзегезу применяют и к тому случаю, когда Мать и братья искали случая говорить с проповедовавшим Иисусом (Мф. 12, 46, 50 — Мк. 3,31-35). Оба случая — и в храме, и на проповеди — представляют собой испытание на человеческом пути Марии, который Она проходила в Своей земной жизни на пути Своего Богоматеринства. Ей приходилось непрестанно жертвовать природными чувствами человеческого материнства для служения Своего Сына, которое требовало полного самоотречения. И эти жертвы давались нелегко и не даром, непрестанно проходило оружие чрез сердце Матери — и ранее Голгофы, ибо вся жизнь до нее была ведь путем к Голгофе, ее предначатием. При всей обычной сдержанности сведений, доходящей до скупости во всем, что касается Богоматери, Евангелия запечатлели, однако, эти оба случая искусительного испытания, молчаливо приоткрывающие нам страдания материнского сердца, его борения и искушения на пути к Голгофе, его человеческие изнеможения (ибо человечески искушался и изнемогал даже и Ее Божественный Сын). И, однако, в этих текстах, говорящих об искушениях Богоматери, нет ни малейшего указания на приражение г р е х а. Она пребыла безгреховна на всем этом пути, который заканчивается уже неколеблемым стоянием у креста. Это голгофское стояние Матери у креста Сына обличает чистоту и безгреховную жертвенность всей Ее жизни, приуготовившей и Ее к Голгофе. Итак, где же и какие же могут быть основания приписать Ей грех в дни земной жизни Спасителя, когда Она вносила Свою дань материнского страдания в дело искупления? Но, может быть, грех нашел себе место после Воскресения, после Пятидесятницы? Однако уже ставить этот вопрос значит лишь изобличать всю его неуместность. Одним словом, никаких оснований приписать Пречистой какое бы то ни было приражение греха в Евангелии не имеется, и если это иногда делается, то по некоторым догматическим примыслам недоразуменного характера (как, напр., у Оригена, приписывавшего Деве не только величайшую скорбь и страдания, но и сомнения у креста на том мнимом основании, что без наличия личного греха Господь не мог бы явиться и Ее спасителем и искупителем).

О полной безгрешности Марии в Ее рождении, святом Ее детстве и отрочестве в Благовещении, в рождении Сына и во всей жизни твердо и ясно учит св. Православная Церковь в своих бесчисленных богослужениях, посвященных Богоматери. Мы остановимся только на важнейших догматических свидетельствах, заимствованных из служб богородичных праздников[1]. Как видно

[1] Рожд. Богор. На Гос. Воз. стих: «Днесь иже на разумных престолах почиваяй Бог, престол свят на земле себе предуготова, утвердивый мудростию небеса, небо одушевленное человеколюбием содела... Анна рождает отроковицу, от всех родов преизбранную в жилище всех царя и зиждителя Христа Бога. — На лит. ст.: Пронареченная всех Царица, Божие обиталище. На стих ст.: Ангеловым произречением плод пречист от Иоакима и Анны праведников днесь произыде Дева, небо и престол Божий, и приятелище чистоты... се бо рождается еже прежде чрева предвиденная Бога нашего Мати, девства сосуд. Канон Андрея, п. I: Святая святых, во святых святилище младене возлагается воспитатися в руки ангелов. П.3.: воспитавшися во святая святых, Дево, Пречистая Богородица, высши явилася еси твари. П. 6: святую святых сущу целомудренни родители Твои, чистая, возложше Тя в храме Господни воспитатися честно и уготоватися в Матерь Ему... Поем святое Твое рождество (ср. также кондак), чтим и непорочное зачатие Твое, Невесто Богозванная и Дево. П. 7 : о, чрево (Анны), вместившее Божие селение! О, утроба, носившая небес ширшую; престол святый, мысленный живот священия. П . 9.: Достойное, Богомати Твоея чистоты рождество наследовала еси чрез обещание... Пеленам покланяемся Твоим, Богородице. — На хвал. ст. О родителях Богородицы: О дивного чудесе, источник жизни, от неплодныя рождается, и благодать плодородити светло начинается. Веселися, Иоакиме, Богородицы быв родитель: несть ин, яко же ты, земнородных родитель, богоприятне... столб целомудрия одушевлен и светлое приятелище, блистающееся благодатию, Анна благославная явльшися, породи забрало воистину девства, божественное процветение».

Служба ап. Иоанна Богослова 26 сен. Канон Богородице, п. I: «яко красную, яко предобрую всю, яко непорочную в земных, Бог же избрав». Введ. во хр. На м. веч. ст. на Г. В. : «Святых святая во святых обитати достойно введеся... Да отверзется дверь богоприятного храма: храм бов сех Царя и престол днесь со славой внутрь прием, Иоаким воздвигнет, освятив Господу». На стих. ст.: «Двери небесныя примите Деву во святая святых, нескверную же Скинию Бога Вседержителя. Девственныя миры, чистую примите Деву, светло священосяща, во святыя святых, яко Невесту Бога Всецаря. Ст. на Г. Воз: «Днесь Храм одушевленный святыя славы Христа Бога нашего едина в женах благословенна Чистая, приводится в храм законный... Во святыя святых святая и непорочная Святым Духом вводится... По рождестве Твоем, Богородице Владычице, пришла еси в храм Господа воспитатися во святая святых яко освящена. Тогда и Гавриил послан бысть к Тебе, Всенепорочней, пишу Тебе принося. Небесная вся удивишася, зряще Духа святаго в Тя вселившегося. Тем же Пречистая и Нескверная, яже на небеси и на земли славима, Мати Божия, спаси род наш...» — На лит. стихира: «се... Богу освящена бывши в жилище днесь в храм яко непорочное приношение приводится... днесь боговестимый храм, Богородица, в храм Господень приводится... приидите, вси вернии, едину непорочную восхвалим, от пророков проповеданную и в храм приведенную прежде век пронареченную Матерь и в последние лета явльшуюся Богородицу». На стих. ст.: «Радуется небо и земля, небо умное грядущее зряще, в божественный дом воспитатися честно Деву едину и непорочную... Анна божественная благодать яви, от благодати данную чистую Приснодеву, приводит со веселием в храм Божий». Седален: «прежде зачатия, чистая, освятившая Его Богу, и рождашася на земли, дар принесшая еси ныне Ему, исполняющи отеческое обещание. В божественном же храме, яко сущ божественный храм, от младенчества чист со свещами святыми отдана бывши, явилася еси приятелище неприступного и божественного света». Седал. по полиел.: «Да радуется Давид песнописец и да ликовствуют Иоаким со Анною, яко плод святый из них произыде, Мария светоносная божественная свеща». Канон, п. 5: «О, паче ума чудес Твоих, всечистая. Странное Твое рождество есть, странен образ возвращения Твоего, странна и преславна Твоя, Богоневесто, вся и человеку несказанно». П. 8: «пречистый Храм в дом Божий приводящи Анна иногда...» П. 9.: «Прелетает, Богородице чистая, чудо Твое силу словес: тело бо в Тебе поразумевает паче слова, течения греховнаго неприятно». На хв. ст.: «да отверзется дверь богоприятнаго Храма. Храм бо всех Царя и престолов днесь со славою внутрь прием, Иоаким воздвигает освятив Господу».

Нед. св. праотцев: ст. на Г. В: Праотцев днесь вернии, совершающе память, возмолим Христа Избавителя, возвеличившаго их во всех языцех... и от них показавшаго жизнь силы нам, единую неискусомужную и Богоотроковицу Марию чистую». Тропарь: «Верою праотцы оправдал еси, от язык тени предобручив Церковь хвалятся в славе святии, яко от семене их есть Плод благословен, без семени рождшая Тя». Благовещение: ст. наст. (слова Архангела) «иже от века Бог возлюби, в жилище изволи».

Из службы 9 декабря: Зачатие св. Анны, егда зачать Пресв. Богородицу. Стих. на Гос. Воз».: «Иже от немокренна камня источивый воду Плод чреву твоему, Анно, дарует Приснодеву Владычицу, из Нея же вода спасения хощет произыти... Пророческая речения ныне исполняются, гора бо святых в ложеснах водружается, лествица божественная насаждается, престол великий Царев приуготовывается, место украшается боговходимое, купина неопалимая начинает прозябати, миротворница святых уже истекает, неплодствие реки богомудренныя Анны, юже с верою ублажаем».

Седален: «Новое небо во чреве Анны зиждется, Бога вседелателя повелением из него же воссияет невечернее Солнце, мир весь просвещающее лучами Божества, премножеством благоутробия, един человеколюбец».

Канон, п. I: «Книгу, юже, прореченне пророк, запечатану Духом Божественным в ложеснах своих содержащи, Анна, всем вопияше: юже вси списания проявляют, возвеличатся аз прозябающи днесь. — Во чреве вмещается и созидается Храм божественный и спасительный в ложеснах матерних, насаждается лествица, яже к вышним вся человеки возводящая, ея же зачатия верою да торжествует». П. 8.: «Земля, в нюже вселися земли Содетель, скипетр святый, новый живот, стамна манны в ложеснах Матере, Сего рождшую начинает прозябати». П. 9: «Живоприемный источник зачинающи Анна Богомудрая, радость ныне

из этих свидетельств, Пресвятая Дева именуется с самого Своего рождества «Святая Святых», «небо одушевленное», «храм всех царей и престолов», «единая непорочная», «сущий божественный храм от младенчества чистый», «течения греховнаго неприятна» и т. д. Спрашивается, совместима ли с этим почитанием мысль о каком бы то ни было приражении греха, которое допускают даже некоторые отцы Церкви, а с ними и иные православные богословы? Очевидно, нет. Богоматерь пребыла безгрешна, ни одно приражение греха не приблизилось к Ее пречистой душе, носительнице совершенного девства. Но в таком случае не приравнивается ли Она «единому безгрешному» Господу Иисусу? Нет, и в этом все дело. Безгрешность принадлежит зачатому без семени от неискусомужной Девы Сыну Божию в единственном и исключительном смысле, в том отношении, что Он чужд не только всякого личного греха, но и первородного. Последний не имеет над новым Адамом никакой силы: Он явился только в «подобии плоти греховной» (Рим. 8,3), но не в греховной плоти, и Он вольным подвигом, Себе умалив (Фил. 2,7), нашего ради спасения принял и претерпел немощи человеческого естества, слабость и утомляемость тела и крестную смерть. Как Адам до грехопадения не был доступен естественной смерти, ибо ее не было в природе его («смерти Бог не создал» — Прем. 1,13-14; 2,23-24,), так и новый Адам не подлежал естественному закону смерти, но добровольно подчинился лишь смерти насильственной, причем и обнаружилась вся противоестественность для Него этой смерти, ибо «смерть не могла Его удержать» (Деян. 2,24). В силу безусловной Его безгрешности и смерть Его получила искупительное значение для всех людей, ибо собственных грехов у Него не было и не могло быть. Т. обр., подобие плоти греха, принятое

приими, Храм святый внутрь во чреве твоем приемлющи Светом правды облистаему Создателя величающи».

Ст. на хвал.: «Иже прежде век неизреченно от Бога земным проповеданных божественных и страшных Таинств начаток веры явися, чистыя Богоотроковицы зачатие, Ею же делом тьмы и страстем престати предвозвещает. — Приидите радостно днесь всякий чин и возраст человеческий, со ангельскими лики преславное зачатие Богородицы светло празднуем: патриарси всех Царя Матерь; пророцы юже всем проповеданную, праотцы юже от вас Богоматерь, старцы богоотцев, богоотцы — Богоотроковицу, Девы Приснодеву, верению корень веры, священницы всесвященный Храм Божий, святых всех лицы вину собрания вашего, ангельских же воинства рождшую Владыку всея твари и Спаса душ наших».

по самоуничижению, согласно плану человеческого спасения, только закрывало полную безгреховность и неповрежденность человеческого естества в Богочеловеке. Совсем напротив, в Пречистой и Пренепорочной сохраняет всю свою силу первородный грех со своими роковыми последствиями — немощностью и смертностью тела (ибо смерть есть лишь конечное обнаружение этой немощности). Богоматерь умерла естественной смертью во исполнение естественного закона, который Она несла в Своем человеческом естестве. Смерть была побеждена лишь спасительною силою воскресения Христова и ею окончательно упразднена. Господь Иисус является в этом смысле Спасителем для всего человеческого рода, а в нем и Матери Своей, посему Пречистая и воспела в песни Своей: «величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Бозе Спасе Моем». Непорочность и безгрешность Приснодевы относится не к Ее природе, но к Ее состоянию, к Ее личному отношению к греху и личному его преодолению. Это требует нарочитого объяснения: может ли личная безгрешность соединяться с наличием первородного греха или же в этом есть противоречие?

Глава II

СИЛА ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА ДЛЯ БОГОМАТЕРИ

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, нужно остановить внимание на этом краеугольном камне догматического богословия, на который опирается христианская антропология и, в частности, учение об искуплении. Человек сотворен Богом по образу Своему и подобию. Это значит, что Бог запечатлел в духе человека триипостасный образ Свой и вместе с тем поставил его в тварном мире как бы на Свое собственное место, соделал его тварным богом. В творении была явлена сила триипостасного откровения Божия, и первозданный человек был сотворен чистым и непорочным. Поэтому он был личным носителем Божественной Премудрости, как бы тварной Софией: образ Божий, которому не противоречило и состояние человека, подобие Божие в нем. В католическом богословии, начиная со средневековой схоластики и до наших дней, установилось различие между donum superadditum [чрезвычайным даром], justitia originalis [изначальной праведностью], status naturae purae [состоянием чистой природы]... По смыслу этого учения в человеке, как тварном существе, даже до грехопадения нужно проводить то различие, которое обнаружилось только после него, именно, между тем, что принадлежит человеку как твари, и что дано ему лишь в силу благодатного чрезвычайного дара, но само не принадлежит ему. «Чистой природе» (natura pura) человека не свойственны, по католическому учению, ни бессмертие, ни свобода от похоти (concupiscientia carnis): природный человек сотворен Богом несвободным ни от смерти, ни от похоти. Его освобождает от того и другого только благодатный чрезвычайный дар (donum superadditum) вместе с даром изначальной праведности (justitia originalis). Оба начала — природное и благодатное — в отношении к первозданному человеку мыслятся в католической антропологии как раздельные и даже противоположные, и единственное основание к тому, чтобы наделен был

первый человек этими дарами, есть свободная воля Божия, если можно так выразиться, произвол божественной любви и благоволения к людям. Онтологической же связи, внутренней необходимости, здесь нет. Конечно, это учение встречается с прямым свидетельством Слова Божия, что Бог смерти не создал и, напротив, все сотворенное создано «добро зело», между тем как concupiscentia [похоть], вносящая похотное настроение в человеческое существо, не является добром даже перед судом ограниченного человеческого разума, так что учение это оказывается похуляющим Творца и творение. Оно фактически устраняет силу образа Божия в человеке, раз низводит его, даже и в первоначальном начертании, к смертной жизни в похоти. Пусть это состояние прикрыто и обессилено в первозданном человеке donum superadditum [чрезвычайным даром], но это совершается в отношении к природе человеческой s u p e r [сверх], насильственно, противоестественно, а потому и super naturam [сверхприродно], как Deus ex machina («бог из машины»; бог, своим произвольным вмешательством обеспечивающий развязку]. Возможность такого разделения или дуализма в истолковании человеческой природы, силою которого одни ее свойства являются человечески-природными, а другие сверхдолжными и сверхчеловечными, связана с общим отсутствием в католическом богословии ясной антропологии, которая опиралась бы на твердые основания и не поддавалась бы влиянию юридизма в теории искупления. Таким основанием антропологии может являться только учение о Премудрости как предвечной основе творения, предвечной человечности, силою которой и создан земной человек, по образу небесного Человека Христа (ὁ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ [Человек с неба] — Кор. 15, 47). Достаточно всерьез взять только это основное соотношение, чтобы как паутина рассеялись построения схоластики о том, что человеку должно и что не должно, есть s u p e r [сверх]. С человеком воссиял Образ Божий в творении, явлена триипостасная Божественная София, силою Коей созданы тварные, человеческие ипостаси. В тварности человека лежит причина непрочности его состояния, его неокончательность, возможность для него грехопадения. В софийности же его заключается онтологическое основание полноты человеческой природы. Его тварность проявляется отнюдь не в дефектности его тварной природы по существу, как это учит католическое богословие, приписывающее ему и смертность, и похотливость именно по силе этой тварности, но лишь в образе обладания этой своей полнотой. Нерастленный и девственный че-

ловек имеет в себе и силу жизни — posse non mori [возможность не умирать]— и силу целомудрия — posse non peccare [возможность не грешить] — не чрезвычайным даром — donum s u p e r additum, но как внутреннюю норму, подлинное естество своей природы. И смерть, и грех хотя возможны в человеке в силу тварности его (как грех до известного времени был возможен и для мира бесплотных сил: это доказывается падением Денницы и ангелов его и борьбы с ним в небе Михаила и его воинства, окончательно в этой борьбе устоявших и победивших), но они явились для него именно ненормальны и противоестественны. Между тем, по католическому учению это выходит как раз наоборот, так что становится непонятным и онтологически нелепым, каким образом вообще оказалось возможным грехопадение, раз человека удерживала от греха не его собственная свобода, но сверхприродная божественная сила? Каким образом она, эта сила, изнемогла перед искушением змия, или как мог человек из себя — своими или сатанинскими силами — извергнуть эту благодать? Первоначальное грехопадение с католической точки зрения представляется невозможным, неясным и непонятным, здесь приписывается человеку не наивность неведения, свойственная его возрасту, и не слабость не искушенной еще воли, но прямо сатанинское восстание против благодати, хула на Духа Св., которая не прощается ни в сей век, ни в будущий. Но не таково было грехопадение Адама.

Уже само это различение природного и благодатного, в смысле данного и сверхприданного в применении к первозданной человеческой природе, ложно, составляет коренной порок, πρῶτον ψεῦδος [«первоначальная ложь»] католической антропологии. Надо взять мысль об образе Божием в человеке во всем его онтологическом значении, с которым не мирится такая дефектность. Здесь в применении к первозданному человеку неприменимо то различение двух видов благодати: в творении (creativa) и в промышлении (providentialis), которое стало обычно в схоластическом богословии, ибо здесь все природно или все благодатно. Мир до грехопадения хотя и не стал еще тем миром, в котором Бог есть всяческая во всех, однако же является предначинанием этого самого мира. Также и человек был совершенно открыт воздействию Божества, предначинающемуся обожению, просто лишь в силу непорочности и безгреховности своей: Бог приходил в прохладу дня беседовать с человеком, как с другом, и эта «беседа» не была donum super additum [чрезвычайным даром] в отношении к его нерастленной природе, напротив, это богообщение

было дано и задано в ней. Для этого и таким именно и создан был человек, чтобы, приобщаясь к божественной жизни, быть посредствующим между Богом и миром. Одним словом, католическое противопоставление в человеке природного и благодатного снимается коренным его онтологическим определением: человек носил образ Божий, и, как образ Божества, он хотя и является природным тварным существом, но при этом открыт и доступен воздействиям Божества. Он облагодатствовался и обожался ими от меры в меру, становясь чрез то богом в природе, бого-миром или бого-человеком, а не каким-то онтологическим кентавром, животным, лишь прикрытым в животности своей donum superadditum [чрезвычайным даром]. К слову сказать, католическое богословие подрывает тем самым, того не замечая, и основы христологии, связанной с антропологией. Вполне возможно принять и онтологически понять воплощение Логоса в человеке, как по природе своей сообразном Самому Логосу. Но совершенно невозможно и неприемлемо боговоплощение в низшую тварь, смертную и похотливую не только по своему данному греховному состоянию, но по своей природе, в какое-то полуживотное. Итак, первозданный человек по своей природе не был ни смертен, ни похотлив, ибо в самую природу его включалась благодатная жизнь в Боге и с Богом, ибо он создан был в мире для Бога. Но, как тварное существо, он имел в себе тварную слабость и неустойчивость природы; в ней заключалась возможность жизни не только в Боге и для Бога, но и в мире и для мира. И в первородном грехе человек погасил в себе благодатную жизнь, перервал прямое благодатное общение, «беседу», с Богом, он совершил над собой человекоубийство, перестал быть человеком, другом Божиим, но стал природным существом, погрузился в космизм. И это падение, это человекоубийство явилось вместе с тем и самоубийством: как душа является жизнью тела, так Бог для человека есть живот вечный, жизнь души. Отвратившись от Бога, человек утратил силу и источник жизни в себе, и, расслабленный, он не мог уже сдерживать и связывать свое тело. В мир вошла смерть. Вместе с тем, он, будучи онтологическим центром мира, его душой, потерял и способность «господствовать» в мире. Мир впал в сиротство, остался без хозяина. Грехопадение явилось космической катастрофой, «проклятием» земли, оно проявилось не только в человеке, но и во всем мире (а через то и обрекло человека на труд в поте лица). Мир заболел с человеком, и доныне вся тварь стенает и мучится за «повинувшего ее», от него чая и своего избав-

ления (Рим. 8, 19-22). Мир, в человеке оставшись софийным в своих первоосновах, по существу Божьим миром, перестал быть миром-космосом, но сделался миром, во зле лежащим и страждущим. Растлив свое тело, человек повредил и весь мир, и зло в мире, став законом его жизни, стало плодиться и множиться так же, как и в человеке. После грехопадения начинается новая мировая эпоха, особое состояние мира в поврежденности и стенании, и того «добро зело», в котором мир был создан, не знаем уже мы, сыны Адама. И если падший человек, по слову апостола, имеет «иной закон, сущий в членах наших, закон греховный» (Рим. 7, 11, 20) , то это же расстройство распространяется и на целый мир.

Итак, в чем же сила и сущность первородного, или наследственного, греха? Он, как и всякий грех, имеет две стороны: субъективную и объективную, вину (reatus) и последствия ее — повреждение и порчу, в нем есть и своя свобода и своя необходимость. В самом Адаме, очевидно, соединяются эти обе стороны первородного греха: здесь было его свободное самоопределение и личный грех непослушания, неверия и нелюбви к Богу, в силу которых он возомнил, что духовная мощь и бессмертие могут быть приобретены силами этого мира, вкушением запретного плода. Адам впал в космизм или практический атеизм и наказан был именно этим космизмом: он стал природным, космическим существом. Объективные же последствия его греха с необходимостью связаны с этим космизмом — болезни, труды, скорби и смерть. Насколько грехопадение Адама рассматривается в категории личного человеческого греха с личной же ответственностью, это довольно понятно. Однако все трудности встают перед богословской мыслью, когда грех Адама приходится понять как прародительский, «первородный» или общечеловеческий грех, определивший собой судьбы всего человечества. Богословская мысль, от блаж. Августина до наших дней, изнемогает над объяснением этого вменения Адамова греха его потомкам. Согласно прямому учению ап. Павла: «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, поскольку (Еф ὦ) все согрешили» (Рим. 5,12), «преступлением одного смерть царствовала посредством одного» (5,17), «преступлением одного всем человекам осуждение» (5,18) — грех Адама имеет всеобщее значение для всего человечества, он явился для него источником поврежденности (ἁμάρτημα [«греховности»]). Как понять это представительство одного за всех в погибели, с которым апостол ставит в параллель и представительство одного в спасении: «правдою одного всем человекам оправдание в жизни» (Рим. 5,18)? Обычный ответ на этот вопрос, еще со времен блаженного Августина, дается в том смысле, что Адам свой грех совершил не только за себя, но и за все свое потомство, которому он передается через рождение; плотское зачатие есть тот канал, через который разливается грех по всему человечеству. Человек при рождении получает уже как бы наследственную болезнь греха, искажающую его душу. В этом смысле первородный грех, peccatum originale — есть прирожденный грех, peccatum naturae [грех природный] (ἁμάρτημα у ап. Павла, в отличие от παράπτωσις [«падения»] или παράβασις [«проступка»] — личного греха). Все люди составляют единый род в отношении телесного происхождения; поэтому один может совершить заслуги или дать удовлетворение для многих, явиться их представителем, подобно тому, как ради пяти праведников могли быть пощажены Содом и Гоморра.

В грехе Адама произошла порча всей человеческой природы, это — природная сторона первородного греха или его последствия (в католическом богословии это называется peccatum habituale, греховное состояние). Эта мысль составляет общее убеждение отцов Церкви и в разных формах у них выражается[1]. Но есть и другая сторона первородного греха: всякий грех имеет источник в дурном употреблении человеческой свободы, и он есть в этом смысле личный грех. И первородный грех, совершенный Адамом, есть личный грех каждого, активно им совершаемый — peccatum actuale. Обе стороны первородного греха должны найти свое объяснение. — Остановимся сначала на природных последствиях первородного греха. Мы уже указали, что он имеет свое распространение не только на человеческую жизнь и человеческое тело, но и на всю природу, поскольку человек есть средоточие мира. Человеку не дано творить мир, но ему, в силу верховного его положения в этом мире, оказалось возможным его испортить. С того момента в творении, когда сказано первозданному человеку: обладайте над всею землею и владычествуйте над всякою тварью (Быт. 1, 28), человек сделался как бы ответственным опекуном мироздания, так что его собственное самоопределение есть и судьба всего мира. В этом смысле человек, не будучи ни в каком смысле творцом мира, явился, однако, ответственным участником в его судьбах и состоянии. Весь мир был бы иным, если бы не было греха Адама.

[1] Сводку их можно найти в любой истории догмы Шване, Лоофса, Зееберга и др.

Имея космическое значение, Адамов грех имел и всечеловеческое значение, так что грех одного сделался уделом всех. Это означает не то, что Адам был представителем человеческого рода в юридическом смысле, как один из многих и за многих, но что в нем существовал весь этот род, наличествовала вся человечность, как единая, целостная природа и сущность. Это надо понять онтологически. Человечество можно мыслить двояко: как совокупность одинаковых или подобных индивидов, друг друга в известном смысле повторяющих и, вместе с тем, друг от друга отличных и взаимно непроницаемых: А В С ... и т. д., причем единая человечность их есть абстракция, общее, выводимое за скобки, но реально существующее только в индивидах. Это — номиналистическое понимание, которое, интересуясь логическими операциями мысли, отказывается видеть метафизическое их основание, ограничивается описанием в качестве постижения. Но человечество, точнее, человечность, можно мыслить ирреалистически, как некую духовную сущность или силу, единую в своем существе, представляющую в себе организм мира (микрокосм), но при этом множественную, многоипостасную в своих осуществлениях. Эту множественность только и видит, а потому ею и соблазняется номинализм. Индивиды суть для реалистического воззрения только всплески, ипостасные явления единой человечности. Отсюда следует некоторая онтологическая солидарность всего человеческого рода, обосновывающаяся в метафизическом его единстве: не то, что «все за всех виноваты» (как говорил Достоевский), но все — одно, и каждый, делая для себя и за себя, делает во всем человечестве и для него. Это — страшная и жуткая даже мысль, потому что каждому человеку приоткрывает его бездонную глубину и вечную судьбу. Однако каждый индивидуальный человек оказывается при этом не только определяющим, но и определяющимся своей природой, именно он является оброчным греху, пленником плоти, рабом греха. Его природа для него, в его личном бытии уже определена. Однако было время, когда она не была так определена, но была еще определяема, и в зависимости от этого определения могла стать тою или иною. Это было в райском состоянии Адама, до грехопадения, когда перед Адамом предстала онтологическая заповедь о невкушении плодов древа познания добра и зла и двоякая возможность самоопределения: к Богу или к миру. Эта возможность выбора, альтернативы, исчезла, после того как выбор был сделан, не только для Адама, но и для всего его потомства. В этом смысле выбор этот стоит за гранью истории и даже самого этого

мира в его теперешнем состоянии: хотя это и событие, но не в ряду событий, начавшихся после него, как его последствия. Оно есть начало нашего времени, нашего века (эона). Адам, будучи с одной стороны только индивидом, выступает и как всечеловек, своим определением определяющий свою природу в том, что касается хотя и не существа ее, но ее состояния. В таком особенном положении индивидуального всечеловека Адама заключается личная его особенность, не повторяющаяся ни в ком из его потомков, которые имели перед собой уже совершившийся факт самоопределения Адамова и несли его в себе как свою собственную природу. Это решающее значение деяния Адамова понятно в силу единства человечества и человечности, но оно не вполне понятно в том отношении, почему и в каком качестве именно Адам явился тем индивидом, тем ипостасным носителем человечности, который оказался вершителем судеб для всей человеческой природы. Следует здесь, прежде всего, иметь в виду, что критический момент выбора, испытания и самоопределения неизбежно лежал на пути человека в силу его тварности и, стало быть, объективно заложенной в нем двоякой возможности: обратившись к Богу, стать богом по благодати для всего мира, или же, обратившись к миру, стать его рабом, дать силу стихии небытия и смерти. Это самоопределение входило в замысел Божий о сотворении человека, который в этом самоопределении осуществлял как бы свое самотворение. Но это самоопределение или самотворение человек вообще мог совершить только как ипостась, в индивидуальном образе, как индивид, ибо безипостасно человечность не осуществляется, она есть абстракция. Какова же именно та ипостась, которой дано совершить этот определяющий акт в этот критический момент? Какова бы она ни была, ясно, что в силу самих свойств положения, связанных с этим моментом, эта первозданная ипостась, как первая, является и единственной в своем роде. Именно она открывает счет дальнейших ипостасей, сама в этот счет не входя, но его собой обосновывая, из себя начиная. Таково вообще свойство первого — он есть не только порядковая величина, один из многих, за которым тотчас же следует и к нему примыкает второй, но он есть и единственный, который, строго говоря, стоит вне всякого порядка, как его начинающий. И вот такой первой и единственной является Адамова ипостась по положению: Адам есть не только первый человек, но он и единственный в своем роде, прачеловек, праотец. И самое такое положение онтологически обосновано в природе человека, как свободно-духовного существа, создаваемого Богом в свободе его

самоопределения (и этим сотворение человека отличается от всех животных, которым не дано этого самоопределения иначе как с человеком и в человеке). Одна какая-то ипостась в человеческом роде должна быть прародителем, Адамом, который тем самым один в себе предначинает и содержит в себе всех и всё При этом основным, имманентным свойством такого Адама является его первозданность, неотягченность грехом, ясность взора и близость к Богу. И этим положением первозданного, его близостью к Богу, беседующему с ним в раю, и определяется все неизмеримое преимущество Адама, по сравнению с которым все его личные качества, в смысле особливой одаренности, гениальности или талантливости, как их мы теперь различаем в людях, совершенно изничтожаются, являются несущественными, как бы и не существующими. Другими словами, как безгрешный, как первозданный, Адам не имеет индивидуального лица в том смысле, в каком мы теперь это понимаем, ибо в нашем понимании всякая такая индивидуальность, как определенность, есть и ограниченность (omnis definitio est negatio [всякое определение есть отрицание]), — и теперь понятие индивида есть именно противоположность всеобщему, всечеловеку. В этом смысле Адам не был индивидом, хотя и был ипостасью, ибо безгрешный человек есть, вместе с тем, и человек вообще, есть всечеловек, свободный от дурного, ограничивающего влияния индивидуальности. Индивидуальность в нашем теперешнем смысле есть плод грехопадения, нечто недолжное. Она отлична от ипостаси, которая есть центр любви, умный луч Софии; свойство ее как целомудрия, мудрости, целости, в том, что все эти ее лучи равночестны и равносильны, все точки одинаково центральны. Отсюда мы приходим к парадоксальному выводу, что собственная индивидуальность Адама никакого специфического значения не имеет, ибо решающим было его положение как первозданного, и в отношении к этой первозданной чистоте и целомудрию всякий из потомков Адама, поставленный в его положение, ничем бы от него не отличался, был бы Адамом. И в этом смысле Адам был подлинным всечеловеком, реальным представителем всего человеческого рода. Все люди не только равноценны, но и равны, равногениальны в своей первозданности и целомудрии, ибо причастны самой Софии, Премудрости Божией, и различия в индивидуальной одаренности и силе приходят позднее, лишь в грехопадении, в его ограничивающей, а потому и дифференцирующей силе. Следов., поскольку Адам совершил свой грех как первозданный человек, он совершил его как человек вообще, как

всечеловек, и потому теряет смысл, неуместным становится вопрос, что было бы, если бы первозданным был не Адам, а, напр., Сиф? Всякий первозданный одинаково оказался бы Адамом, и двух разных Адамов мы и не можем предположить. Итак, мы приходим к выводу, что собственной индивидуальности Адама до грехопадения и не существовало, хотя и была ипостась, личный центр, как возможность любви. Индивидуальность Адама, как одного из многих, имеющего свою собственную судьбу и место, возникает лишь с грехопадением и вследствие его («будете как боги, ведующие добро и зло»). Тогда и Адам, вместе с Евой, познают себя как отдельные, разрозненные, неповторяющиеся и уже взаимно непроницаемые центры, в много-центризме или экс-центризме бытия. И человечество, вместо единого, но многоипостасного существа, единой природы при множестве ипостасей, рассыпалось на множество индивидов, отдельных представителей человечества, которые могут даже спрашивать себя, существует ли человечество, как единое. Метафизическим единством человечества обосновывается и эмпирическое его единство, которое в смене поколений выражается как наследственность, или жизненная связь предков с потомками, живущих через это некоторой общей жизнью рода. Человек, будучи индивидом, остается и родовым существом, в котором живет род. Поколение с поколением, сплетаясь между собою, образуют родословное древо человеческого рода. Первородный или наследственный грех, как природный, есть проявление общей силы наследственности, единства человеческой природы. Грех Адама в этом смысле есть общее определение — не столько грех, сколько определенное состояние человеческой природы, и в ней всего мира. И как мир не создается заново для каждого человека, но есть единый общий мир для всего человечества, так и человеческая природа, осуществляя себя в разных ипостасях, остается единой и себя не перерастает.

Остается еще вопрос: мог ли Адам избежать первородного греха? Не является ли он фатальным предопределением относительно человека? Или, быть может, другой представитель человеческого рода, если бы стоял он на месте Адама, мог бы его избежать? На последний вопрос уже отвечено выше: в отношении и положении Адама нет различия между отдельными представителями человеческого рода. Можно было бы еще сослаться здесь на предвидение Божие, которому открыты и ведомы силы и судьбы каждого человека, причем для решающего испытания им избирается и наибо-

лее соответствующий индивид. Однако это соображение здесь не пользует нимало и потому является просто излишним.

На первый же вопрос о фатальности грехопадения нельзя не указать, что реально понимаемая свобода первозданного включает в себя, как признавал еще и блаж. Августин, liberum arbitrium indifferentiae [необусловленную свободу воли], как реальную возможность выбирать свободно, т. е. немотивированно, из себя. Вместе с тем, в не искушенном еще Адаме это таило в себе и неизбежную возможность падения, как она обозначилась уже в высших, но все-таки тварных духах. Факт заповеди Божьей, обращенной к свободе человека и содержащей в себе онтологическое раскрытие основ человека, свидетельствует непреложно о возможности для человека удержаться от греха, хотя, вместе с тем, Богу ведома была и возможность грехопадения Адама. Посему Бог прежде создания мира замыслил его спасение жертвой Единородного Сына. Предведения Божии не двоятся. Бог прозирает и свободу тварных существ в их самоопределении. Однако в силу этого предведения Божия грех не перестает быть делом духовно-нравственного существа, т. е. действием его свободы. И в отношении к человеку грех не был необходим, точнее, он одинаково мог быть и побежден, и принят свободой, свободой тварного существа. Необходимости, в смысле фатальной обреченности, здесь не было. А поэтому грех, как и всякое действие свободы, необъясним причинно. Он есть свободное, т. е. творческое самоопределение твари в человеке. Именно вследствие этого грех и вменяется совершившему как недолжное.

Можно еще спросить себя по поводу первородного греха, как греха природного, имеющего силу для всего человеческого рода без всякого исключения (Единый Безгрешный, Господь Иисус, не представляет такого исключения, ибо Он есть новый Адам, новый, истинный Человек): почему падение Денницы и ангелов его могло не распространиться на всю ангельскую природу и, напротив, резко локализировалось?[1] Нам неведома природа ангелов, однако из этого факта мы необходимо должны сделать вывод, что ангельские духи, хотя и составляют собой согласные иерархии, ангельский собор, однако не образуют ангельского рода в смысле

[1] Откр. 12, 7-9.: и произошла на небе война: Михаил и Ангелы его восстали против дракона; и дракон и ангелы его воевали (против них), но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним.

единства происхождения чрез размножение, т. е. повторение по существу равноценностных, равно-сущностных, природно тожественных ипостасей единого многоликого Адама. Означает ли это, что каждый из ангелов создан отдельным творческим актом, устраняющим размножение, как повторение себе подобных, или же и в ангельском мире имеет место свое особое размножение, об этом мы не имеем прямых указаний в Слове Божьем и предании церковном. Существенным и решающим здесь является то, что только человеку дано господствующее средоточие в мире, вверено призвание господствовать и повелевать творением, только он есть законный царь этого мира (власть же «князя мира сего» — ворованная, и некогда он будет изгнан вон для того, чтобы снова уступить свое место человеку, возглавляемому уже новым Адамом, Иисусом Христом, которому «дадеся всяка власть на небеси и на земли»). Онтологически человек есть мир, и его самоопределение, как и его грехопадение, имеет силу для всего мира. Ангелы же, хотя и суть слуги Божии, «вторые светы», предстоящие Престолу Божию, однако не суть мира, а потому и между собой они составляют собор, а не род, — отдельные лучи, в совокупности являющие славу Божию, но онтологически обособленные. (Поэтому можно сказать, что к ангельскому миру применимо аристотелевское определение единства субстанции как κοινὸν ἐν πολλοῖς [«общее во многом»], тогда как к человеку, наоборот, платоновское ἑν ἐν πολλοῖς [«единое во многом»]). Поэтому категория первородного или природного греха, распространяющегося на всю природу, неприложима к ангельскому миру: глава его, Денница, своим падением определяет только свою личную судьбу, ибо единой природы ангелов нет, как есть она в человеке. Каждый ангел имеет свою природу, в себе есть свой особый самозамкнутый мир. Спасение и вечная гибель ангелов происходит поэтому своим особым непосредственным путем личного обращения к Божеству. А вместе с тем судьбы ангельского мира косвенно связаны и с человеческим миром, для служения которому предназначаются ангелы, ибо человек, а не ангел, есть микрокосм, владыка вселенной. Также и Люцифер для того, чтобы обрести космизм, стать космическим существом, князем мира сего, из одинокого, бездомного и беспочвенного странника, вечного нищего, воровски, обманом находит точку опоры в человеке и в мире чрез человека (из него он и изгоняется заклинательными молитвами перед св. крещением).

Следует еще особо отметить выше указанное последствие природного греха, что в нем рождается человеческая личность,не

только как ипостась, творимая Богом, по образу Своему, но и как индивидуальность, обособляющаяся и отличающаяся от других. Этим затемняется и извращается естественное, онтологическое равенство людей, как множественных центров не только сходной, но и общей единой жизни. Целость человеческого рода разрушается, разворачивается вместе с утратой целомудрия, и на место многоединства выступает многоразличие, дурная множественность, вместо концентризма — эксцентризм. И это множественное число заключает в себе сатанинскую ложь, именно яко бози, ведующие не только добро, но и зло, т. е. свою ограниченность, и с собой всегда несущие свою тень. Индивидуальность есть отсвет Денницы на человеке, которого он захотел извратить по образу своего метафизического эгоизма — моноипостасности без любви. Она есть в этом смысле последствие первородного греха: падший человек знает ипостась лишь в образе индивидуальности, и все человечество разлагается на индивидуальности, которые логика считает возможным объединить только в абстракции, мысленно выводя за скобки общие признаки. И условием спасения христианского является погубление души своей ради Христа, т. е. освобождение от плена индивидуальности. Однако в падшем мире индивидуальность есть единственная форма для жизни души, так же как греховное тело для жизни плоти, и только жизнь во Христе освобождает ипостась от индивидуальности, вводя ее в должное для нее многоединство в любви, в Церковь. Поэтому, повторим еще раз, неуместен и самый вопрос о том, не имеет ли решающего значения для первородного греха индивидуальность именно Адама: ее, индивидуальности, отличающей его от других, до грехопадения еще не было, и Адам реально был представителем всего человеческого многоипостасного рода. В нем и его лице согласно жила и действовала всякая человеческая ипостась. Так было до грехопадения, после него стало иначе: всякая ипостась стала жить за свой собственный счет, как индивидуальность, и вместе с тем все оказались порабощены оброку греха, стали чадами гнева — τ κνα ὀργῆς (Еф. 2,3).

Первое объективное последствие грехопадения Адамова есть отпадение человека, а в нем и всего мира, от Бога, нарушение внутренней нормы своего существа, вследствие этого глубокая ненормальность или подавленность его состояния, с освобождением низшей, тварной, стихии в человечестве, страстной похоти — concupiscentia. В этом смысле грех есть наследственная болезнь, тяготеющая, как рок, как бедствие, над всем человеческим родом. Если

бы сущность первородного греха только этим бы и исчерпывалась, тогда это было бы не столько грех, сколько несчастье, каким является в наших глазах всякая наследственная болезнь. Грех становится грехом лишь как личная вина, связанная с личной свободой. Является ли в этом смысле грех Адама личным грехом каждого из людей, иначе сказать, совершил ли каждый из нас первородный грех, и если да, то когда и как? Принципиально приходится ответить на этот вопрос утвердительно, ибо прежде всего об этом совершенно ясно свидетельствуют и Св. Писание и Предание. Искупление от греха, пролитие крови Господом Иисусом Христом во оставление грехов непосредственно связано с первородным грехом одного, чрез которого вошла смерть. Правда, здесь речь идет о грехах во множественном числе, однако эти грехи суть последствие одного греха, причинившего греховность и породившего грехи. И вот эта-то греховность связана с личной виновностью каждого, с его соучастием во грехе Адама. Как выяснилось еще в результате пелагианских споров, в Церкви восторжествовала практика древней Церкви, соответствовавшая и образу мыслей блаж. Августина в борьбе с Пелагием относительно крещения младенцев. Крещение преподается во оставление грехов, и на этом основании, — говорят баптисты вслед за пелагианами, — только над взрослыми возможно крещение, а не над младенцами, которым оно даже не нужно по отсутствию у них личных грехов. И однако Церковь подтвердила постановлениями Карфагенского Собора необходимость крещения младенцев, как несущих на себе тяжесть греха Адамова, и тем самым установила разницу, хотя и не получившую дальнейшего раскрытия и точнейшего определения, между загробным состоянием младенцев крещеных и некрещеных. И этот факт — крещение и младенцев во оставление грехов, есть хотя и косвенный, но основной догматический аргумент в пользу того, что и для младенцев, «блаженных» и «непорочных», нужно «оставление грехов» чрез крещение, т. е. освобождение от греха первородного. (Ср. молитвы запрещения перед крещением). К этому нужно прибавить еще и такое соображение. Господь победил смерть и исцелил весь человеческий род от первородного греха. Ему принадлежит всякая власть на небеси и на земли, и Он воскресит весь человеческий род (для Страшного Суда) и обновит естество, явив новое небо и новую землю. Мир спасен Христом, ибо сила Его Воскресения действует в мире. Новый Адам заступил уже ветхого, и если последний еще истлевает и своим истлевающим телом закрывает плоть воскресения, то здесь эмпирия не соответствует уже подлинной дейст-

вительности, как в Св. Тайнах эмпирическая действительность хлеба и вина не соответствует истинному присутствию Тела и Крови. И если бы первородный грех был бы только наследственной болезнью, то уже наступило бы окончательно исцеление, не только как возможность его для каждого, но и как действительность. Однако Господь установил крещение во оставление грехов, и оно есть единственный путь, по Его же непреложному слову, ко спасению. (Правда, здесь мы встречаемся с тайной, что крещение не всем доступно не по их вине: оно недоступно оказалось для всего ветхозаветного человечества, для язычества и для всего внехристианского мира. Но судьбы их и спасение есть тайна Божия, на которую имеются указания о проповеди во аде, о каких-то иных, неведомых нам путях загробного спасения, однако для христиан, которым вверены тайны и ключи тайны здесь, на земле, есть только один способ спасения — чрез крещение.) Итак, крещение младенцев, необходимое и после совершившегося уже исцеления от болезни первородного греха в Христовом воплощении и воскресении, означает наличность в них греха — в субъективном смысле (reatus [«виновный»]), как это справедливо свидетельствует блаж. Августин. Но если так, если все люди греховны, хотя и один только час их бытия на земле, если греховны и новорожденные младенцы, то в чем же этот грех, где и когда он совершен? Вот роковой для богословия вопрос, над которым беспомощно бьется теория первородного греха. На этой трудности базируется теория и перевоплощения душ (или их предсуществования), которая хочет неизвестное объяснить через неизвестное, постулируя предшествующие существования, чтобы понять теперешнее. Однако этим вопрос только усложняется и перемещается, ибо такого же объяснения требуют и перевоплощения предыдущие. Столь же мало удовлетворяют и убогая теория произвольного вменения (imputatio) потомкам греха их прародителя или же не менее произвольная католическая теория, по которой Бог лишает человека сверхприродной благодати уже при его рождении, вследствие чего он и рождается в недолжном состоянии, во грехе. Итак, принадлежит ли каждому из нас, сынов Адама, не только грех состояния — ресс. habituale, но и актуальный грех. Или же, как принято думать, последний есть только достояние одного Адама, но остается чужд его потомкам, которые т. об. являются невольными его жертвами? В таком представлении ощущается неверность. Во-первых, в глубине своего духа мы чувствуем какую-то основную вину всего своего существа, не грехи, но именно г р е х, основную аномалию или недолжность: то противоборство воли

к добру и злу, «иной закон», господствующий в членах наших и влекущий не к тому, чего хочу, но чего не хочу, о котором свидетельствует ап. Павел. (Рим. 7, 18-24). И это глухое, но и глубокое сознание какого-то исконного самоопределения, как недолжного, есть свидетельство нашего личного участия в первородном грехе Адама: не Адам только, но и лично каждый из нас, с ним и в нем, но за себя, его грех совершили и совершаем, и грех этот в каком-то смысле есть и н а ш грех, т. е. есть дело нашей свободы, а не только неволи. Но, с другой стороны, и самый Адамов грех — он не есть просто один из грехов, по счету первый, принадлежавший именно лично Адаму. Нет, это совсем особенный грех, не один из многих, но единственный, который является метафизическим источником грехов моральных. Это есть грех свободы человека против своей природы, неверное и не должное метафизическое самоопределение. Оно стоит, строго говоря, за пределами индивидуальной, исторической судьбы, на самой ее грани, на пороге жизни. И грех Адама, как было уже разъяснено выше, не был его индивидуальным грехом, ибо тогда еще не было и самой индивидуальности в теперешнем греховном, люциферическом смысле, но грехом, свойственным положению прародителя, вступающего в жизнь и в ней самоопределяющегося. И вследствие этого не индивидуального характера греха нельзя его считать индивидуальным грехом Адама, которым согрешил только он, но фактически не согрешил или мог бы не согрешить другой человек. Нет, Адам в первородном грехе согрешил не как Адам, или не только как Адам, но как всякий человек. И всякий, все мы, каждый из нас, в нем соприсутствовал и соучаствовал в этом метафизическом грехе, обремененные которым мы рождаемся уже как индивидуальности, имеющие свои особые судьбы и свои особые грехи. Иначе говоря, Адам, как совершивший первородный грех, как реальный, а не идеальный только или юридический представитель человечества, как всякий, не грешнее и не праведнее всех людей: в первородном грехе все равны, и, насколько это грех, все равно греховны. То, что произошло с Адамом, то произошло метафизически — для всех и со всеми его еще не рожденными, но с ним единосущными потомками, и это происшествие осознается в рождении, для каждого заново реализуется. Церковь осудила (на Всел. Соборе) оригеновское учение о предсуществовании душ, которое было связано у него с неоплатоническим пониманием происхождения мира, как следствия отпадения от Божества, а тела, как следствия выпадения души из мира Божественного. Предсуществование человеческих душ б е з

тела или в н е и д о тела противоречит твердому церковному учению, что человек по природе своей, в силу Божественного о нем замысла, есть воплощенный дух, состоит из тела и духа. И никакого иного времени, предшествующего времени его существования, нет и не было: человек впервые возникает в божественном творческом акте. Но это отрицание предсуществования во времени, разумеется, отнюдь не устраняет существования всего сущего вне времени, в вечности, в Боге, как творческого основания всего происходящего во времени. С другой стороны, это не устраняет возможности того, что нечто происходит на грани времени в человеческой жизни, уже не в вечности, но еще не во времени. Господь творит человеческую душу по образу Своему и подобию: это означает, что Он создает ее не так, как все другие творения мира, силою всемогущества Своего, их об этом не спрашивая. Он творит эти души творческой силой Своей, но в их свободе, силою которой им дается как бы соучаствовать в творении, соглашаясь на свое бытие. В таинственном и неизъяснимом акте творческой любви Божией Господь смиряется до признания самоопределения твари в Своем творении. Поэтому у всякой души живой существует ее воля к жизни (почему метафизическое самоубийство есть безумие и прямое contradictio in adjecto [«противоречие между определяемым и определением»], а всякое эмпирическое самоубийство есть лишь корчи и судороги воли к жизни). Но в этот вневременный миг, на грани времени, в творении души и реализуется уже каждым за себя лично его участие в первородном грехе Адама. Когда создается душа (как бы ближе ни понимать это создание, о чем ниже), она не неволей, но волей, именно волей к жизни соединяется с телом, вселяется в этот мир, уже отпавший от Бога и больной грехом, и в этом ее вольном воплощении, в этой воле к жизни, и осуществляется ее солидарность с Адамом и ее личное участие в первородном грехе. Последний не повторяется, но снова реализуется в каждой новой ипостаси единого человеческого существа[1]. И в этом-то смысле и справедливо, что мы рождаемся в грехе: «в беззакониях зачат есмь

[1] Эта именно мысль выражена в Премудрости Соломона (гл. 7, 1-3), где некоторые ошибочно находят след учения о перевоплощении : «и я (говорится от лица Соломона) человек смертный, подобный всем потомок первозданного, первородного. И я в утробе матерней образовался в плоть в девятимесячное время, сгустившись в крови от семени мужа и услаждения, соединенного со сном. И я, родившись, начал дышать общим воздухом и ниспал на ту же землю, первый голос обнаружил плачем, одинаково со всеми». Особенность этого текста в том, что здесь противополагается как бы довременное, вечное бытие *я* его земному рождению.

(это со стороны тела — мира), и во гресех роди мя мати моя» (это со стороны принявшей этот греховный мир души). Это грехопадение происходит в рождении, на грани этого мира, но ведь и грехопадение Адама произошло хотя и во времени однако, на грани теперешнего греховного мира, в ином, еще догреховном состоянии мира. Правда, Адам был сотворен в непорочности. Он явил свою волю к безгреховной жизни при сотворении, но это самоопределение оставалось еще неполным, за ним последовало и второе — в грехопадении. Эти оба акта или момента самоопределения Адамова для его потомков уже сливаются в один, в силу единства человеческого рода и мира. Эта двойственность моментов для Адама принадлежит опять-таки его положению как первозданного, а не его индивидуальности. Но, может быть, спросят: почему же душа не знает и не помнит про это свое совершившееся самоопределение, про это согласие на воплощение в греховное тело, акт воли к жизни? Не есть ли это фантазия и примышление? Этот вопрос был бы уместен в том случае, если бы речь шла об отдельном акте жизни, или ее событии во времени, которое и можно было бы помнить или не помнить в ряду других событий. (Идея такого временного предсуществования именно и осуждена Церковью в оригенизме.) Но в данном случае речь идет не о событии, но о возникновении, следовательно, не о временном, но о преждевременном акте. Его нельзя помнить как событие жизни временной, но о нем душа хранит воспоминание, анамнезис, имея на себе его печать. И в этом смысле она всегда его помнит и непрестанно вспоминает в сознании недолжности и поврежденности своего существа, личной своей ответственности за это и греховности. И правильность этого понимания свидетельствуется Церковью, которая на всех распространяет вину первородного греха и в крещении разрешает именно эту довременную вину, первородный грех, совершенный при самом рождении[1]. Душа волей к жизни, к воплощению в оскверненное грехом тело и загрязненный грехом мир принимает участие в общечеловеческом первородном грехе, в солидарной тожественности всего человечества.

В этом случае она самоопределяется, как человек вообще, как родовое человечество, и в этом самоопределении все едино, все одинаковы. Но вместе с тем это самоопределение и вполне инди-

[1] Молитва 4-го запрещения в последовании об оглашенных прямо говорит о рабстве диаволу, «работе вражьей», которой повинен крещаемый, хотя бы и новорожденный. Священник троекратно дует на него со словами: «изжени из него всякого лукавого и нечистого духа, сокрытого и гнездящегося в сердце его».

видуально, ибо вместе с грехом, в известном смысле даже благодаря греху, рождается и индивидуальность: principium individuationis [«принцип индивидуализации»] есть первородный грех. Становясь солидарным в грехе, который существенно есть развороченность, развращенность целостного бытия, его децентрализованность и отсюда многоцентричность и соответствующая ей эксцентричность, человечество само теряет цельность своего сознания, рассыпается на индивиды. Человечность, как единая духовная сущность всех людей, как их природа во едином Адаме, становится скрытой основой, которая осуществляется только в индивидах и их поколениях. Свобода, присущая человеческому духу, принимает в личности окачествованный, индивидуальный характер, и, наряду с единством и солидарностью всего человечества в своей природе, получает силу, неравенство и различие индивидов в их свободе и связанное с этим различие их судеб. Необходимо принять, что люди не только получают различные судьбы по рождению, но и рождаются они уже различными, и каждый человек несет на себе более или менее отчетливо выраженное качество, некий «умопостигаемый характер», который, как верно заметил Шопенгауэр, лежит в основе эмпирического. Иначе говоря, если с первородным грехом рождается индивидуальность в своем индивидуализме, то и первородный грех в каждом осуществляется также индивидуально, души приходят в мир не одинаковыми. Это — то, что нам говорит повседневный опыт: обычно мы замечаем только внешние неравенства и различия в судьбах людей, но не доглядываем гораздо более существенные различия внутренние. Так как рождение людей с душами определенного качества есть дело Божие, то является аксиомой веры, что и внешние судьбы и обстоятельства рождения есть также дело Божие; иначе говоря, существует предустановленная гармония, внутреннее соответствие между душой и ее видимой судьбой. Для предвидения Божия не закрыта свобода тварных существ и их возможное самоопределение. Промысел Божий, правящий миром и ведущий его к определенной цели, ведает все слагаемые этого мира и все их взаимные отношения. Бог ведает тайны сердца человеческого и знает всё. В этом смысле сказано у апостола: «кого Он предузнал, тем и предопределил (быть)... а кого Он предопределил (быть), тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8, 29-30). И, в частности, говорится об Исааке и Иакове: «когда они еще не родились и не сделали ничего худого или доброго, сказано было Ревекке: бóльший будет служить меньшему» (Быт. 25, 23). Как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел». «Что же скажем? Уже-ли неправда у Бога? Никак» (Рим. 9,11-14). Бог посылает индивидуально качественные души в индивидуально окачествованные тела, т. е. сюда включаются все обстоятельства рождения и земные судьбы. Эта предустановленная гармония совершенно непостижима для тварного разума, но она есть постулат веры в Творца, в глубины, богатства и ведение разума Божия. Для нас ясно в этом лишь то, что, хотя человечество и индивидуализируется в своих судьбах, в осуществлении своей человечности, но этот индивидуализм не разрушает общей онтологической связи, выражающейся в наследственности первородного греха, а также и в частных рядах частных наследственностей, ведущих вверх и вниз и в разных направлениях. Индивиды не существуют вполне обособленно, но семьями, каждый человеческий лист прикрепляется к ветви, утверждающейся на общем стволе. Разные возможности, осуществляемые на общем фоне наследственности, выявляются в родах и поколениях, составляющихся из соответственных индивидов. Надо думать, что и эта специальная наследственность имеет основу в свободе премирного самоопределения души, и что здесь не существует ни случайности, ни произвола, хотя она и не допускает для себя понятного, т. е. рационального, объяснения (попыткой какового является пресловутое перевоплощение). На основе специальной наследственности возможно движение вверх и вниз не только индивидуальное, но и еще ею усиливаемое, происходит аккумуляция индивидуальных отличий, и самотворчество индивидуальности переходит за ее грани, становится родовым. Духовные энергии наследственно задерживаются и накопляются, причем разные роды представляют собой как бы конденсаторы этих энергий. Извне даже может казаться, что они всецело собою определяют входящие в их влияние индивидуальности. В силу же принципа предустановленной гармонии, наоборот, они сами определяются ими, несущими в мир в своем свободном самоопределении определенно окачествованные энергии, но для осуществления их находящими для себя соответствующую среду или тело для воплощения. Таким образом, в Библии уже с самого начала намечаются две возможности или два пути в единой семье Адама: Каин и Авель и затем Сиф, каиниты и потомки Сифа; далее избирается род Авраама, Исаака и Иакова, народ Божий, а в его составе колено Левино, отрасль священства, и колено Иуды, царская отрасль. Наконец, в этих коленах и

в их особой наследственности выделяется избранный род, или же «родословная Иисуса Христа Спасителя»,[1] которую нарочито излагают по-разному евангелисты Матфей и Лука. В Богоматери достигается вершина человеческого восхождения в род ветхого Адама, поврежденного первородным грехом. Действие этого последнего обнаруживается, прежде всего, как немощь естества, выражающаяся в смертности человека: дух его недостаточно овладевает телом при рождении, так что уже с самого рождения, вместе с энергиями жизни, начинают развиваться и накопляться и энергии разрушения; смертность есть уже основное внутреннее качество жизни, ее неполнота, проявляющаяся в конце жизни смертным исходом. Болезненность тела есть только частное выражение его смертности. С этим связана и его зависимость от природных стихий, голода, холода, от слабости тела, его утомляемости, от слабости и ограниченности ума и познания, от слабости воли и ее колебаний, от аффективности всего страстного существа человека. Все эти свойства, отягчающие и ограничивающие человеческую жизнь, могут быть выражены резче или слабее, но во всяком человеческом существе они образуют источник его немощи. Однако же эта немощь, которая может парализоваться только в порядке благодатном, хотя и есть последствие первородного метафизического греха, однако она не есть еще личный грех; это свидетельствуется нагляднее всего тем, что Господь наш, единый и безгрешный, принял на себя «подобие плоти греха», «немощь естества». Она есть грех как болезнь, ἁμάρτημα, но отличается от грехов как человеческих деяний, преступлений — παράπτωμα — , как творчества зла в мире. Последнее, хотя и имеет основу в немощи и ограниченности естества, но допускает широчайшие различия и колебания. При этом сила греха в человеке может увеличиваться до осатанения (антихрист) или оплотянения (допотопное человечество), но и ослабевать в такой мере, что он способен подниматься до высочайшей святости, вершина которой достигается в Деве Марии. Пречистая Дева происходила от святых богоотец, вобравших в себя всю ветхозаветную святость и облагодатствованность. По своему естественному происхожде-

[1] «Надобно знать, что ни у евреев, ни в Божественном Писании не было обычая вести родословную женщин, но был закон, чтобы ни одно колено не брало жен из другого колена (Числ. 36, 7). Иосиф же, происходя из колена Давидова и будучи праведен, не обручился бы противозаконно со Святой Девой, если бы Она не происходила из того же самого колена. Поэтому было достаточно показать происхождение одного Иосифа» (Иоанн Дамаскин, кн. IV, гл. 14).

нию от Адама, имея в себе всю силу первородного греха как немощи, Она остается свободна от всякого личного греха, от всякого участия в творчестве зла, конечно, помощию божественной благодати.

Немощь Ее естества выражается всего нагляднее в том, что Она подлежала естественному закону смерти, которую и приняла в честном Успении Своем. Разумеется, всемогуществу Божию вполне доступно было бы освободить Ее от этого общечеловеческого исхода, как были освобождены от него не обладавшие Ее исключительной и единственной святостью, праведные Енох и Илия. Но в смерти промыслительно явлена была немощь человеческого естества, которая была преодолена в славном Ее воскрешении. Католическое богословие, которое после догмата 1854 г. о непорочном зачатии принуждено доказывать свободу Богоматери от первородного греха, оказывается вынуждено отрицать и связь между смертью и первородным грехом вопреки прямой религиозной очевидности. По мнению католических богословов (см., напр., Scheeben), человек уже по природе своей, в силу своей связи с телом, является подвержен смерти, также как и болезням и страстной похотности, concupiscentia. От всего этого его спасал только чрезвычайный благодатный дар, от него отнятый после грехопадения (хотя, впрочем, именно отсюда следует, что Богоматерь, как освобожденная от первородного греха, должна быть освобождена и от человеческой немощи и от смерти, вообще пребывать в райском состоянии и среди нерайского мира). Это допущение свидетельствует о глубоком и коренном дефекте католической антропологии, которая видит в связи человека с телом не особое преимущество человеческого существа, ставящее его над ангелами, но причину его роковой и неустранимой, тварной смертности. Вопреки учению Слова Божия, что смерти Бог не создал, здесь утверждается прямо обратное, что Бог создал человека смертным. Человек, этот образ Божий, тварный бог, несет в природе своей смерть, создан смертным и только охраняется от смерти благодатью, которая может быть и отнята, — таков этот тезис, лежащий в основе всей католической антропологии. Напротив, согласно православному учению, смерть вошла в мир чрез грех, в котором человек буквально совершил над собой самоубийство, отвратившись от Бога и потеряв этим жизнь души; он осуществил в своей душе заложенную в ней только как возможность силу смерти. И это же относится и ко всем другим проявлениям немощи человеческого естества. Эта немощь естества

обуславливает, конечно, и активную силу греха, порождает греховность, в которой осуществляется власть диавола, «князя мира сего» над человеком. Однако эта сила греховности может быть ослабляема и приближаема к состоянию потенциальности. Закон, живущий в членах человека и противоборствующий добру чрез «тело смерти», может быть обессиливаем в большей или меньшей степени, почему и активная сила греха может изменяться. Здесь, конечно, существует коренная разница между Ветхим и Новым Заветом, точнее сказать, между состоянием принявших крещение и его не знающих (каково все ветхозаветное человечество). В водах крещения смывается вина первородного греха и подается благодать новой жизни, однако немощь человеческого естества не обессиливается, и она сохраняет свою силу закона греха, противодействующего добру в теле человека и воле его, так что и крещеный человек обладает способностью грешить и нуждается как бы в повторных крещениях в таинстве покаяния. И в этом отношении положение ветхозаветного человека в отношении к греху не так уж отличается от новозаветного, которому прощен его грех и подаются благодатные таинства Церкви для его возрождения, однако сохраняет силу греховная немощь естества, последствие греха. Но благодать не оскудевала и в Ветхом Завете, ибо и он также знает великих праведников, святых пророков, которые говорили, действовали и писали Духом Святым. Разумеется, действие Св. Духа в мире было иное, чем после Пятидесятницы. Оно было приуготовительным, предварительным подобно тому, как и действие Слова в мире до Его воплощения. И тем не менее и ветхозаветное человечество не вовсе лишено было благодати Св. Духа, и, в частности, не лишена была ее и Ветхозаветная Церковь с ее богоустановленным священством и богослужением. Все оно имело лишь горообразовательный характер, говорило о будущем, но прообразы суть не аллегории, а символы, религиозные значимости и реальности. Те подвиги ветхозаветной веры, о которых говорится в Послании к Евреям (гл. 11), свидетельствуют о наличии благодати, ибо такая вера есть благодатный дар. Сонм праотцев и отцов Спасителя, пророков и праведников, явно свидетельствует об этом изобилии предваряющей благодати: исполнение этих обетований относилось к Новому Завету, к Воскресению и Пятидесятнице, но предначиналось оно в Церкви Ветхозаветной. Иначе — ужели Енох и Ной, Моисей и Давид, Илия и Елисей, Исаия и Иеремия и пр. пророки не имели Духа Св.? И ведь об Иоанне Предтече, о котором сказано, что он есть величайший из рожденных женою и, однако, меньше наименьшего в Царстве Божием, возвещено ангелом: «и Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей» (Лк. 1, 15.). Это же свидетельствует о себе и св. прор. Иеремия (1,3). Так почему же можно вообще отрицать действие освящающей благодати Божией и в не искупленном еще и не возрожденном человечестве, как залог будущих благ? Подобно этому, блага нынешнего века суть также залог или прообраз благ будущего века, о которых и на сердце человека не входило, что Бог уготовал любящим Его. Это нас снова возвращает к вопросу о благодати и облагодатствовании. Каково взаимное отношение между благодатью и свободою, божеским и человеческим? По православному пониманию, благодать не насилует и не навязывается, но взыскуется человеком и подается взыскующему. Бог в любви Своей к творению упразднил бездну, лежащую между Ним и созданием, и сотворил человека для обожения. И в первозданном своем состоянии, до греха, человек имел эту силу обожения, как прямое последствие благоустроенности своего духа, силы целомудрия. Адам был, так сказать, естественно облагодатствован, воспринимая неповрежденным духом струящуюся в него благодать жизни в Боге и с Богом. Он не был отделен от Бога, а потому не было даже места противоположению природного и благодатного в их нераздельности, в силе обожения человека, начавшегося с его творением. Реальное его богоподобие делает понятной и естественной его облагодатствованность, как исполнение творческого замысла о нем. И при этом облагодатствованность эта не есть нечто, отвне приходящее, чего могло бы и не быть, но внутренно, имманентно обоснованная творческим актом в человеке, как тварной Софии. Здесь мы снова сталкиваемся с католической доктриной, которая уничтожает софийность человека, разрывает и противопоставляет в нем праведность и облагодатствованность настолько, что одно мыслится в полном отрыве от другого, и самая облагодатствованность является donum superadditum («чрезвычайным даром»), актом щедродательного произвола. Это donum ("дар") может быть отделено или отнято без повреждения самой природы, именно как нечто приданное или сверхданное: так именно мыслится отнятие благодати в первородном грехе, как наказание, но не как последствие отклонения человека от своей нормы, т. е. от софийности с ее целомудрием. Правда, схоластики утверждают, что вследствие греха человек оказался spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus ("лишенным благодатного, уязвленным в природном") однако эта vulneratio ("уязвленность") яв-

ляется только косвенным последствием менее благоприятного состояния человеческой природы, оставшейся в себе неизменной и неповрежденной[1]. Католическая доктрина, с одной стороны, безмерно отдаляет человека от Бога и практически отрицает его софийность или образ Божий, раз он связан с природной похотью и смертностью (ибо не может быть образа Божия в животном). А с другой стороны, она делает богоснисхождение в облагодатствовании онтологически необоснованным и совершенно произвольным: человек не открывается здесь благодати силою присущего ему образа Божия, но является для нее лишь объектом, оставаясь собой и сохраняя свою природу и до, и после ее отнятия. Богочеловеческий акт, которым является обóжение человека в его облагодатствовании (причем человек является не только объектом, но и субъектом его, благодатно-природным, сверхтварно-тварным существом), здесь рассматривается лишь как акт Бога над человеком, а не в человеке, извне, но не изнутри. Механический и поверхностный характер всего этого понимания бросается в глаза вместе с его неуместным юридизмом: Бог дал человеку заповедь, как юридическое основание договора, человек нарушил эту заповедь и лишился соответствующих благ, оставаясь, однако, самим собою, вот и все. При этом получается полный и совершенный разрыв между Богом, как источником облагодатствования, и человеком, как его преемником. Падший человек остался безблагодатен, а вместе с тем остается возможным вернуть эту благодать односторонним актом Божества, божественным произволом, ибо все изменение произошло со стороны

[1] Беллармин: non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et caritate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicuius doni naturalis carentia, neque ex alicuius malae quantitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit (De gr. primi hom. 5) [«Состояние человека после грехопадения Адама не в большей степени отличается от его же чисто природного состояния, чем <человек> насильственно раздетый — от нагого. Точно так же человеческая природа, если изъять первородный грех, не более низменна и не в меньшей степени страдает от невежества и нужды, чем если бы она была <низменной> и страдала, будучи сотворена чисто природно. Поэтому испорченность природы проистекла не из лишенности какого-либо природного дара, не из добавления какого-либо дурного качества, но единственно из утраты сверхприродного дара в силу греха Адама» («О бл.<агодати> первого человека»), 5].

Бога, отъявшего сверхданный дар, а не человека, оставшегося без изменения (ибо vulneratio [«уязвленность»] онтологически несущественна). Этим, конечно, уничтожаются и основания самого процесса божественного домостроительства нашего спасения. И освящение человека к принятию Бога, к боговоплощению, есть также не восхождение самого человеческого рода к боговоплощению, но акт Бога над человеком, именно над Девой Марией, которой возвращен утраченный donum superadditum [«чрезвычайный дар»]. Все православное понимание исходит совсем из иных антропологических посылок, а в частности, и иного учения о первородном грехе. В неповрежденном, софийном человеке все двигалось благодатью Божьей, но это было не donum superadditum, но дыхание и жизнь человеческого существа, которым владел еще образ Божий, как божественная основа его природы. Но этот образ дан был ему не только как софийная его основа, но и как задача к осуществлению в подобии: иначе говоря, и самое усвоение образа Божия было вверено свободе человека. Состояние облагодатствованности до грехопадения являлось нормальным и в этом смысле естественным для человека (как состояние его во грехе, «природное», является противоестественным, не отвечающим его подлинной природе). Но уже в самом сотворении человеческого духа Бог, вызывая его к бытию из небытия и запечатлевая его Своею силою, дает место и свободе его самоопределения. Так и сотворенный человек, в основах бытия своего запечатленный образом Божиим и являющийся поэтому богоприемлющим, природным сосудом благодати (а в идее сосуда содержится и идея накопления, не в качестве donum superadditum, хотя и в качестве donum): в свободе своей он осуществляет или не осуществляет образ в подобии. В этом выражается человеческое самотворчество, которое однажды выразилось в общем и основном бытийном самоопределении, а затем в частности совершается в ряде производных. Первородный грех лишил человека принадлежавших ему по его тварному чину (а не super [«сверх»] его) благодатных даров благодаря тому, что в нем нарушено естество человека: он заболел, в результате потерял власть над собой и стал смертен. Но эта немощь, уже неодолимая силами самого человека и преодоленная действительно лишь чрез donum superadditum [«чрезвычайный дар»] в лице нового Адама, не упразднила в нем образа Божия, как внутренней основы и нормы его естества. Не упразднила и его свободы, как бы ни была она умалена грехом, и его самотворчества, хотя уже и в ослабленной сте-

пени[1]. Человек изменился после греха во всем своем состоянии, но не потерял ничего существенного, от него ничего не было отнято в качестве внешне наложенного наказания, кроме того, чего он уже сам не мог принять: полноты облагодатствования и богообщения, также как и бессмертия, несовместимого с греховной жизнью, как ненужного и недолжного для нее. Т. о. получается как раз наоборот, чем в католической доктрине: не вначале privatio [«лишение»] и как следствие ее vulneratio [«уязвление»], но именно наоборот: vulneratio имеет следствием privatio. И падший Адам вовсе не остается лишенным благодатных даров Божиих, ибо тотчас же по грехопадению Бог дает обетование о семени жены. Адам, движимый духом пророческим, дает жене имя: Ева — жизнь. Сыновья его, очевидно, по научению от отца, уже знают жертвоприношение. При Сифе именуется Имя Божие, праведный Енох хождением перед Богом освобождается от смерти. Неведомый миру Мельхиседек является достойным принять дар от отца народов, с которым Бог уже вступил в прямое общение и заключил завет, и т. д., и. т. д. Одним словом, и после грехопадения онтология отношений Бога к человеку не изменилась, только человек потряс и ослабил ее человеческую сторону в своей свободе. Но всегда, когда человеческая свобода восстановляла это нарушение, в меру этого восстановления Бог давал Свою благодать человеку, освящающую и укрепляющую. Лествица между небом и землею не прерывалась, и по ней восходили и нисходили ангелы, посылаемые к человеку.

В отличие от состояния человека до грехопадения, благодать является здесь, действительно, donum superadditum [«чрезвычайным даром»], особым воздействием Божиим на падшее тварное естество. Та justitia originalis [«изначальная праведность»], которая, по мнению католических богословов и определению Тридентского Собора (Sess. V, I), была чрезвычайным благодатным даром, следствием donum superadditum, именно и является есте-

[1] В Послании к Римлянам (3,23) ап. Павел дает краткую, но совершенно исчерпывающую формулу значения первородного греха для человека: все согрешили (ἥμαρτον — однократное действие — аорист) и лишены (ὑστεροῦνται — praesens [настоящее время]) Славы Божией (τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ). Слава Божия здесь есть софийность, присущая человеку в силу его сотворения по образу Божию: человек и есть тварная София. Силою греха образ Божий затмевается в человеке, и, переставая быть софийным по состоянию, он тем самым лишается осязательного проявления Славы Божьей. Он перестает быть самим собой, теряет норму собственного своего существа.

ственным состоянием безгрешного человека, открытого воздействию Божества: в этой открытости его природа — как бога по благодати («вы бози есте»). Закрытость же для благодати, которую человек учинил в себе силою своего греха, низведение благодатной божественности своей к одной потенции означает ненормальное состояние для человека. И благодать может достигнуть его только сверхприродным путем — donum superadditum, проторгающимся к падшему естеству. Способом ее преподания, так сказать, регулярным, является богоустановленный культ и священство при храме, как канал, чрез который непрестанно струится благодать в мир на человека. Иррегулярным же является чрезвычайное личное прямое облагодатствование праотцев, патриархов, пророков, царей, святых и, наконец, Иоанна Предтечи и Девы Марии. Разумеется, благодать и здесь не насилует в том смысле, что она избирает достойные для себя сосуды: подвиг человеческой святости, подъятые и отверстые к небу руки, не остается без вознаграждения, и этим, действительно, donum superadditum восстановляется падшее естество в такой мере, в какой это совершенно недоступно человеческим силам. И в этом смысле спасающая благодать действует еще и в Ветхом Завете, до пришествия Спасителя. Эта чрезвычайная благодать, по недоступной для постижения человека воле Божией, ограничивается пределами Ветхозаветной Церкви, избранного народа Божия, который является спасительным питомником для всего человечества. Все же остальное человечество живет благодатными дарами, получаемыми при творении, gratia creativa [«творческой благодатью»], хотя и ослабевшими в действии, но не вовсе отнятыми от мира как сверхприродная, софийная его основа. («Христе, Свете истины, просвещаяй и освящаяй всякого человека, грядущего в мир», — читается в молитве первого часа.) И здесь остается разница между отдельными людьми, как и народами. «Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10,34-5), иначе говоря, остается место для подвига и свободы. Но это сейчас не лежит на пути нашего рассмотрения.

Подведем итоги сказанному. В падшем человеке первородный грех проявляет свою силу, как немощь естества, связанная с повреждением всего мира в человеке и страданием всей стенающей твари, болезненность и смертность, и как греховность, сила греха, сковывающая, парализующая человеческую свободу, плененность и служение «князю мира сего». Первая, немощь, как общий удел всего мира и человека не доступна преодолению индивидуальной

человеческой силой и есть в этом смысле постоянная величина. Она побеждается только силой Христова вочеловечения, боговоплощения славного Его воскресения. И даже самые изъятия из этого общего закона, освобождение от немощи смертного естества, как случаи взятия живыми на небо Еноха и пророка Илии, лишь его подтверждают. Ибо он не преодолевается здесь, а только отменяется нарочитым действием всемогущества Божия, и притом, как надо думать, лишь до времени, не окончательно: по верованию Церкви, оба они явятся в мире перед вторым пришествием, чтобы вкусить смерть по общему уделу (Откр. 2,3-12). Вторая же сила греховности есть переменная величина, она может быть меньше или больше, то сгущаясь до предпотопного растления и мерзости содомской, то просветляясь до праведности друга Божия Моисея и чистоты Иоанна Предтечи, и здесь чрезвычайная благодать Божия восполняет оскудевающая и врачует немощная, возводит человека в выше-естественное состояние, действительно приближая его к justitia originalis [«изначальной праведности»] (однако кроме вины первородного греха, грехопадения в самом рождении и при рождении, в выше разъясненном смысле). Является вопрос: до какого предела, при вспомоществующей благодати Божией, может быть доведено это ослабление силы личной греховности в человеке и может ли вообще быть указан этот предел? Он может быть указан только снизу: первородный грех, как немощь естества, не победим и не устраним никакой человеческой святостью. И это же сохраняет полную силу и относительно Девы Марии, насколько Она есть в полноте и воистину человек, а только в силу этого Она и могла послужить истинному и неложному вочеловечению Христа. Насколько же грех чрез паралич человеческой свободы порождает личную греховность, эта последняя может быть ослаблена до минимума и даже низведена к состоянию полной потенциальности: posse non peccare [«возможности не грешить»] (хотя до искупления и до крещения не может быть достигнуто состояние non posse peccare [«невозможности согрешить»]). Разумеется, такое предельное достижение немыслимо для падшего человека без помощи благодати Божией, однако лишь вспомоществующей свободе, но ее не насилующей. Иначе говоря, при сохранении в силе первородного греха как немощи, благодатью Божией может быть осуществлена личная свобода от грехов или личная безгрешность. К таковой личной безгрешности, согласно твердому и ясному сознанию Церкви, уже приближается Иоанн Предтеча. Таковою безгрешностью обладает Пресв. Дева Мария, Пречистая и Пренепорочная. Только силою этой безгрешности Она и могла рещи: се раба Господня — всей Своей волей, всем нераздельным Своим существом, рещи так, что в ответ на это полное самоотдание Богу было нисхождение Духа Святого и бессеменное зачатие Господа Иисуса Христа. Малейший грех в прошлом или настоящем нарушил бы цельность этого самоотдания и силу этого речения. Решающее для всего человеческого рода и всего мира слово это было речением не данного только мгновения, но шло из глубины непорочного существа Марии, оно было делом и итогом Ее жизни. Недопустимость личного греха у Девы Марии при этом становится аксиоматически достоверной, если только мы уразумеем, какой ответ требовался здесь от Марии. То не было частное согласие воли на частное действие, относящееся лишь к данному моменту жизни, нет, это было самоопределение всего Ее существа. Дева Мария часто называется новой Евой. Как и всякое сравнение, и это имеет силу лишь в определенных границах, при соблюдении tertium comparationis [«основания для сравнения»]. Но им именно и является личная безгрешность Евы (до грехопадения) и Девы Марии, во всех же остальных отношениях ветхая и новая Ева между собою различаются. В частности, первозданная Ева не знала тяготы первородного греха, которую несет на Себе Дева Мария. Поэтому и личная безгрешность Евы оставалась еще неиспытанной, неоправданной, даровой; напротив, свобода от личного греха Девы Марии явилась не только Ее личным подвигом, но и подвигом всей Ветхозаветной Церкви, всех праотцев и богоотцев, это есть вершина восхождения всего человеческого рода, райский крин, расцветший на человеческом древе. Т. о. природно Ева имеет преимущество положения, в смысле свободы от первородного греха; личная же ее праведность решительно отступает пред личной непорочностью Приснодевы, победившей в Себе греховность. Остается, однако, недоуменный вопрос: возможно ли допустить такую личную безгрешность, понимаемую не в смысле преодоления греховности природы, а только ее проявления — личных грехов, так сказать, не субстанциальную, но функциональную, при наличности порчи человеческой природы первородным грехом? Не свидетельствует ли здесь против этого мнения ап. Павел (Рим. 7,15-25), говорящий о живущем в нас грехе, побуждающем делать злое даже вопреки воле? Однако и это свидетельство не может быть использовано против личной безгрешности Девы Марии, хотя бы по одному тому, что оно для данного случая доказывает слишком много, а потому и ничего не доказывает. В самом деле, разве применимы к Пресв.

Деве эти слова: «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (7,15, 19)? Если кто дерзнет коснуться Божьего Кивота этими словами, пусть отдает полный отчет в своем дерзновении и укажет, где, когда и в чем Пречистая совершила злое, что Сама ненавидела? Достаточно только поставить этот вопрос, чтобы его ужаснуться. Как бы ни был велик, свят и дивен ап. Павел, но то, что он говорил здесь о себе в праведном самобичевании своем, а в своем лице и о всем греховном человеческом роде, не может быть применимо к Пренепорочной. Здесь, кроме личной святости, связанной с наследственно накоплявшейся святостью праотцев и богоотцев, надо дать полную силу Ее единственной и исключительной облагодатствованности. Хотя и неправильна мысль католического догмата о свободе Богоматери от первородного греха в силу особого акта благодати Божией, но будет совершенно правильно принять здесь действие благодати Божией, в совершенно исключительной степени, единственной и непревосходимой для человека. Ведь если пр. Иеремия, а затем и Предтеча Иоанн были освящены Духом Св. еще в утробе матери своей, разве осталось это без последствия во всей жизни их, и разве не облегчена была через это борьба с силою греха? А в отношении к Благодатной, которая была облагодатствована уже при самом зачатии Своем, как и при рождении, разве не действовала все время охраняющая, предваряющая и освящающая благодать Св. Духа, чтобы обессилить «иной закон, действующий в членах» и увенчать полной победой Ее подвиг, Ее борение? Само собой разумеется, что эта личная безгрешность и не осуществима только человеческими силами без благодати Божией. Однако и эта последняя осуществляет ее не механически, но при участии, усилиями, подвигом самого человека, и во грехе сохранившего софийность своего существа, и благородство своего происхождения, и высокое свое предназначение. В этом и только в этом смысле можно и должно говорить, что Пречистая особою благодатью Божиею была охранена от всякого греха, притом совершаемого не только делом, но и помышлением: никакое греховное приражение, никакая греховная похоть, по благодати Божией, восполняющей Ее собственный подвиг, не коснулись Ее пренепорочной души. Она доступна была искушениям лишь как испытаниям по немощи Ее человеческого естества, но не как соблазнам, входящим внутрь и своим ядом отравляющим сердце и пятнающим его. Ее отношение к искушениям совершенно подобно таковому же Ее Божественного Сына, в Котором «мы имеем не

такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4,15), Который «Сам претерпел, быв искушен, может и искушаемым помочь» (3,18). Посему Господь в пустыне, в силу этой немощи, человеческого естества, принятой Им из любви к человеческому роду, после сорокадневного поста «последок взалкал» (Мф. 4,2). Однако попытка диавола, воспользовавшись этой немощью обратить ее в греховность, вселить в нее приражение греха, сначала хотя бы в виде греховных помыслов, была посрамлена, и ему было сказано: «отойди от Меня, сатана: писано бо есть: Господу Богу твоему поклоняйся и тому единому послужиши» (4,10). Здесь совершенно ясно различаются и противопоставляются н е м о щ ь поврежденного, ослабленного человеческого естества, которое воспринято было Господом, именно чтобы возвратить ему силу, и греховность, которая, имея основание в немощи, была, однако, Им навсегда преодолена и отвергнута. Это именно разделение немощи от греховности мы имеем и в Деве Марии с той разницей, что в Богочеловеке это преодоление достигается не только благодатным освящением человеческого естества, но и силою воплотившегося Бога, в человеке же Марии оно явилось всецело следствием всепомоществуемого благодатию очищения человеческого естества, человеческим восхождением к богоматеринству[1].

К этому сопоставлению можно прибавить еще и некоторые дальнейшие соображения. Первородный грех как немощь есть общая судьба всех, однако эту судьбу можно принимать разно. И если верно, что души при самом возникновении своем определяются в свободе, то вполне необходимо признать, что и вхождение

[1] В этом заключается ответ на то соображение католических богословов в защиту догмата непорочного зачатия, которое нередко высказывается: если Дева Мария не была охранена при самом зачатии от всякого приражения первородного греха, то Она должна была оказаться, хотя на краткое мгновение, под властью «князя мира сего», что очевидно недопустимо. На это следует ответить, что власть «князя мира сего» осуществляется лишь через личную греховность, имеющую основание в немощи естества. Если Богоматерь никогда не имела л и ч н о г о греха, тем самым Она пребыла свободной и от «князя мира сего». Смертность же человека вместе с болезнями и немощами тела была определена самим Богом, как последствие греха, и повинность смерти еще не означает подчинения «князю мира сего». Искупленный и усвояющий силу искупления в крещении человек освобождается от пленения «князя мира сего», который изгоняется из «ново-запечатлеваемого воина Христова» (запрет. мол.), и, однако, остается повинен смерти по общему приговору Божию: «земля еси и в землю отыдеши».

в этот мир, приятие первородного греха совершается различно и в разном смысле. Господь, оставаясь свободным от первородного греха, принял, однако, вместе с «подобием плоти греха» его последствие — немощь, принял из любви к человечеству, для того, чтобы изнутри ее преодолеть, искупив грех. Конечно, отношение самого Богочеловека к плоти греха и немощи его остается совершенно единственным, как жертва любви, всецелая и безусловная. Но некоторая жертвенность при рождении в этот мир с принятием уже не «подобия» только, но и самой плоти греха, должна быть допущена и относительно Девы Марии. Она была приуготована еще до своего рождения подвигом Ветхозаветной Церкви, и к такой святости, которая трудно соединима с жадным, себялюбивым погружением в плоть мира, но скорее заставляет предполагать жертвенное приятие общего греха как общей судьбы людей ради их спасения. Богоматерь, хотя несамостоятельно, женственно и, так сказать, страдательно, пассивно, проходит вместе с Сыном весь путь к Голгофе, начинающийся с вифлеемских яслей и бегства в Египет, и приемлет крестные муки. В Ее лице страждет и распинается матерь рода человеческого, Ева. Она именуется в церковных песнях Агница наряду с Агнцем[1]. Но если это является вне сомнения относительно земной жизни Спасителя и Богоматери, почему нельзя это же в известных пределах соотношение распространить и на самое Ее рождество? Почему не принять, что при святости Ее духа даже самое пречистое Ее рождество, Ее приобщение тяжести первородного греха в силу приятия уже не подобия только, но и самой плоти греха, — имеет также, до известной степени, жертвенный характер? Из любви к страждущему человечеству самоотверженные врачи прививают себе самим самые страшные болезни, вселяются среди прокаженных. Но именно эта самая сила жертвенности, спасающей любви накопляется во всем ряде предков Богоматери, и она же придает совершенно исключительный смысл и единственность и самому Ее рождеству. Во всяком случае не нужно забывать, что это рождение было пре-

[1] Мысль об участии Богоматери в искуплении иногда утрируется в католической литературе в такой степени, что Она оказывается в деле спасения наряду и наравне с Своим Сыном. Примеры см. в сохраняющей свое значение книге прот. Александра Лебедева: Разность Церквей Восточной и Западной в учении о Пресв. Деве Марии. Полемико-догматическое исследование. Варшава, 1881. Основная мысль автора относительности личной безгрешности Богоматери, однако, при усвоении Ею первородного греха, совершенно приближается к излагаемой нами.

дуведано и предвозвещено самим Богом в раю («семя Жены сотрет главу змия») и Духом Св. возвещено пророкам Давиду, Соломону, Исаии и др.[1] Итак, Богоматерь силою Своей личной свободы и благодати Святого Духа совершенно свободна от всякого личного греха при рождении и после рождения. Потому и первородный грех имеет в Ней силу только как немощь человеческого естества, однако лишенный своей обольстительности и бессильный уже вызвать греховность хотя бы даже как мысленное приражение греха или невольное движение похоти. Таково понимание этого вопроса в православном учении, поскольку можно его установить на основании всей молитвенной жизни Церкви (см. приложение А).

[1] «Предопределенная в предвечном и предузнающем совете Божием, представленная и предвозвещенная в различных образах и словах пророков Духом Св., Она в предопределенное время произросла от корня Давидова» (св. Иоанн Дамаскин, цит. соч., кн. IV, гл. XIV, стр. 314).

Глава III

КАТОЛИЧЕСКИЙ ДОГМАТ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТИЯ БОГОМАТЕРИ

Вера в личную безгрешность Богоматери в Православии есть, так сказать, благоуханное курение, молитвенное облако, сгущающееся из фимиама благочестивого Ее почитания в Церкви. Если задать себе вопрос, что именно означает, как нужно выразить на богословском языке силу и смысл такого почитания, тогда напрашиваются невольно именно такие или подобные догматические формулы. Однако таковые формулы, неизбежные при богословствовании, доселе остаются в Православии на положении частных богословских мнений, theologumena, они не были предметом широкого церковного обсуждения. В данном случае, как и во многих других, Церковь, содержа истинное почитание Богоматери, а следов, и заключающееся в нем правильное учение, не приступала к догматическому выявлению этого учения. Потребность в нем может наступить либо в силу благоговейного проникновения ума к тайнам боговедения, по нуждам христианского созерцания и умозрения, либо в силу практических нужд борьбы с лжеучениями, ересями. Если не считать древней, уже побежденной и осужденной Церковью ереси Нестория о том, что Мария была не Богородица, а Христородица, новые ереси о Богоматери явились лишь в последнее время, первоначально в протестантизме, совершенно отвергнувшем почитание Богоматери. Это еретическое учение является причиной, а вместе и последствием искажения, обеднения, иссыхания христианского благочестия в протестантизме. В самом деле, какое глубокое и всестороннее изменение произошло бы во всей нашей религиозной жизни, если бы удалить из нее все те мысли, чувства, переживания, мироощущения, которые связаны с почитанием Богоматери, с живым, опытным знанием Богоматериного присутствия в мире. Христианство с одним Христом, но без Богоматери — это есть в сущности какая-то другая религия, чем Православие, и протестантизм отделяется от Церкви не частными своими лжеучениями и произвольными отсечениями, но прежде всего и существеннее всего своим нечувствием Богоматери. Как возникло и стало возможно в христианском мире такое нечувствие, это есть загадка и тайна протестантизма, вернее всего, зап. христианства. В католичестве почитание Богоматери, в общем, не меньше, чем в Православии, но и оно подверглось здесь тому общему духовному гнету, который тяготеет над всем католическим миром. Потребность проявлять и ощущать абсолютную власть папы во всем, в частности и в делах веры, догматизировать сверху, издавать догматические законы там, где жизнь их вовсе не требует, сказалась и здесь. Таким именно законом, ничем другим не вызванным, кроме потребности догматического властвования, явился новый католический догмат 1854 г., изданный папой Пием IX, который de facto [«фактически»] предвосхищает в нем догмат будущего Ватиканского Собора о папской непогрешимости в делах веры. Правда, формально был произведен опрос епископов почтой и телеграфом и, конечно, получено их согласие, но в общем на этом догмате лежит уже тень будущих событий, отбрасываемая назад, именно Ватиканского Собора с Ватиканским догматом. Догмат 1854 г. не вызван никакой жизненной необходимостью (если не считать голосов церковных партий или видений отдельных благочестивых душ, которые еще не представляют собой догматического авторитета). Для католичества существовало время, когда нужда в догмате о почитании Богоматери действительно наличествовала, это именно тогда, когда реформация его отвергла. Однако, не сделав этого своевременно, оно уже не имело этой нужды — теперь, когда церковные реки вошли в берега, а протестантское отрицание Богоматери обличилось в полной своей нецерковности. И, во всяком случае, новый догмат не имеет никакого значения для борьбы с протестантизмом. Догмат 1854 г. явился в этом смысле самочинным доктринерством отдельных партий и голосов и отразил все их влияние с его односторонностью. В общем, католический догмат является неправильным выражением правильной мысли о личной безгрешности Богоматери, причем он делает это совершенно негодными средствами. Именно, он вводит при этом проблематические, а то и прямо неверные учения в качестве основных элементов догмата, и совершенно неверно формулирует самую мысль, вовсе отрицая силу первородного гре-

Глава III

КАТОЛИЧЕСКИЙ ДОГМАТ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТИЯ БОГОМАТЕРИ

Вера в личную безгрешность Богоматери в Православии есть, так сказать, благоуханное курение, молитвенное облако, сгущающееся из фимиама благочестивого Ее почитания в Церкви. Если задать себе вопрос, что именно означает, как нужно выразить на богословском языке силу и смысл такого почитания, тогда напрашиваются невольно именно такие или подобные догматические формулы. Однако таковые формулы, неизбежные при богословствовании, доселе остаются в Православии на положении частных богословских мнений, theologumena, они не были предметом широкого церковного обсуждения. В данном случае, как и во многих других, Церковь, содержа истинное почитание Богоматери, а следов, и заключающееся в нем правильное учение, не приступала к догматическому выявлению этого учения. Потребность в нем может наступить либо в силу благоговейного проникновения ума к тайнам боговедения, по нуждам христианского созерцания и умозрения, либо в силу практических нужд борьбы с лжеучениями, ересями. Если не считать древней, уже побежденной и осужденной Церковью ереси Нестория о том, что Мария была не Богородица, а Христородица, новые ереси о Богоматери явились лишь в последнее время, первоначально в протестантизме, совершенно отвергнувшем почитание Богоматери. Это еретическое учение является причиной, а вместе и последствием искажения, обеднения, иссыхания христианского благочестия в протестантизме. В самом деле, какое глубокое и всестороннее изменение произошло бы во всей нашей религиозной жизни, если бы удалить из нее все те мысли, чувства, переживания, мироощущения, которые связаны с почитанием Богоматери, с живым, опытным знанием Богоматериного присутствия в мире. Христианство с одним Христом, но без Богоматери — это есть в сущности какая-то другая религия, чем Православие, и протестантизм отделяется от Церкви не частными своими лжеучениями и произвольными отсечениями, но прежде всего и существеннее всего своим нечувствием Богоматери. Как возникло и стало возможно в христианском мире такое нечувствие, это есть загадка и тайна протестантизма, вернее всего, зап. христианства. В католичестве почитание Богоматери, в общем, не меньше, чем в Православии, но и оно подверглось здесь тому общему духовному гнету, который тяготеет над всем католическим миром. Потребность проявлять и ощущать абсолютную власть папы во всем, в частности и в делах веры, догматизировать сверху, издавать догматические законы там, где жизнь их вовсе не требует, сказалась и здесь. Таким именно законом, ничем другим не вызванным, кроме потребности догматического властвования, явился новый католический догмат 1854 г., изданный папой Пием IX, который de facto [«фактически»] предвосхищает в нем догмат будущего Ватиканского Собора о папской непогрешимости в делах веры. Правда, формально был произведен опрос епископов почтой и телеграфом и, конечно, получено их согласие, но в общем на этом догмате лежит уже тень будущих событий, отбрасываемая назад, именно Ватиканского Собора с Ватиканским догматом. Догмат 1854 г. не вызван никакой жизненной необходимостью (если не считать голосов церковных партий или видений отдельных благочестивых душ, которые еще не представляют собой догматического авторитета). Для католичества существовало время, когда нужда в догмате о почитании Богоматери действительно наличествовала, это именно тогда, когда реформация его отвергла. Однако, не сделав этого своевременно, оно уже не имело этой нужды — теперь, когда церковные реки вошли в берега, а протестантское отрицание Богоматери обличилось в полной своей нецерковности. И, во всяком случае, новый догмат не имеет никакого значения для борьбы с протестантизмом. Догмат 1854 г. явился в этом смысле самочинным доктринерством отдельных партий и голосов и отразил все их влияние с его односторонностью. В общем, католический догмат является неправильным выражением правильной мысли о личной безгрешности Богоматери, причем он делает это совершенно негодными средствами. Именно, он вводит при этом проблематические, а то и прямо неверные учения в качестве основных элементов догмата, и совершенно неверно формулирует самую мысль, вовсе отрицая силу первородного гре-

ха у Богоматери[1]. Он является, сам по себе, догматическим недоразумением и даже просто ошибкой. Но он понуждает Православие к выяснению истинного догмата, жизненно содержимого в Православии, о почитании Богоматери как безгрешной, Пречистой, Пренепорочной Приснодевы. К сожалению, православные полемисты в чрезмерном усердии начали отрицать не только ложную догматическую формулу, но и самую эту истину, стали говорить о небезгреховности Богоматери.

Католический догмат 1854 г. гласит, что Пресв. Дева in primo instante suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni culpae labe praeservatam immunem, т. е. с первого мгновения своего зачатия особенной благодатью всемогущего Бога и в силу особенной привилегии, во внимание заслуг Иисуса Христа, Спасителя нашего рода, сохранена была свободной от всякого пятна греха. Субъектом immaculata conceptio [«непорочного зачатия»] является Богоматерь с первого момента своего зачатия или, согласно толкованию п. Александра VII (Const. Sollicitudo omnium ecclesiarum 1661), в мгновении создания и влития души Марии в тело. При этом нет речи о непорочности рождающей деятельности родителей в момент супружеского соединения conceptio activa [«зачатие активное»], точнее, generativa [«порождающее»], но также и самое зачатие дитяти (conc. passiva [«зачатие пассивное»]) не является объектом привилегии. Ибо, если разуметь ту concupiscentia passiva [«пассивную похоть»], которая есть непосредственный продукт и содержание рождающих начал conceptio seminis, conc. carnis, conc. inchoatae personae [«зачатие семени, зач. плоти, зач. новосозданной личности»] и по времени или, по крайней мере, по природе предшествует влитию (Eingiessung) разумной души, то она еще не содержит в себе личности Марии. Во всяком случае, privilegium [«привилегия»] соответствует лишь тому пассивному зачатию, которое позднейшими богословами называется conceptio passiva adaequata et consummata [«зачатие пассивное, соответственное и завершенное»], а ранними защитниками зовется conceptio germinis [«зачатие зародыша»] (в противоположность

[1] В сущности, на такой именно точке зрения стоит целый ряд средневековых католических богословов: Paschasius Radbertus (Пасхазий Радберт), Ансельм, Petrus Lombardus (Петр Ломбардский), Бернард, Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинский, Schwane. Dogmengeschichte («История догм»), Bd. 3, § 94. Статья Immaculйe Conception («Непорочное зачатие») в Dict. de Theol. cathol. («Слов. катол. теол.»)

conc. seminis [«зач. семени»]) и conc. spiritualis sive personalis [«духовное, или личное зачатие»], а иногда vitalis sive animalis [«жизненным либо животным»] (в противоположность к conceptio carnis [«зачатию плоти»]) и совпадает с nativitas personae in utero [«рождением личности во чреве»]. Продукту рождения приписывается при этом непорочность не вследствие способа происхождения, но, вопреки ему, особенным божественным действием, чрез которое душа Марии создана и влита в тело[1]. В отношении к человеческому зачатию, conc. humana, это обозначается как conceptio divina [«зачатие Божественное»], т. е. a Deo [«от Бога»]. Непорочное зачатие обозначает ту свободу от первородного греха, которая дается при крещении, и есть, стало быть, крещение Марии еще до рождения Ее, и, следоват., до рождества Христа.

Рассматриваемый догмат в своей богословской формулировке связан с двумя предпосылками: 1) католическое учение о действии первородного греха в человеке в связи с учением о первоначальном его состоянии; 2) учение о происхождении человеческих душ посредством нового творческого акта, — креационизм. В свете этих обоих учений только и возможно понять основную мысль догмата и оценить ее по существу.

Действительно, здесь идет речь именно о том, что при творении души Марии Ей возвращен дар justitia originalis [«изначальной праведности»], у человека отнятый при грехопадении, в виде особого благодатного исключения. Тело же ее произошло обычным путем, но это не является препятствием для «непорочного зачатия», потому что само по себе тело и не повреждено грехом. Вся сила последнего состоит именно в отнятии дара первоначальной праведности, почему одного его возвращения достаточно для непорочного зачатия. Вот это-то своеобразное и, конечно, весьма спорное учение и определяет собою содержание догмата о непорочном зачатии, вводя т. о. схоластическую доктрину в самое сердце догматики и являя тем самым пример схоластического доктринализма. С устранением же этих школьных учений от догмата не останется ничего, кроме общей благочестивой и вполне правильной мысли о безгрешности Девы Марии. Тем не менее, некоторое зияющее противоречие в догмате нельзя не усмотреть даже и при этих предпосылках. Именно тело Марии, зачатое в естественных условиях, некоторое время, хотя бы в зародышевом

[1] Wetzers u. Welte's Kirchenlexikon IV Bd. 456: Unbefleckte Empfdngniss («Непорочное зачатие»).

состоянии, оставалось не очищенным и не облагодатствованным. Про тело говорится, что оно является «грязным и испорченным сосудом и, как свинцовая гиря, отяжеляет и связывает душу»[1]. Однако разберем подробнее обе предпосылки.

Ансельмовско-Дунс-Скотовское учение о первоначальной природе человека и о первородном грехе, связанное с теорией сатисфакции и представляющее собой т. н. полупелагианство, восторжествовало в церковной католической доктрине не только благодаря провозглашению догмата 1854 г., но и осуждению учения Байуса (XVI в.), постановлением Тридентского Собора (5 засед. 1, 2, 5,). Каков был Адам до грехопадения и что он в нем потерял? Ответ, который дается католической доктриной, за всеми смягчениями и оговорками, таков: человеческая природа сама в себе не изменилась, отнята лишь сверх-природная помощь, благодатно регулирующая человеческую природу, как говорит Беллармин о цельности первого человека: integritas ilia, qua primus homo conditus fuit sine qua post eius lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis eius conditio, sed supernaturalis evectio... fuisse donum supernaturale (Bellarmini, de grat. primi hominis, 2, ibid, 5) [«Та цельность, с которой был создан первый человек, без которой после его грехопадения рождаются все люди, была не естественным его состоянием, но сверхприродным возвышением... была сверхприродным даром» (Беллармин, «О благодати первого человека», 2, там же, 5)].

Новейший богослов прямо говорит, что человеку по слабости тела, infirmitas carnis [немощи плоти], — не в силу падения его, но по самому его сотворению, присущ характер животной жизни со всеми ее несовершенствами. Иначе говоря, человек есть животное, и, как все животные, он подчинен не только возможности, но и необходимости уменьшения и прекращения жизни, если бы только пища, созданная для него Богом, не предохраняла его от этого навсегда[2], почему для того и требовалось наличие древа жизни посреди рая[3]. Иначе говоря, склонность человека к греху и

[1] Scheeben. Handbuch der katol. Dogmatik, Bd. II, (Шеебен, «Руководство по католической догматике», т. II), § 203; стр. 660.

[2] Scheeben. Dogmatik (Шеебен, «Руководство по католической догматике», т. II), II, 216.

[3] «Смертность человека как относительно возможности, так и необходимости его смерти есть последствие устройства его природы, естественный атрибут его тела, как corpus animale [животного тела]; она имеет поэтому корень в природе самой, а не только греха (!!), как будто бы чрез него она впервые обосновывается». Напротив, Бог ее только сдерживал, пока человек воздерживался

слабость его природы вытекает из соединения его с телом, помрачающим образ Божий в человеке[1]. В этом проявляется своеобразное соединение практического полупелагианства с манихейством, проникшим в католичество чрез августинизм, характерное нечувствие тела, как полноты образа Божия в человеке. Человеческая природа по этому воззрению дефектна в силу соединения с телом, ей неприсуща первозданная, имманентная гармония и естественная благодать, обосновывающаяся в софийности человека. Поэтому она может поддерживаться только воздействием извне, трансцендентно, сверх-естественной благодатью, актом, если так можно выразиться, божественного произвола, deus ex machina [«бога из машины»], не в соответствии, но в несоответствии, вопреки природе человека. Притом и самая эта природа в противоречивости своей также является актом божественного произвола, вызвавшего к бытию существо, заведомо дефективное, самораздвояющееся, в этом смысле низшее не только ангелов, но и животных. И, конечно, совершенно непонятно, что такое существо поставлено во главу всего творения и ему дано господство над всем животно-растительным миром; что оно «умалено малым сим от ангела» и есть «радость» для Премудрости Божией. Таким же актом Божественного произвола, не имеющим основания в самой природе человека, здесь является и

от греха. Также обстоит и с возможностью и необходимостью связанных с болезнью расстройств этой жизни, болезней рождения, также возбудимостью и приражаемостью чувственности и половой похотью, (ib 218-24). Человеческая concupiscibilitas [способность вожделеть], переходящая в activa concupiscentia [активное вожделение], составляет хотя и не особый подарок Божий (пелагиане), но Mangel und Uebel der Natur [изъян и зло природы], как смертность и смерть. Он не от Бога, оставляющего их bloss bestehen und entstehen [просто существовать и возникать] так же, как смерть и грех, но на основании «конституции» человеческой природы». (Следов., все-таки от Бога?) (225).

[1] «Die geistige Seele hat von Natur nicht nur die Kraft das animalische Leben des Körpers vollkommen zu vergeistigen und zu durchherrschen oder die infirmitas carnis aufzuheben und sich von der Notwendigkeit sie zu dulden, zu befreien. Auch fьr ihr geistiges Leben selbst ergiebt sich aus der Verbindung mit dem corruptibeln und passibeln Körper eine gewisse von Haus aus ihr anhaftende Unvollkommenheit und Schwäche, oder eine infirmitas mentis» (ib. 227) [«От природы духовная душа наделена не только силой полностью одухотворить животную жизнь тела, возобладать над нею или устранить *немощность плоти* и освободиться от необходимости оную претерпевать. Наряду с этим, в силу связанности с телом, подверженным тлению и страданию, для самой ее духовной жизни следствием является изначально ей присущее несовершенство и слабость, или же *немощность духа*»].

боговоплощение, которое становится совершенно непонятным при внутренней и неустранимой дефектности человеческого существа. Поэтому в боговоплощении совершается не раскрытие истинной природы, исполнение человеческого естества, с начертанием полноты образа Божия в человеке, но опять-таки некоторое наше насилие действием извне на человеческую природу. Боговоплощение становится при этом внутренне противоречивым актом, католической антропологией подрываются самые основы христологии (и сотериологии). Естественно, что и самое боговоплощение становится некоей случайностью, вызванной... грехопадением Адама, заслугой и плодом этого грехопадения: «o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem. O certe necessarium Adae peccatum» [«О счастливая вина, заслужившая честь иметь столь славного и великого Искупителя! О воистину необходимый грех Адама!»], как воспевает Католическая Церковь.

«Наследственный грех может быть привлечен здесь лишь настолько, насколько благодаря ему совлечена одежда благодати, прикрывавшая его недостаточно и препятствовавшая их проявлению», и во всяком случае он «может быть привлечен лишь как meritorisher Grund [основание, созданное заслугой], тогда как physischer Grund [физическое основание] все-таки надо искать в соединении души mit dem korruptiblen Leibe [с телом, подверженным тлению]». Тело же теперь не иначе устроено по существу и не иначе соединено с душой, как было у первого человека (ib.). Соединение души с телом составляет основной недостаток — Mangel [изъян], на основании которого является греховность peccatum habituale [греховное состояние], из него же p. actuale [актуальный грех]. «Нельзя удивляться, что человек, при исключительной сложности своей природы из высокого и низкого, делающей его центром и связующим звеном творения, один по природе своей менее в состоянии удовлетворить своему особому положению и призванию, как чисто духовные существа выше его и животные ниже его. Поэтому было бы весьма произвольно и преступно желать в интересах чести Творца, чтобы человек в силу устройства своей природы был таков, чтобы от себя удовлетворять полному осуществлению своей идеи» (234).

Напротив, его сложность и несовершенство дает Творцу проявлять к нему особую благодатную помощь и возвеличить его более ангелов.

В своем понимании благодати в отношении к человеку католики преимущественно подчеркивают сверхприродный, сверхтварный ее характер, момент божественного нисхождения, как силы обожающей, но недооценивают самой благодатной тварности, Божьего образа в человеке, реального, живого, потому именно приемлющего и, можно сказать, притягивающего к себе — естественной своей благодатностью, самым образом своего естества, — благодать небесную. Отсюда механичность и грубость воззрения католического богословия относительно status naturae purae, elevatae, lapsae [состояния природы чистой, возвышенной, павшей]. По этому учению Божественной помощью, adjutorium divinum, Адам имел равновесие в своей природе и первоначальную праведность, iustitia originalis; он обуздывал и присущую ему по природе беспорядочную похотливость как всадник коня. Но если сила человека была не в его особенной богоносной природе, с присущей ей неотъемлемой свободой, а в donum superadditum [чрезвычайном даре], в известном смысле насилующем, изменяющем человеческую природу, дающем силы ей несвойственные, то становится непонятно, как мог человек согрешить, отвергнуть это насилие благодати? Или же оказалась бессильной сама благодать? Не имея убедительного ответа на этот вопрос, католическое богословие принуждено и первородный грех по существу понимать как carentia или nuditas justitiae debitae [неимение должной праведности или лишенность ее], т. е. механическое же и столь же произвольное отнятие donum superadditium [чрезвычайного дара]. Если еще можно его с натяжкой истолковать как наказание Адаму, то по отношению к его потомкам это является делом чистого произвола, что и подтверждается догматом непорочного зачатия: произвольно отнятое могло быть и столь же произвольно возвращено. Католическая доктрина вносит в антропологию дуализм и, как следствие его, механически понимает соединение божеского и человеческого в человеке: в этом его манихеизм. А его полупелагианство в том, что между состоянием естественного и падшего человека здесь не проводится различие, разве только в количественном отношении: та vulneratio [уязвленность] естества, о которой говорят схоластики, состоит в ослаблении и человеческих сил, но не в изменении самого образа человечности в человеке. Согласно православному пониманию, грех, совершенный человеком в его свободе, влияет на него имманентно его природе, лишая ее, в силу ее извращенности, ведения Бога и прямого приятия Его даров. Наказание за грех также явля-

ется не извне наложенным, но лишь подтвержденным Божественной волей, самоопределением человеческого естества, последствием греха. Оно приобретает онтологический смысл, как онтологична была и Божья заповедь человеку, хотя и имела деонтологическую форму: облечена была в повеление. Ее соблюдение было онтологическим условием человечности человека, а ее нарушение онтологической катастрофой, вносящей новый закон и новую жизнь в человека, в известном смысле противоестественную, не отвечающую онтологическим нормам и заданиям человека. У католиков это как раз наоборот: status iustitiae originalis [состояние изначальной праведности] является противоестественным для человека, хотя бы и в смысле сверхъестественности его, и, наоборот, status naturae lapsae [состояние падшей природы] более соответствует status naturae purae [состоянию чистой природы]. Состояние человека до и после грехопадения здесь определяется извне, как закон, трансцендентно его природе, как акт всемогущей воли Божией, не в человеке, но над человеком, или о человеке, сначала как милость а затем, как суд и судебный приговор, наказание: существенно таким образом здесь то, что изменяется с о с т о я н и е человека в его отношении к благодати, но не он сам. Эту мысль Католическая Церковь выразила в осуждении учения Baius-а в булле п. Пия V в 1567 г. Байус учил о первоначальном состоянии, что оно есть status naturae d e b i t u s [должное состояние природы] (в противоположность indebitus [недолжному]), и все преимущества прародителей в раю были связаны с этой первозданной человеческой природой[1]. Все страдания человека, даже и смерть, суть наказания за грехи, и это имеет силу даже относительно Девы Марии. Это учение было осуждено в виде ряда анафематствованных тезисов (Enchiridion Denzingeri [«Собрание вероопределений» Денцингера], 1001, Sqq), причем было установлено, что человек может быть сотворен Богом в таком же состоянии, в каком он находится ныне и независимо от вины, и, следов., благодать первоначального состояния сверхприродна, т. е. сверхчеловечна, человек есть более объект воздействия благодати, нежели ее субъект.

[1] Это явствует, напр., из осужденного Католич. Церковью propositio 21: humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis [тезиса 21: превознесение и возвышение человеческой природы до союза с природой Божественной обязано было неповрежденности изначального состояния, а потому его следует называть естественным, а не сверхприродным].

Второй раз подобное же учение было в XIX в. осуждено в лице Гермеса и Гюнтера, утверждавших также, что первоначальное состояние имеет не благодатный, но природный характер: божественная благость и премудрость не допустили бы создания человека без изначальной справедливости, под которой понимается подчинение чувственности разуму. Эти проблески учения о первозданной софийности человека были осуждены на провинциальном Кельнском Соборе[1] (с. 15).

Итак, принятое в настоящее время учение Католической Церкви о первородном грехе и первоначальном состоянии рассматривает грех как privatio [лишение], отстранение благодати, которая по воле Божией может быть возвращена человеку, и тем самым он восстанавливается вполне и всецело в первоначальное состояние. Поэтому и Богоматерь вполне и всецело уподобляется Еве до грехопадения. Здесь в такой мере применяется своеобразный deus ex machina [«бог из машины»], ссылка на божественный произвол, что становится несущественной и неважной вся человеческая сторона подготовки боговоплощения. В сущности, упраздняется в своем значении родословная Христа Спасителя. В самом деле, при таком понимании этот акт возвращения iustitiae originalis [изначальной праведности] мог наступить в любой момент истории, а не в полноту времени, да и вообще истории, как общего дела человечества, как единого и связного акта, центром своим имеющего боговоплощение, при таком понимании и вовсе не существует. Вся механичность католического воззрения проявляется в этом анти-историзме, упраздняющем силу и смысл ветхозаветной подготовки человечества к боговоплоще-

[1] A veritate catholica eos aberrasse asserimus, qui docent Dei sapientiam et bonitatem exegisse, ut homini gratiam sanctificantem a concupiscentia aut immortalitatem corporis conferret; vel qui asserant immunitatem a conscupiscentia necessarie pertinere ad ipsius hominis ideam seu naturam; denique qui dona Adamo collata propterea solum supernaturalia vocanda esse dicunt, quod homini a Deo creante et non ab homine sibi ipsi collata sunt [«Мы утверждаем, что от католической истины отходят те, кто учат, будто бы мудрость и благость Бога потребовали, чтобы Он наделил человека освящающей благодатью, освобождающей от вожделения, либо бессмертием тела; а равно и те, кто утверждает, будто неподверженность вожделению по необходимости принадлежит самой идее, или природе, человека; наконец, те, кто говорит, будто дары, пожалованные Адаму, лишь потому нужно называть сверхприродными, что пожаловал их человеку Бог Творец, а не сам человек самому себе»] (Simar Lehrbuch der Dogmatik [«Учебник догматики»], 86, 89, стр. 390 — I, 409).

нию и, в сущности, отвергающем за человечеством свободу. Выходит, что святость Девы Марии присуща Ей не в силу Ее личной и наследственной, веками накопленной в ветхозаветном человечестве праведности. Не Она привлекла к себе чрезвычайные, исключительные дары Духа Св., но односторонний акт божественного избрания, еще до рождения Ее или в самом рождении поставивший Ее в привилегированное (privilegium), исключительное положение, при котором Она могла не грешить уже не своею силою. И этим самым унижается человеческая свобода и достоинство, которые так нерушимо сохраняются в православном учении[1].

К этому надо еще прибавить и то, что мысль о предвосхищении «заслуг» Спасителя в целях искупления Марии от первородного греха также страдает грубым юридизмом в понимании спасения. Конечно, если понимать спасение как выкуп «заслугами», как оплату подлежащего долга, тогда, может быть, еще и возможно представить себе такую кредитную сделку, при которой долг засчитывается ранее его действительной уплаты. Правда, это есть несправедливость, пристрастие, которое, будучи оказано одному, могло бы быть оказано и всем, и тем самым последствия первородного греха Адама были бы предотвращены для всего мира. Здесь остается только ссылка на всемогущество Бога, Который волен прощать и миловать, т. е. прямой путь к кальвинизму с его учением о произвольном предопределении. Но уже самая возможность такой предварительной амнистии разрушает всю онтологию первородного греха, согласно которой он есть столько же вина (ресс. actuale [актуальный грех]), сколько и состояние (p. habituale [состояние греха]). Эта-то онтология решительно противится католической мысли об искуплении в кредит, ранее совершившегося искупления всех. Это последнее не есть ведь юридический акт вменения заслуг, но, прежде всего, действительное изменение всего человеческого естества чрез боговоплощение, это есть благодатное

[1] Ср., напр., Иоанн Дамаскин. Крат. изл. православной веры, кн. 2, гл. 26 и 27, также и в православном исповедании Восточной Кафолической Церкви: «хотя человеческая воля и повредилась от первородного греха, но при всем том, еще и теперь в воле каждого состоит быть добрым или чадом Божиим или злым и сыном диавола» (прав., испов., ч. I, вопр. 27) В послании вост. патриархов читаем: «каждый падший человек имеет ту природу, с которой сотворен, и природную силу свободную, живую и деятельную, вследствие чего по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла» (Арх. Сильвестр. Опыт прав., догмат. богословия, т. III. Киев, стр. 448-50).

творение человека заново, которое реализуется для каждого в св. крещении. Потому то предварение искупления, о котором говорит католический догмат 1854 г., если и может еще мыслиться как амнистия, т. е. как юридический акт, совершенно не может пониматься как глубочайшее перерождение человеческого естества. Таковое не может быть антиципировано ранее своего действительного совершения. В этом смысл не антиципируется и крещение, и мысль, что Пресв. Дева была как бы крещена до установления крещения, т. е. до наступления самой его возможности, внутренне противоречива, — в онтологии нет места для privilegium [привилегии] — самая мысль о которой обличает анти-онтологический юридизм католического богословия. И рассматриваемый с этой стороны догмат есть онтологическое недоразумение, попытка с неприменимыми для данного случая, т. е. негодными средствами. Но он имеет еще и другую догматическую предпосылку. Она заключается в учении о том, что души при рождении людей творятся Богом всякий раз особым творческим актом, причем в этом акте они наперед уже лишаются чрезвычайной освящающей благодати justitiae originalis [изначальной праведности]. В силу этого они рождаются чадами гнева, отягченными первородным грехом (хотя, казалось бы, что, если это так, то личной вины в этом лишении нет, и непонятно, почему те, кто лишается этого сверхдолжного дара, должны еще нести за это лишение и личную ответственность). Предполагается, согласно этой общей мысли о творении, что человек рождается от Бога в отношении к греху в качестве tabula rasa [чистого листа], свободным от всякого греховного приражения, однако нуждающимся для охранения от него в особом даре, которого он не получает. При этом единственным источником греха оказывается тело, и телесное рождение есть уже начало греха. Но такая роль тела противоречит до известной степени католическому же воззрению об отсутствии изменения в природе Адама после греха. А с другой стороны это же заставляет неизбежно предполагать, что тело должно было заразить первородным грехом и душу Марии, хотя бы и свободную от первородного греха в силу своего privilegium [привилегии]. Но тогда не осуществленным оказывается непорочное Ее зачатие. Однако все это лишь частные несогласованности и неясности догмата, который был проведен в спешном порядке административно-догматического распоряжения папы и несет на себе следы этой спешности. Существенной является его односторонняя ориентированность на учение о творении душ непосредственно Самим Богом, откуда догматизируется (разумеется, без всякой внутренней к тому необходимости и

без достаточных мотивов) и это учение, достаточно спорное, и во всяком случае, недовыясненное.

Громоздкий вопрос об образе происхождения души, сюда приплетенный, имеет свою сложную и длинную историю, определившуюся преимущественно борьбой двух взглядов: по одному души непосредственно творятся Богом — креационизм; (сюда же присоединяется еще осужденный Церковью оригеновский преэксистенциализм, по которому души существовали ранее воплощения, и это последнее составляет последствие их отяжеления или отпадения от Бога). По другому взгляду души рождаются от родителей — генерационизм или традиционизм, вследствие вложенной Богом силы при сотворении человека: плодитеся и множитеся. В церковной литературе не было недостатка мнений, высказывавшихся в пользу как творения, так и рождения души, хотя все-таки большинство высказывается за первое[1].

В Зап. Церкви решительно восторжествовал креационизм, в православии также некоторыми богословами (м. Макарий, ап. Сильвестр) в нем видится норма православного учения, что не мешает, впрочем, другим (напр., арх. Филарету Черниговскому) высказывать совсем противоположное мнение[2]. Слово Божие не

[1] Из церковных писателей за рождение душ высказывается Тертуллиан (De anima [«О душе»], с. 27), Руфин (у Иеронима adversus Rufin. [«Против Руфина»], с. 2, n. 8 сл.) и св. Макарий В. (слово 30, 8 ном. I: «земные родители рождают из собственной природы детей, и тела их, и души»). Напротив, большинство — за сотворение души: Климент Алекс. (Strom. [«Строматы»] IV, 26, VI, 16), св. Афанасий В. (против Аполлин. кн. I, чл. 4, contra Gent. [«Против язычников»] 1, св. Григорий Богослов, Ефрем Сирин, И. Златоуст, Кирилл Алекс., Гиларий, Амвросий Медиол., блаж. Иероним. Блажен. Августин занимал колеблющееся положение и в конце концов признался в своем бессилии дать удовлетворительный ответ на этот вопрос. В споре Августина с пелагианами последние естественно склонялись к гипотезе креационизма, как более согласующейся с их учением об отсутствии коренной порчи в человеческом естестве. Напротив, Августин, в своей защите учения о первородном грехе, был принужден более склоняться на сторону традуционизма. В конце концов Августин признавался, что ego adhuc inter utrosque ambigo et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic [«Я до сих пор сомневаюсь и колеблюсь между двумя возможностями, склоняясь то к одной, то к другой»] (De gen. [«О книге Бытия, буквально»] 1. 10, с. 2). Вслед за Августином пошли и ученик его Фульгенций, а также папа Григорий В., Евхарий и Исидор. С течением времени в Зап. Церкви восторжествовал креационизм в период схоластики, Фома Аквинский и др. П. Бенедикт XII осудил учение армян, его отрицавшее (Enchir. [Денцингер, «Собрание вероопределений»] 218, n. 533).

[2] См. изложение вопроса в догматике Шеебена. Кроме того, Kleutgen. Die Philosophie der Vorzeit [«Доисторическая философия»]. Mьnster. 1863. Bd. II.

дает решающего ответа, поэтому тексты, приводимые защитниками обоих мнений, в сущности их вовсе не подтверждают, по признанию их же самих. За традуционизм приводится: Быт. 1,28, 2,2. 23. Против него: Ис. 57,16; Ис. 32,15; Прем. 8,19; Екклез. 12-7. Еще менее решающими являются аргументы от разума, явно изобличающие невозможность для рационализирующей мысли постигнуть тайну своего собственного рождения, или происхождения души. Против возможности рождения душ от родителей главным аргументом выставляется, после Фомы Акв., простота, неделимость и несложность души, которой противоречит мысль о рождении душ детей от душ родителей. Напротив, со стороны генерационистов указывается, что мыслью о новом творении душ разрывается единство человеческого рода, становится непонятна передача наследственного греха и вообще устраняется всякая наследственность. Кроме того, родители оказываются здесь дающими только мясо, или плоть, для своих детей и, в сущности, не являются уже родителями. Другие указывают, что мысль о непрестанном творении нарушает покой субботствования Божия по окончании миротворения и как бы подчиняет творческую волю Божию человеческим похотям и зачатиям. Немалые трудности возникают для креационизма в учении о боговоплощении, которое при этом оказывается принятием лишь одного тела. — Получается вывод, что и Богородица не может называться этим именем, ибо Она дала только плоть Своему Сыну. Наконец, вопрос этот иногда осложняется еще вопросом о дихо- или трихотомическом строении природы человека: состоит ли человек только из двух частей, плоти и духа, как это прямо говорится во многих текстах, или же из трех: духа, души и тела (на что тоже могут быть приведены подлежащие тексты: 1 Фессал. 5,23, Евр. 4,12). Предубеждение против трихотомии отчасти объясняется здесь тем, что его придерживался Аполлинарий, опиравшийся в своей еретической христологии именно на это учение[1]. При три-

Stoeke. Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte [«Умозрительное учение о человеке и его (т. е учения) история»], II Bd. Würzburg, 1859. Klee. Katholische Dogmatik [«Католическая догматика»]. II Bd. Из православных наиболее полный очерк см. у арх. Сильвестра «Опыт правосл. догмат. богословия», т. III.

[1] Аполлинарий различает три части человека: νοῦς [ум], ψυχή [душа] и σῶμα [тело], причем Логос принял только плоть, заступив Собой человеческий дух. Аполлинарий склоняется также и к генерационизму, считая, что души родятся от душ, как тела от тел. В общем вопросе о дихо- и трихотомизме мнения

хотомическом строении человека естественно думать о происхождении только духа непосредственно от Бога, а души и тела от родителей. При дихотомическом же удобнее думать, что душа творится от Бога, а от родителей только тело. Впрочем, в такую связь вопрос этот в истории догмата не поставляется, хотя она напрашивается естественно и, как нам кажется, неизбежно.

Итак, надлежит ли и нам непременно высказаться в пользу того либо другого школьного учения, сделать выбор в пользу креационизма либо генерационизма (традиционизма)? Или же здесь возможен третий исход, совершенно освобождающий от выбора между обеими точками зрения, следовательно, оставляющий возможность видеть здесь ряд недоразумений? Нам представляется дело именно таким образом: весь вопрос получил недолжную, антропоморфическую постановку вследствие приложения категории времени к жизни Божества. Выбор между генерационизмом и креационизмом в этом смысле означал бы одно: когда и как Бог творит души людей? Но это когда в применении к деланию Божию есть уже недоразумение, п. ч. к Богу неприменима категория времени. Все, что творит Бог, Он творит извечно и в вечности, и лишь для твари, для человека это раскрывается во времени, как конкретное наполненное время. Неверно думать, что время имеет свою ограничивающую силу и для Бога, а посему — допускать, напр., что было время до сотворения мира, когда Бог не был еще Творцом. Это тот самый вопрос, от которого отмахивался раздражительно еще блаж. Августин: что Бог делал раньше творения мира? Ответ на это может быть один: в Боге не существует никакого *когда*, и всякое *когда* в Нем предвечно, сверхвременно есть, а поэтому не существует и *никогда*: все, развертывающееся во времени, в Боге от вечности пребывает. Поэтому с одной стороны говорится, что Бог создал мир в течение шести дней и затем почил от дел Своих, сотворив мир в полноте; но вместе с тем по свидетельству Самого Слова: «Отец Мой доныне делает и Аз делаю». Это отнюдь не означает продолжаемость актов творения во времени, как обычно примышляют богословы,

---

отцов вообще различаются, хотя большинство на стороне трихотомизма: Иустин Философ и Климент Алекс. говорят и о дихо- и о трихотомии; Ириней и Тертуллиан — о дихотомии. Афанасий В. также колеблется между обоими, как и св. Ефрем Сирин; о теле, душе и духе говорят свв. Василий Великий, Григорий Нис., Епифаний, Амвросий, Августин, Кирилл Ал. и др. Дихотомически высказываются Златоуст, Немезий, Иоанн Дамаскин. После Аполлинария дихотомию иногда склонны причислять к догматам православия.

но его извечность: всякое временное творение (а все творение временно, ибо во времени) в Боге извечно. Это отнюдь не означает осужденного Церковью оригеновского учения о предсуществовании душ, ибо оригеновское учение различает именно д в а времени и раньше нашего земного времени помещает еще другое до-земное время, т. е. просто-напросто удлиняет и несколько усложняет земное время. Между тем наша мысль относится к тому, что имеет силу д о времени или, вернее, н а д временем, как его основа. Бог имеет предвечно у Себя мир в его первообразах, и мир есть софийная вечность, отразившаяся в течении времени. Таким образом, всякое бытие от Бога исходит в вечности и развивается во времени, однажды вызванное творческим актом: да будет. Для Бога же ничто не возникает, но всё предвечно есть. Т. о. вполне соединимы истины креационизма и генерационизма в их самом общем смысле, т. е. как учение о непрестанном возникновении, как бы всегда продолжающемся, хотя единожды совершившемся творческом акте, — креационизм, и об автономном, имманентном становлении или развитии созданного тварного мира, получившего в себе полноту творческих сил бытия, — генерационизм. В догматике обе стороны различаются, как творение Божие и промышление Божие, которое есть непрестанно продолжающийся акт творения, единожды обозначившегося во всем своеобразии и многообразии: послеши духа Твоего, и созиждутся, отымеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся» (пс. 103). Кроме того, хотя все возникает во времени, следов., ограничено его рамками, но, вместе с тем, предвозникает раньше своего выявления. Все засеменено во всем и поддерживается в своем бытии единовременно-сверхвременным творческим актом. Это — вообще, в применении к общим основаниям бытия. Теперь этот же вопрос рассмотрим относительно творения человека.

Человек в мироздании занимает особое место. С одной стороны, он сотворен вместе со всем миром, из полноты божественного всё, и в этом смысле есть едино с миром. С другой стороны, Бог вдунул в него Сам дыхание жизни и почтил его образом Своим. Последний есть, конечно, не просто сходство, «свойство», но сущность, ens realissimum [реальнейшая сущность] в человеке, который есть тварный бог, по образу сущего Бога. В каких понятиях, философских и богословских, следует выразить это вдуновение в Адама души живой Самим Богом, это может и должно составить особую богословскую проблему. Несомненно, однако, что от такого своего происхождения дух Адама не перестает быть сотво-

ренным, тварным духом. Он есть творение, так же как и ангелы, «вторые светы», излившиеся из единого, первого Света Присносущного. Адам не приобретает чрез это происхождение никакого участия в предвечной жизни Пресв. Троицы. Но, как образ Божий и в каком-то смысле повторение Самого Божества в мире, возникающий не только из творения словом: да будет, но и из таинственного внутреннего выделения из недр Божества, через «вдунутие» души, Адам есть в мире существо премирное, извечное. Иначе говоря, в каком-то смысле Адам сотворен и не сотворен, но изведен Богом, есть существо тварное и не-тварное, временное и вечное, мир — и не-мир, сверх-мир, бог в мироздании, гражданин этого мира, а через это его владыка. Т. о., в самом составе своем (в каких бы терминах мы его ни выражали: дихотомически или трихотомически, ибо это принадлежит не к существу вопроса) человек двойственен, онтологически сложен, двусоставен. Он, как гражданин мира, сотворен в мире и вместе с миром, и в этом смысле не имеет особого лица, не требует особого творения. Но он же возникает от Бога особым актом не миротворения, но «вдунутия», изведения. Эта двойственность или двусоставность человека (дихотомия) есть метафизическая основа его существа, которая неизменно воспроизводится во всяком человеке: свою ипостась, свой лик, свое я, он получает от Бога, как Его образ, как зеркало Божества, в коем Оно отразило Свой лик. Все эти образы в известном смысле сливаются в едином образе Адама, ветхого, а затем Нового, ибо едино Божество, этот образ собою определяющее. Но они в то же время и реально множественны, ибо каждый имеет в себе отражение всего Божества, имеет Его образ и есть через это ens realissimum [реальнейшая сущность], как многие отражения единого солнца в многоединстве. Таковы основания человеческого естества, воспроизводящиеся в каждом человеке. И является неуместным, нескромным и даже наивным спрашивать: достаточно ли было Богу однажды вдунуть в тело Адама душу живу и тем отобразить в нем Свой образ, или же это повторяется многократно. Ведь то и другое уже содержится в едином творческом акте[1] создания человека. В нем всякая человеческая личность от века существует для Бога, а не возникает

[1] Здесь аналогия с Евхаристической жертвой, единожды принесенной, но многократно повторяющейся в литургии, с жертвенным Агнцем, единым и, однако всегда вновь закалающимся, всегда делимым и не раздробляемым: многократность повторения сливается в единый божественный акт единого свершения.

случайно или самопроизвольно, вследствие игры мировых сил. Т. о. истина креационизма в том, что в составе человека, в самой природе его есть сверх-мирное начало, которое не может произойти мировыми силами, хотя бы силой наследственности, но предполагает прямое участие Божества: как и Адам, или вместе с Адамом и в Адаме, каждый человек особо создается Богом, есть повторение Образа Его, как богоподобный и богоисходящий дух, как ипостась, в себе самой несущая печать и знание своей извечности и божественного своего происхождения. Однако это относится не к хронологии, но к онтологии: речь идет не о том, что Бог «вливает» какую-то духовную эссенцию в известный, определенный момент времени развития зародыша в этот последний. Так думают латинские богословы (а отчасти и соблазненные ими восточные патриархи).[1] Наоборот, в каждом рождении и осуществляется форма и исполняется предвечное веление Божие как замысел о всяком человеке. В Боге и для Бога существует один Его образ, один человек в лице первозданного Адама, но в этом образе даны и все образы этого Образа, все его индивидуальные, как осуществляемые во времени, индивидуальности. Итак, вопрос о времени «влития», о способе его — нарочитым, единовременно совершающимся, или общим однократным творческим актом — просто неуместен, есть род недоразумения, ибо спрашивать здесь возможно только что, а не как. Креационизм просто выражает в грубой и наивной форме — истину о сверхмирном происхождении человеческой ипостаси. Истина же генерационизма заключается в том, что, как в Адаме Бог вдунул дыхание жизни лишь после того, как создал его тело из «земли», т. е. мира, так и в сынах Адамовых образ Божий, дух, ипостась, осуществляется лишь в рождающемся из мирового естества, от древа Адамова человеке. Иначе говоря, естественным зачатием и рождением, которое является столь же непонятным действием всемогущества Божия, как рождение души, создается тело, и не только тело, но и воодушевляющая его животная душа. Ибо, в самом деле, что же представляет собой живое тело человека, жаждущее и ждущее печати своего божественного духа? Просто ли куча костей и мяса? Ужели же оно меньше и ниже животных, которые в «крови» своей имеют, по Моисею, душу живу, и эта особая животная душа

[1] «Дается же от Бога душа тогда, когда образуется тело и сделается способным принять ее, и когда она входит, то разливается во всем теле, подобно тому, как огонь в раскаленном железе» (Правосл. испов. Вост. Церкви, вопр. 28).

имеет в себе не только власть над телом, но и свои, хотя и низшие, душевные энергии, и свой ум, и свое тело, и свой характер? Но и на теле человека с животной душой его отпечатлевается также его прирожденный, наследственный характер, человек не родился tabula rasa [чистым листом]. Его ипостась, его божественный дух, образ Божий, вселяется в определенную храмину, и, как мы старались разъяснить выше, душа соглашается на это вселение, его соизволяет, приемлет, как бы делает своим актом и делается за это ответственной. Здесь вступает в силу генеалогия, наследственность. Если выражаться дихотомически, то надо сказать, что живое, одушевленное тело человека рождается от семени родителей, и в это тело вселяется душа. Если выражаться трихотомически (что по существу одно и то же, почему и в слове Божием мы встречаем как дихотомические, так и трихотомические выражения: последствия см. Евр. 4,12), то надо сказать, что от родителей рождается не только тело, но и животная душа, эмпирически характер, и в это соединение тела и души вселяется дух[1]. Рождение от родителей только тела, во-первых, принижало бы человека, даже перед животными: место человека в конце шестоднева предполагает для него полное обладание всем созданным в предыдущие дни. Шестоднев есть онтогенезис человека. Он есть, прежде всего, совершенное всеживотное, имеющее в себе все, что имеют животные, в частности и животную душу живу. Во-вторых,

[1] Здесь существенным и даже решающим является вопрос христологический: как нужно понимать Боговоплощение, какому началу соответствует Логос в Богочеловеке? Блаж. Августин выражается о происхождении души Христа: unde Adam quam de Adam [«скорее оттуда же, что и Адамова (душа), нежели от Адама»] (De Gen. [«На книгу Бытия, буквально»] 10, 18, 33), т. е. неопределенно, и вопрос о том, происходит ли душа Христа от Марии, вместе с телом, или же создана Богом (в соответствии строгому креационизму), а следов., Мария дала только плоть, остался открытым, и отвержение заблуждения Аполлинария, по которому Логос заменил именно душу и дух, не дает руководящих указаний. По согласительной формуле III Всел. Собора 433, по антиохийскому символу, также нельзя уверенно определить учение Церкви. Здесь было сказано: Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος [«совершенного Бога и совершенного Человека из разумной души и тела»]. Здесь принимается т. о. трихотомический взгляд, и существо Христа состоит из «совершенного Бога и совершенного Человека, состоящего из разумной души и тела». Каково же происхождение этой разумной души, указаний нет. Но представляется соответственным духу всего Ветхого Завета и Еванг. генеалогии, что разумная душа Христа была рождена от Девы Марии, Которая и является Его Матерью в полном смысле слова, как всякая человеческая мать, рождающая человека плотски.

отделение тела от души и происхождение того и другого особо, одного через рождение, другого через творение, во всяком случае, не менее непонятно, нежели рождение души от душ родителей. Строго говоря, и то, и другое одинаково непонятно в своем *как*, и есть тайна творчества Божьего, чудо. Метафизическая необходимость раздельного происхождения действительно существует, но не в отношении к телу и душе животной, но в отношении к телу в соединении с душой или просто к живому телу с одной стороны и духу, ипостаси, образу Божьему, с другой. Ибо первые образуют космическое, животное начало в человеке, второй же божественное. И, конечно, они не могут смешиваться в том смысле, что одно может происходить от другого. Но вместе с тем между ними существует известная связь, сопряженность, соответствие, — существует индивидуальность тела и души, им соответствующая индивидуальность духа. И если креационизм хочет упразднить или ослабить эту сопряженность, разрушить эти узы, то он наталкивается в этом на одно препятствие, для него совершенно неодолимое, смутившее еще блаж. Августина, именно на первородный грех и вообще наследственность. Поскольку же креационизм включает в себя и это начало, он обесцвечивается. Он теряет свою главную силу — противопоставление души и тела, как независимых между собою начал. Утверждение радикального креационизма о полной независимости сотворяемой души от рождаемого тела вело бы за собою полное отрицание наследственности и генеалогии, единства и связи всего человеческого рода, первородного греха и всего ветхозаветного домостроительства, с родословной Спасителя включительно. Ибо смысл последней при этом сводится, самое большее, к приготовлению тела Спасителя, отрешенно от всякой духовной силы. Креационизм в этом смысле является грубым и наивным окказионализмом и атомизмом в понимании человеческих судеб; каждый человек возникает отдельно, имеет свою собственную судьбу, отделяется от себе подобных чрез свое происхождение, в силу нового творческого акта. В последовательном проведении это учение разрывает всю христологию и сотериологию как учение о едином Адаме, ветхом и Новом. Насколько же креационизм готов включать в себя предустановленное отношение между творимым от Бога духом и рождающимся от родителей телом, он фактически сдает свои позиции и представляет собой лишь разновидность традиционализма.

Этим же окказионализмом поражено и учение о непорочном зачатии Богоматери в догмате 1854 г. Внести это спорное, темное

и неразработанное учение в самую сердцевину догмата, совершить такой неосмотрительный и немудрый акт понадобилось потому, что этим способом всего легче представлялось провести безгрешность Марии как privilegium [«привилегия»], данное в кредит, в чрезвычайном порядке, и тем разрешить все догматические трудности, связанные с вопросом о почитании Богоматери. Мария изъемлется из общего порядка при сотворении Ее души. В нем Ей возвращается donum super-additum [чрезвычайный дар], у всех отнятый. Но поскольку это является актом одностороннего божественного произвола, это privilegium, казалось, возможно было бы и для всех потомков Адама. Этим, в сущности, подрывается вся неумолимая сила первородного греха, всех соединяющая не только в богоотверженности, но и в спасении. Т. о. этот неосмотрительный догмат колеблет самые основы христианской догматики, а сверх того, лишает Пречистую Деву Ее собственной заслуги в безгрешности, ибо заранее, даром, как privilegium [«привилегией»], наделяет Ее иммунитетом в отношении к греху. Итак, догмат этот, хотя и преследует благую цель — прославление Пречистой, но делает это совершенно негодными средствами и является примером догматического произвола и торопливости. По мысли католического догмата, «непорочное зачатие» Богоматери означает просто иное сотворение Ее, в отличие от всех других людей: Она наделяется особым даром, которым другие люди не наделяются, только всего. И это соответствует, действительно, преимуществу, понимаемому в смысле privilegium [«привилегии»]: здесь мы имеем пример механического огрубления богословских понятий, при устранении человеческой свободы в пользу произвольного предестинизма, недолжного применения принципа ex opere operato [«из произведенного произведения»]. Изъятая из первородного греха, Мария оказалась бы изъятой из всего человечества, отделенной от древа ветхого Адама, а между тем именно через Нее к нему должна была привиться новая ветвь. Чрезвычайное, единственное в своем роде излияние даров Св. Духа и при зачатии, и в зачатии, и в рождении Пресв. Девы было божественным восполнением человеческой немощи. Оно было, во-первых, ради явленной уже праведности и святости «богоотец» Иоакима и Анны и всего богоугодного ряда предков их, причем святости родителей соответствует и святость рождения. Во-вторых, было ради святости и Самой Пречистой Девы, явленной еще при Ее земном рождении, в предвременном и премирном Ее самоопределении. И насколько можно говорить о «непорочном зачатии» и рождестве Пречистой и Пренепорочной, то и здесь благодать не автоматически или механически избирает для себя объект, остающийся в этом избрании пассивным, но отвечает на встречное движение самого человеческого естества. Богоматерь приобретает свободу от личной греховности, сохраняя в Своей природе всю силу природного греха и ее немощи. И неправильно говорить об Ее крещении до рождения Ее и Ее Сына. Богоматерь была крещена вместе со всеми апостолами в день Пятидесятницы. И, кроме того, по закону греха, Она вкусила смерть. Она не обладала свободой от смерти, которая связана была для наших прародителей с отсутствием первородного греха. Одним словом, со всех сторон вновь изобретенный догмат представляется ненужностью и примышлением.

Глава IV

ПРОСЛАВЛЕНИЕ БОГОМАТЕРИ

По смыслу католического догмата, решающее событие из жизни Богоматери совершилось до Ее рождения, в Ее зачатии, когда Она была освобождена от первородного греха. Все дальнейшее в Ней было только реализацией этого акта deus ex machina [«бога из машины»] — возвращения Ей donum superadditum [чрезвычайного дара]. Напротив, православное почитание Пречистой не знает такого одного порога, ибо вся жизнь Ее есть ряд ступеней в непрерывном восхождении от земли на небо. В отношении к первородному греху есть только две возможности — иметь его или же быть от него свободным. Напротив, на пути личной святости есть непрерывно возрастающее освящение: подлинный софийный образ твари, который есть онтологическая основа Ее святости, а вместе и сила бытия, осуществляется в творении все ярче до тех пор, пока не выступает с полной силой. Тогда тварь является уже откровением троичной Премудрости, в котором Слово Божие, рождаемое Отцом, объемлется Духом Святым. Таков именно путь Богоматери.

В жизни Богоматери можно указать ряд событий, которые отмечает Церковь особенными празднованиями или молитвословиями и которые образуют грани в Ее духовном возрастании и прославлении. Таковыми событиями являются: Рождество Богоматери, Введение во храм, Благовещение (со связанным с ним посещением Елизаветы), Рождество Христово, далее ряд событий земной жизни Его от бегства в Египет до стояния у креста, Воскресение и Вознесение Христово, Пятидесятница и Успение Богоматери.

Празднуя Рождество Богоматери, Церковь указует особую, предызбранную Ее святость уже в самом рождении, в силу которой оказалось возможным дальнейшее Ее развитие к Богоматеринству. Церковь празднует также и рождество Иоанна Предтечи,

как особо облагодатствованное, наряду с Богоматерним, свидетельствуя тем, что празднуемое святое рождение не есть еще «непорочное зачатие» с освобождением от силы первородного греха, но есть лишь начало святой и в освящении все возрастающей жизни. Детская чистота и святость, связанная с неведением греха и особенным богоизбранничеством, должна закалиться, усовершиться и возрасти в силе, — отсутствие греха должно замениться победным его одолением. Введение во храм живого Храма Божия, вохрамление Девы Марии, соответствует следующей ступени в освящении Богоматери. Храм был единственным в мире освященным местом на земле, где жил Бог (ср. молитвы Соломона при освящении храма — 3 Царства, 8-13 сл.; 2 Парал. 6, 5 сл.). Это было место рая в земле проклятия, [которое здесь снято было с мира и творения, ибо храм был свят]. И в это святое место, куда сходили ангелы, в общение с ними была взята Пресв. Дева, введенная Первосвященником, по пророческому наитию, во Святая Святых. С этого времени начинает уже упраздняться сила ветхозаветного Храма, как единственного места встречи человека с Богом. Мария становится Храмом храма и приемлет на Себя силу храмового освящения. Значение храма уже исчерпано, и ему остается быть лишь местом молитвенной встречи до того момента, когда раздерется церковная завеса и упразднена будет ветхозаветная храмовая святыня.

Благовещение есть уже свершение Богоматеринства. Схождение Св. Духа и вселение Его в Богоматерь, получившей силою этого вселения способность бессеменного зачатия, есть вообще высшее облагодатствование, какое только может быть мыслимо для творения. Вселение Св. Духа уже означает обожение человеческого естества в лице Богоматери. И, однако, в то же время оно не было еще спасением, но лишь приуготовлением к спасению. Жизнь в Духе Св. открылась для человека только чрез Христа и во Христе, который умолил Отца о ниспослании Св. Духа по Своем вознесении. Ранее этого Дух Св. открывается как превозмогающая сила, которая действует на человека в известном смысле извне, трансцендентно, но не изнутри, не имманентно; последнее стало возможно, лишь когда воплотился и стал имманентен человечеству Христос. Посему и то единственное и не повторяющееся с другим тварным существом вселение Св. Духа в Деву Марию не исключает для Нее Пятидесятницы, не закрывает возможности принятия благодати Св. Духа, уже как начала собственной жизни человека, как внутреннее его обожение. Дева Мария стала Храмом, в который вселился Дух Св. для во-

площения Христа, но как человек, для своего рожденного в первородном грехе естества, как и всякий человек, нуждалась в крещении и принятии Св. Духа, и Она приняла огненный язык Св. Духа вместе и наравне со всеми апостолами, со всею Церковью. Благодать Благовещения оказалась совместима с благодатию Пятидесятницы. Как человек, отягченный первородным грехом, Мария нуждалась в искуплении кровью Сына Своего и в усвоении этого искупления чрез дар Духа Святого, говоря языком таинств церковных, то было крещение (Духом Св. и огнем) и миропомазание (запечатление Духом), что само по себе достаточно опровергает католический догмат. Иначе для Нее не было бы основания присутствовать на Пятидесятнице (заслуживает внимания, что единственное упоминание о Марии в Деяниях Апостолов относится именно к этому рассказу, и на иконах сошествия Св. Духа Богоматерь всегда изображается в центре апостолов, приемлющею Свой особый огненный язык). Эта совместимость Благовещения и Пятидесятницы многозначительна, она свидетельствует, что даже самое полное принятие Духа Св. для Богоматеринства не устранило необходимости крещения и искупления, почему Матерь Божия и именует, не обинуяся, Сына Своего Своим Спасителем: «возрадовася Дух Мой о Бозе, Спасе Моем». Сошедший в Благовещении Дух Св. дал силу бессеменного зачатия, Он соделал Ее богоземлею, из которой произросло Тело Христа, нового Адама. Действие Св. Духа в Благовещении является поэтому непосредственно воздействием на тело Богоматери (аналогично тому, как Дух Божий ношашеся вверху воды в начале мироздания), хотя, разумеется, при участии Духа; напротив, Пятидесятница была новым рождением духовным, по слову Господа в беседе с Никодимом. Начиная с Благовещения Дева Мария становится Матерью Божиею, как и называет Ее в пророческом озарении матерь Предтечи, Елизавета, в лице которой приветствует Ее вся Ветхозаветная Церковь: «И откуда мне сие, да прииде Матерь Господа моего ко мне!» Стать Матерью Божией означает не временное лишь состояние, продолжающееся во время чревоношения и кончающееся рождеством Христовым, это есть свойство, пребывающее навеки, ибо всегда мы ублажаем Матерь Божию, как сущую Богородицу, не в кратковременном только прошлом, но и в настоящем, как это и выражается в иконных изображениях Богоматери с Младенцем на руках. Связь матери с ребенком есть вообще некоторая общая жизнь, хотя она и смутно сознается. Связь этой общей жизни выражается в единстве плоти, хотя и ставшей раздельной, но вместе и общей. Она отнюдь не прерывается и не заканчивается рождением, но

простирается и на всю жизнь. Эта внутренняя, незримая сила материнства, проявляющаяся в человеческом рождении, является, так сказать, естественной иконой или прообразом Богоматеринства. Наитием Св. Духа плоть Пресв. Девы приобрела сверхъестественную способность безмужнего зачатия, ставши, таким образом, началом человечества в Новом Адаме. Действие Св. Духа здесь превышает силы человеческого естества, оно превышает естественные силы и Самой Пресв. Девы и в известном смысле упреждает Ее собственный путь. Лично для Нее Пятидесятница, возрождающая дух, должна была бы предшествовать Благовещенью, непосредственно воздействующему на тело (этот постулат о крещении Богоматери ранее Благовещения именно и выполняется в католическом догмате). Однако в действительности этот логический порядок должен быть непременно опрокинут: для духовного возрождения всего человеческого рода, а во главе его и самой Богоматери, необходимо совершившееся боговоплощение, уже предполагающее Богоматеринство. Т. о. Дева Мария должна была силою Духа Св. стать Богоматерию ранее Своего собственного спасения от первородного греха, совершившегося лишь в Пятидесятнице. Посему Благовещение предшествует Пятидесятнице, которая в свою очередь его предполагает. Если Введение во Храм есть вохрамление Самой Пресв. Девы, то Благовещение есть осуществление этого вохрамления: Дева Мария становится «освященным Храмом, чрево Ее бысть пространнее небес». Но боговоплощение, являющееся и богоснисхождением, совершается во времени, предвечный Бог рождается Младенцем и постепенно лишь развивается в меру возраста совершенна, проходит Свое земное служение, приемлет крестную смерть, воскресение и вознесение, и каждой из этих граней соответствует своя ступень в осуществлении дела спасения. Так же и Богоматеринство в Богоматери развивается и совершается вместе с совершением нашего спасения, и Дева Мария, от Которой Духом Св. воплотился Сын Божий, становится Материю Божией, Царицей небесе и земли только за гранью времен, после Пятидесятницы и Успения. Поэтому можно сказать, что в Благовещении, как в семени растения, предзаложена «спасения нашего главизна и еже от века Таинств явление»: и Богоматеринство, и Богочеловечество.

Но благодать не насилует и всегда оставляет место человеческому подвигу и свободе. И Благовещение, хотя оно сообщило Богоматери такие силы духовные, какие несвойственны были никакому человеческому существу, оставляет для Нее возможность

подвига. И вместе с земным служением Спасителя проходит Свое служение и Пресв. Дева, все время оставаясь в смирении, тени и безвестности, но, несомненно, соучаствуя матерински в жертвенном служении и страданиях Своего Сына и возрастая в этих страданиях. Церковь бесчисленными молитвословиями, «крестобогородичными», — выражает эту мысль об участии Богоматери в страданиях Сына. И то немногое, что содержат Евангелия, когда приоткрывается завеса молчания о Марии, свидетельствует именно и об Ее испытаниях, борениях, искушениях, страданиях. Сюда относятся: и происшествие при Сретении Господнем — пророчество Симеона, и смятение после потери Отрока и обретение Его во храме среди старцев, и желание видеться с Ним во время Его служения, и поспешное обращение к Нему с мольбою о чуде в Кане Галилейской, и стояние у креста, в образе которого выразились голгофские муки Матери о крестной смерти Сына. (У католиков творится особая память «семи скорбей» Богородицы.) Нет и не может быть никаких указаний на то, чтобы Богоматерь поддалась силе греха и искушения, но почти все эти указания свидетельствуют об Ее страданиях и борениях. Это было жертвенное служение Богоматери, совершающееся Богоматеринство, в полноте которого и последовало свершение его. Но для того, чтобы было устранено последнее и единственное к нему препятствие, состоящее в первородном грехе, необходимо было принятие крещения в Пятидесятнице, освобождение от греха природного, рождение в Новом Адаме, облечение во Христа и для родившей Его. С Пятидесятницей дело Богоматеринства можно считать завершенным: лестница от земли к небу восстановлена, цель миротворения осуществлена, ибо явился совершенный, обоженный человек. Божия Матерь, лично безгрешная и очищенная от первородного греха, явилась выражением Приснодевства в твари, полным откровением Софии в человеке. Она не была освобождена от закона смерти, имеющего силу для всех потомков ветхого Адама: в смирении Своем Богоматерь не отверглась пройти общечеловеческий путь смерти, дабы освятить его. Но смерть уже не имела над Нею силы. Однако должно было еще протечь продолжительное время бытия на земле ранее Ее отхода. Это было время служения Богоматери воинствующей Церкви, для которой Она являлась утверждением и средоточием. Нигде не записано и не рассказано в книгах о том значении для судеб Церкви, какое имело пребывание Приснодевы на земле. Никакие «истории первохристианства» этого не приметили, а между тем пребывание

Матери Божией на земле и есть настоящая тайна первохристианства, его силы, его радости (в частности, в писаниях св. Иоанна Богослова, самого новозаветного из новозаветных писателей, нельзя не видеть, вслед за Оригеном, духоносности, связанной с особенной его близостью к Богоматери). Но это земное служение нужно было земной Церкви, хотя оно уже не нужно было и ничего не могло прибавить к полноте Богоматеринства. Пречистая явилась совершенным сосудом Духа Св., Его как бы личным воплощением: в Ней открывалась не только полнота Его даров, но в Ее пречистом лике светит личная Его ипостась. Для полноты уразумения сказанного нужно еще остановиться на значении Ее Успения. Совершившееся Богоматеринство предполагает и прославление Богоматери, которым и является Ее Успение. Однако первое впечатление от этого события — не прославление, но некоторое уничижение: почему Богоматери, святейшей всей твари, суждено было вкусить смерть, когда этого удела миновали даже в Ветхом Завете Илия и Енох? Почему Та, Которая явилась воодушевленным Храмом, Престолом небес, оказалась повинна оброку смерти? Можно здесь привести невольно напрашивающийся религиозно-практический мотив: Своею кончиною Пресвятая Дева, вслед за Сыном Своим, прошла врата смерти, которые обречено проходить все человечество. Она освятила этот путь и не пожелала отделиться здесь от всего человеческого рода, которого Она является Материю, по усыновлению его Ей у креста в лице Иоанна. И по учению Церкви, Богоматерь встречает отходящую душу на сем страшном пути, к Ней обращены последние предсмертные её моления (см. Канон молебный на исход души Пресв. Богородице). Всеобщая Матерь верна и близка человеческому роду и в час смертный. Вместе с этой беспредельной любовью Богоматери к людям надлежит здесь вспомянуть и беспредельное Ее смирение, которому Она пребыла верной до конца. «Вся слава Дщери Царевой внутрь (Пс. 44,14), сказано о Ней в пророческом псалме, — сокрыта смирением». Можно ли не поражаться тем, что Богоматерь в превеликом смирении Своем (подобно сроднику Своему, Предтече) не творила чудес на земле, по крайней мере, в рамках евангельского повествования, и только однажды просила Своего Сына (да и то непрямо) о совершении чуда в Кане Галилейской (Ин. 2,1). И если Сын Ее смирился до вольной смерти из любви к человеческому роду, то могла ли в этом от Него отделиться Его Пречистая Матерь? Этим дается хотя некоторый частичный ответ, почему Богоматерь не миновала смерти

каким-нибудь особенным, чрезвычайным путем. Но здесь существенно установить и различие между смертью Господа Иисуса Христа и Его Матери. Первая смерть была вольная, но не естественная. Поэтому, как противоестественная, она могла явиться только насильственной, причем этому насилию, по самоуничижению Господа, Им не было оказано никакого противодействия. Богочеловек, в силу Своего бессеменного зачатия от Духа Св. и Девы Марии, явился свободен от первородного греха, и посему Новый Адам не подлежал смерти, по крайней мере, не в меньшей степени, чем Адам ветхий до грехопадения. И если Новый Адам вольно принял смерть, воцарившуюся в мире после преступления ветхого Адама, с целью упразднить смерть, то бессилие над Ним этой противоестественной смерти обличилось славным Его Воскресением. Смерть могла «ять, но не удержать» Его, и сама она оказалась для Него лишь особым состоянием Его богочеловеческой жизни, имеющим задачею соединить Собою всех, возобладать над живыми и умершими («Во гробе плотски, во аде же с душею, яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, Неописанный»). И как Господь принял не смертное, отягченное грехом тело, но лишь подобие плоти греха, так и смерть Его не была истинной или обычной человеческой смертью, но лишь подобием смерти. Напротив, Успение Богоматери — это важно догматически усвоить — было истинной, настоящей, закономерной смертью, которой Она подлежала как человек, почему и кончина Ее была не насильственная, но естественная. Промысел Божий нарочито охранил Ее от ярости синагоги иудействующих, хотя она и с ненавистью относилась к Матери Господа, чтобы явить с особой ясностью всю естественность Ее кончины. Последняя, по древнему Преданию, сопровождается даже некоторым смущением: Богоматерь просит, чтобы дух Ее был принят Сыном Ее и Им отстранены были демонские образы, обступающие путь смерти. Отсюда следует, между прочим, наглядное, практическое опровержение католического догмата о непорочном зачатии Марии, в смысле полного Ее изъятия от первородного греха. Если бы это было так, то возвращение Деве Марии donum superadditum [чрезвычайного дара] в той же степени, как имел его Адам до грехопадения, т. е. освобожден от первородного греха, неизбежно должно было бы обозначать и освобождение от власти смерти. Последнее входило в состав donum superadditum, представлявшим в этом смысле некоторое насилие над человеческой природой, созданной по естеству смертною. И Успение Богоматери является наглядным доказательством неверности всего этого богословского построения. Правда, на это могут возразить католические богословы, что бессмертие было еще особым, специальным даром, связанным с вкушением плодов от древа жизни, каковое все же не было доступно и Пресв. Деве за отсутствием его в мире. Однако такая апологетика явилась бы богословски неискренней, п. ч. прямая и положительная связь смерти именно с грехом совершенно ясно установляется как в Ветхом так и Новом Завете: суд Божий в раю над прародителями и слово ап. Павла (Рим. 5). И вкушение от древа жизни, каковым, по изъяснению некоторых отцов, является Христос, разве не возмещалось имением во чреве Бога? Но Пресв. Дева вкусила смерть как подвластная первородному греху и в силу закона этого греха. Она не преодолела поэтому смерти Своею собственною силою, смерть побеждена была для Нее силою Христовой : усопшая Богоматерь была пробуждена от успения Своим Сыном, Она была Им воскрешена и явилась, таким образом, первенцем воскрешения всей твари. Но это воскрешение лишь подтверждает силу и подлинность смерти.

У католиков, еще начиная с Ватиканского Собора, имеется, насколько известно, проект догмата о воскрешении и вознесении Богоматери. Трудно понять, чем именно вызывается эта нужда догматизировать (кроме, может быть, потребности осуществлять ватиканскую непогрешимость), в отношении к Богоматери, смирение Которой делает Ее скорее предметом молчаливого, особенно интимного и целомудренного поклонения. Однако, если уже нужно почему-либо называть своим именем эту тайну, то надо безоговорочно признать, что в проектируемом этом догмате по существу его, помимо возможной его формулировки, в которую, надо думать, будет принесена обычная доля латинского богословия, для православного сознания нет решительно ничего нового. Фактически православие содержит учение о воскрешении, вознесении на небо и небесном прославлении Богоматери (то, что соответствует в католической иконографии мотиву le couronnement de la Vierge [увенчания Девы], впрочем, нечуждому и православию). Все это и представляет собой содержание праздника Успения, насколько существо его раскрывается в литургическом его истолковании, как оно установляется чрез иконографию и богослужение, в данном случае являющихся единственным церковным источником для богословствования об этом предмете. Известно, что сведения о праздновании Успения Богоматери восходят лишь к

IV веку, и ранее он не имеет следов в церковном Предании; то же относится и к самому преданию о событии Успения, сохраняющемуся, в явно приукрашенном легендою рассказе Мелитона Сардийского, с конца IV века «о кончине Богоматери». Впрочем, легендарность стиля этого рассказа нисколько не является возражением против его правдивости, так сказать, его религиозного реализма. Ибо исторический натурализм, к которому стремится «религиозно-историческое» исследование, совершенно неуместен там, где происходят события, совершающиеся одновременно во всех мирах и даже за пределами мира: здесь единственно соответственным является язык легенды, которая вполне подобна символике иконографии, также чуждающейся натурализма. Во всяком случае это отсутствие сведений о почитании Успения Богоматери соответствует и общему отсутствию прямых указаний об Ее почитании в первые века христианства, облеченном покровом священного молчания. Для неверия и рационализма это является достаточным основанием к отрицанию этого почитания. Но для благоговейного постижения и веры ясно, что здесь мы имеем дело с особым, таинственным изволением Провидения, предоставившего почитание Пресв. Девы свободному, не связанному «историей» вдохновению, вере и любви. Замечательная черта в этом деле та, что почитание Богоматери является с какой-то аксиоматической очевидностью, внедряется с неодолимой силой в христианском сердце в меру его воцерковления; вместе с его возрастанием, степенью его определяется какая-то мера церковности. О Спасителе повествуют нам Евангелия, Его образ стоит пред очами, изваянный четвероевангельским повествованием и свидетельством апостольским. Образ же Богоматери, нигде не запечатленный, кроме отдельных только черт, входит в сердце сам собой, воссоздаваясь в нем, словно из его собственной ткани, — в соответствии тому, что Богоматерь принадлежит человеческому роду и что в этом смысле в с я христианская Церковь есть Богоматерь. С нею связано посему и самое это почитание Богоматери, кое в отдельных душах рождается как более поздний плод, нежели любовь и почитание Христа Спасителя: любовь к Сыну научает и любви к Матери, не наоборот. Если вдуматься во весь этот ритм и гармонии, присущие откровению о Богоматери, становится естественным и перестает смущать это отсутствие ранних сведений о Ней и вообще густая тень, Ее сокрывающая.

Согласно церковному Преданию, находящему полное подтверждение в богослужении и иконографии, Приснодева, скончавшись, предала Дух Свой Сыну Своему, явившемуся принять Его во славе со всеми святыми ангелами. Это как бы предварение второго славного пришествия, которое, однако, не является Страшным Судом, ибо преставляющаяся на суд не приходит, но перешла от смерти в живот. Однако это есть смерть, как разлучение души от тела, тридневно пребывающего во гробе нетленным. Она отличается от трехдневного субботствования во гробе Спасителя, которое было активным состоянием за гробом, проповедью во аде, необходимой частью спасительного подвига. Здесь же это есть человеческий удел, которого нельзя было миновать для того, чтобы освободиться от тела смертного и облечься в тело воскресения. И по истечении этих трех дней Богоматерь была воскрешена с телом Своим и с ним же взята из мира, во удивление ангелов: «ангели успение Пречистыя видевше удивишася, како Дева восходит от земли на небо» (припев праздника[1]). Здесь установляется, прежде всего, вознесение на небо воскресшей Богоматери, не

[1] Из акафиста Успению Богородицы: «Радуйся, Ее же пресветлая душа в вышнем всесветлом Сионе вселяется, радуйся, Ее же и нетленное тело таможде с душею купно прославляется, — радуйся вхождению в престольный град Самого Вседержителя, радуйся, вознесшаяся в прекрасный рай Высшего Насадителя», (икос 8). «Спасти хотя мир, иже всех Господь от земного Тя ради избра в Матерь Себе... и Тебе с Собою возведе ко пребыванию в славе вечной и соцарствованию с Собою, конца не имущему» (кондак 10). С особенной выпуклостью мысль о воскрешении Богоматери и вознесении Ее в теле на небо выражена в последовании погребения Богоматери, совершаемом в Гефсиманском скиту.

Похвалы, или священное последование на святое преставление Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии.

Стихиры на Госп. воззв. (из Иерусалимского последования): «Он заботится о крупных вещах. Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения божественный день, в онь же почи от живота Матерь сущи живота, смотрением еже на смерть, плотию субботствовавшая и преставльшаяся и на небеса возошедшя силою иже из Нея воплотшегося Христа Бога, и с Ним во веки веков вечнующая и дарующая нам живот вечный, с любовию чтущим святое Ея Успение.

Егда от мира, жизнь суща, рождшая жизнь всяческих, Сына Божия во плоти, вземлема была еже восходящи во входы божественные, небесные чистая, тогда чудно сбыстся еже возгласи Дух Святый: кто Сия ныне восходящая от пустыни, вся же со страхом вопияху: слава восхождению Твоему, Любоблагая».

На «Бог Господь»: «Егда снизшла еси к смерти, живота Мати бессмертная, тогда ад удивися и ужасеся страшно: егда же узрелася еси представльшеся на небеси, Мариам, от гроба вся силы небесныя воззваху: живоносная Мати живота нашего, слава тебе».

Похвалы из статьи первой:

«Честное Твое тело, Дево, тления и во гробе не увиде: но с телом перешла еси от земли к небеси.

собственной силой Божества, как вознесение Спасителя, но силою Божией. Это удаление из мира не означает полного из него изъятия с прекращением всякой с ним связи, напротив, как поется в тропаре праздника, «во успении мира не оставила еси, Богородице», но, однако, при этом Она и оставила мир, ибо вознесена

Ныне прият небо преславно Царицу вселенная и веселится, царствующую зря с Богом. Бог Славы, Сын Твой, Чистая, со славою яко Матерь прият Тя и посади одесную Себе.

О, радости неизреченныя! О, чести безумныя! Мариам со Иисусом Сыном Своим царствует на небеси и на земли.

Тебе, стяжавшую Духа Божия, в Тебе Богоневесто вселяшагося, бездыханну видя и наш дух оскудевает.

Аще и приемлеши погребение, Дево, яко смертная, но, яко Мати Божия, восстаеши Духом Божиим вседетельным.

Богоприемное тело, аще и во гроб вселяется, но во гробе пребыти не навыче, восстает же силою божественной.

С небес паде бедно бесплотный древле: превыше небес чудно бывает ныне плотоносная Дева Мариам».

Статия третья:

«Близ Отца Моего прииди, ближняя Моя, от земли восставши.

Прииди, красная Моя, да наслаждаешися красоты Сына Твоего и Создателя.

Прииди, Мати Моя, в радость божественную и царство.

Прииди, Марие, идеже спокланяем есть Отец, Сын и Дух.

Что ныне Ти принесу на небеси, Боже Мой, аще не душу и тело Благословенныя.

..... видите вы пояс и уразумейте, Дева воскресе от гроба.

..... рыданий время преста, не плачите, воскрешение же Девы рцыте.

..... что с мертвыми живую помышляете, воскресе бо, яко Бога Родительница.

Жизнедавца рождши, к жизни нестареемой перешла еси: радость же Дево в печали место подала еси ученикам, из гроба восставшая Дево, якоже и Господь».

В акафисте Успения Пресв. Богородицы читаем: кондак 3: «(Фома) иже преставльшуюся приник видети, уразуме вознесенную на небеси с телом, и веровав о сем возопи: Аллилуиа». Икос 7: «Радуйся, Фому по погребении Твоем силою Божиею предпоставившая изряднее; радуйся, чрез него уверившая Твое на небо с плотию преселение...»

Икосъ 8: Радуйся, Ея же пресвятая душа в вышнем всесветлом Сионе вселяется; радуйся, вшедшая в престольный град Самого Вседержителя, радуйся, вознесшаяся в прекрасный рай Самого Насадителя. Радуйся, принесенная во град, основанный от каменей всесветящих, радуйся, введенная во ограду обстоимую вони сил превышних. Радуйся, превыше небес в благовоние Божие взятая, радуйся, паче всех невещественных умов почтенная...» Кондак 10: «... (Господь) взыде, отнюдуже сниде, к небеси от земли, и Тебе с Собою возведе ко пребыванию во славе вечной и соцарствованию с Собою, конца не имущему...» Икос 10: «... небесе и земли Творец от Тебе плотию прошед, Пречистая, духом и телом в небесныя Тя пресели, ко ближайшему предстательству о всех...»

от мира на небо. В Ней и с Нею сам мир уже вкусил или предвкусил того воскресения, с приятием Которой он перестает быть «миром», в смысле отпадения от Бога и вражды к Богу, но снова становится миром-космосом, «добро зело», «новым небом и новой землею, в них же правда живет». Богоматерь в своем воскресшем и прославленном теле есть уже совершившаяся слава мира и его воскресение. С воскрешением и вознесением Богоматери мир завершен в своем творении, цель мира достигнута, «оправдися премудрость в чадах своих», ибо Богоматерь есть уже этот прославленный мир, который обожен и открыт приятию Божества. Мария есть сердце мира и духовное средоточие всего человечества, всей твари. Она есть уже совершенно и до конца обоженная тварь, богорождающая, богоносящая, богоприемлющая. Она, человек и творение, сидит на небесех с Сыном Своим, седящим одесную Отца. Она есть Небесе и Земли Царица, или, короче, Царица Небесная. Прославление Богоматери, возведение Ее из тварности как бы уже в сверхтварное состояние совершенного обожения, в достоинство Царицы Небесной, соответствует какому-то особому, для тварного греховного глаза почти совершенно незримому моменту или событию, также принадлежащему к Ее Успению, хотя уже лежащему за пределами земной жизни и самого этого мира. Это именно то, что символически в иконописи изображается как возложение короны, увенчание царским венцом Богоматери, мотив одинаково присущий как православию, так и католичеству. Словесно он выражен в именовании Богоматери Царицею Небесной, что есть, конечно, не только словесное украшение, но выражает собою некоторую действительность, духовную сущность. В дни земного Своего смирения и уничижения Пречистая не именовалась, несомненно, этой Царицей, хотя предвечно к сему предызбрана и после Благовещения стала таковою в предначатии[1]. Она стала Ею после Своего Успения, которое явилось и в этом смысле некоторою гранью. Какова же эта грань и в чем она состоит? Здесь напрашивается прежде всего аналогия с Сыном Ее, Который лишь после Своего воскресения свидетельствует о Себе апостолам: «дадеся Ми всякая власть на небеси и на земли», как будто ранее и Он, по крайней мере, в Человечестве Своем, не имел еще той полноты власти, какая дана Ему по прославлении Его те-

[1] И сама Богоматерь, при смирении Своем, однако рекла о Себе: «...яко сотвори Мне величие Сильный» (Лк. 2,49). Как Мать Царя царствующих, Она и Сама уже становится причастна царственности.

ла. Господь в совершенном Человечестве Своем приемлет славу и для этого человечества, стяжанную Им совершенным послушанием воле Отчей. Ин. 17,4-5. «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить; и ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира». Господь предвечно имеет Славу сию в Божестве Своем и приемлет ее от Отца в Человечестве Своем, так что в Его лице, совершенного Богочеловека, в котором нераздельно и неслиянно соединилось божеское и человеческое естество, Творец и творение, слава и власть и велелепие почили и на тварном человеческом естестве Его. Господь имеет Славу, которую Он получает от Отца, это есть Его собственная, Ему принадлежащая от века Слава, воссиявающая и в пречистой плоти Его, Слава Преображения. Он есть поэтому Бог в обоих естествах Своих (в силу так называемого у И. Дамаскина περιχώρησις [«кругообхождения»] — communicatio idiomatum [сообщения свойств]). Напротив, Богоматерь в прославлении Своем получает чрез Сына от Отца славу и власть, которые не являются Ей присущи по человеческому естеству. Это есть в точном смысле обожение, осенение божественной благодатной жизнью того существа, которому это не присуще и трансцендентно. Отсюда остается и вся разница между Сыном и Материю, между Его и Ее силою и славою. Первая беспредельна и неограниченна, абсолютна, как власть Божия в творении. Вторая производна, как благодатная данность, и в силу этой производности своей не безгранична, не абсолютна. Другими словами, Господь есть Бог по естеству, Богоматерь же н е есть Бог по естеству, сколь бы ни было полно и совершенно Ее обожение, но лишь по благодати. В Ее лице исполняется лишь предначертанное для всех человеков: «Аз рех: вы бози есте» (Пс. 81,6. Ср. 10. 10,34-5). Отсюда известная антиномичность в определении меры Богоматерней власти, как оно делается в молитвенных к Богоматери обращениях. С одной стороны Она возвеличивается как «Небесная Всегосподственная Царица», «вся стихии, небо и земля, воздух и море повинуются Тебе, и вси противнии дуси страхом обдержими трепещут, боящеся имени Твоего святаго», «вся бо можеши елика хощеши»[1], к Ней христиане взывают тем же обращением, как и к Спасителю: «Пресвятая Богородице, спаси нас» (а ко всем святым обращаемся: «моли Бога о нас»). Но вместе с тем совершенно явственно указуется, что эта власть Богоматери — производная, обусловленная Ее «святыми и всесильными мольбами», которыми Она «непрестанно» «о всех молит Христа, Бога нашего, и всем творит спастися». И в этом качестве Богоматерь является лишь первой в ряду святых молитвенников, как это запечатлено, напр., во всех отпустах: «Христос, истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Твоея Матере» и т. д. Подобное же место Богоматери отводится в чине проскомидии. Она есть ходатаица за человеческий род и посредница между Богом и человеками, как прославленный и обоженный человек. Если Господь есть ходатай и Первосвященник, в качестве жертвоприносящего Себя Самого, то Она есть ходатаица перед Ним и носит в таковом качестве, согласно видению св. Андрея юродивого, архиерейский омофор как молитвенница пред Сыном, как человечество Его Богочеловечества. Он соединяет в Себе два естества, а Она в Себе подъемлет, возвышает к Богу человечество и всю тварь. Как творение, Она не участвует в божественной жизни Пресв. Троицы по естеству, как участвует Сын Ее, Она лишь приобщается к ней по благодати обожения. Но эта благодать дана Ей уже в предельной и окончательной степени, так что силою ее Она есть Царица Небесная. Между Нею и всеми святыми, как бы ни были они высоки, ангелы или человеки, остается непреходимая грань, ибо ни к кому из них не взывает Церковь: с п а с и нас, а только: м о л и Б о г а о нас. В отношении ко всему человеческому роду Она находится уже по ту сторону воскресения и Страшного Суда, ни то, ни другое для Нее не имеют силы. Она лишь присутствует на Страшном Суде одесную Сына Своего, опять-таки как неизменная ходатаица, Каковою видел Ее «на воздусех молящуюся за ны» св. Андрей во Влахерне. Она есть уже прославленная тварь, ранее всеобщего ее воскресения и прославления, Она есть уже совершившееся Царство Славы, в то время, когда мир еще пребывает в «царстве благодати». Поэтому надо признать существенную принципиальную разницу между нынешним загробным состоянием прославленных святых, зрящих лице Божие, и славою Богоматери, ибо и святые не находятся еще в Царстве Славы. Они проходят некое благодатное возрастание от силы в силу, или продолжающееся еще освящение. Они в этом смысле, хотя и освободились от злой власти греховного мира, но остаются еще в сем мире, а не над миром, не выше мира, не в небесах, как Богоматерь. Им еще предстоит воскресение и соединение с телом, которое хотя и пребывает святыми «мощами» и не окончательно теряет связь свою с их душою, но остается до времени всеобщего воскресения с нею разлученным. Разумеется, мир святых

[1] Молитва ко Пресв. Богородице (Иерейский молитвослов, 259).

проходим сверху, он доступен для Богоматери, Которая является поэтому Своим избранникам в сопровождении апостолов и святых. Но все же расстояние между небом и землею остается в силе. Богоматерь пребывает в небесах, как Царица Небесная; святые, хотя и предстоят престолу Всевышнего, но не входят в умное небо, которое превыше всякого творения. Они вкушают вечную жизнь от лицезрения Господня, однако сохраняют связь и с жизнью мира, которую превзошла Царица Небесная. Посему Она уже не возрастает от славы в славу, не восходит от силы в силу, ибо некуда и не к чему более возрастать и восходить. Она причастна, хотя и по благодати, жизни Самого Божества, во Пресвятой Троице сущего Бога. «Видите, людие, и чудитеся: гора бо святая и явственная Богу в небесныя обители превышния вземлется, небо земное в небесное и нетленное селение вселяемое»[1]. Эта разница выражается внешне и тем, что святые всегда имеют свои св. мощи, все равно открытые или подспудные, миру неведомые. Они имеют в мире свое освященное, охваченное их духом тело, которое ныне является местом их благодатного присутствия в мире и связи с ним, а вместе семенем грядущего тела воскресения. Св. мощи есть начаток тела воскресения в этом мире, однако только начаток, притом присущий именно этому миру. Успение Богоматери есть свидетельство того, что в применении к Ней не может быть и мысли об Ее мощах. Даже самая мысль эта является хульной и кощунственной, подобно тому, как явилась бы таковою же мысль о мощах Спасителя. Пречистое тело Господа пребыло в состоянии, подобном св. мощам[2], три дня во гробе, до воскресения. После него Господь пребывал прославленным телом Своим в этом мире, прообразуя им грядущие тела воскресшего человечества. После же Вознесения Он вознес Свою Пречистую плоть из этого мира, подавая ее лишь в Таинствах тела и крови. Но и воскрешенное тело Богоматери было также взято из этого мира на небо, его нет в этом мире, который не может вместить его святыни. Царица Небесная с телом Своим пребывает в небесах, вместе с Сыном Своим, сидящим одесную Отца.

Премирность Богоматери выражается не только в том, что Она совершенно изъята из мира земного и человеческого, но и является «честнейшею Херувим и славнейшею без сравнения (т. е. существенно, принципиально) Серафим». Это превознесение Богоматери над всем миром ангельским, притом не в степени только, но по существу, не количественное, но качественное, трудно поддается постижению, ввиду того, что нам недоступна жизнь ангельского мира. Ангелы не имеют тела, следов., не может быть и вопроса о различии, связанном с отношением к телу. Ангелы, устоявшие в верности, низвергнувшие с неба сатану (Откр. 12,7-9), окончательно утвердились на пути добра, и для них не существует различия между царством природы и благодати, благодати и славы, которое существует для человеков. Они не знают ни смерти, ни воскресения, для них нет Страшного Суда и второго славного пришествия, ибо их удел уже окончательно решен (Страшный Суд существует лишь для не устоявших в своем звании духов зла, диавола и ангелов его). В отношении к ним нельзя сказать, что они находятся по ту сторону мирового преображения и всеобщего воскресения, ибо они и без того находятся вообще по ту сторону мира. Тем не менее служение ангелов как-то связано с судьбами мира, и его свершение и преображение имеет в каком-то смысле значение и для ангельского мира. И Страшный Суд над человеком, главой этого мира, будет каким-то судом и над ангелами, о котором сказаны таинственные слова у апостола Павла: «разве не знаете, что мы будем судить ангелов»? (1 Кор. 6,3). Мы ничего не знаем о суде ангелов, а суд над демонами уже совершен в небе и окончательно исполнится вместе со Страшным Судом всего мира, когда совершенно упразднится власть «князя мира сего». Высота ангелов, близость их к Богу, как «светов вторых, предстоящих первому свету», конечно, превышает таковую человеков, но она не изменяет онтологического различия их природы и не устраняет превосходства над ними человека. Лишь человеку принадлежит п о л н о т а творения сравнительно даже с ангелами. Он есть центр мира и царь мира, он есть микрокосм. Этого нельзя сказать про ангелов, являющихся лишь служителями Божиими в этом мире. Здесь они занимают промежуточное место между миром и Богом, имея в себе силу ипостасного бытия, но не имея силы космического бытия, которому они служат. В этом смысле, согласно разъяснениям св. Григория Паламы, иметь тело составляет онтологическое преимущество человека, связующее его со всем миром, хотя именно это в теперешнем состоянии его ограничивает. Бесплотность же ангелов есть не столько преимущество, сколько свойство, присущее ангельскому миру. Нельзя представлять себе, вслед за Оригеном, неоплатониками и современными теософами-перевоплощенцами, будто наш природный, «материальный», т. е. отелесненный мир явился как результат некоторого падения первоначально бесплотных равноангельских духов, вре-

[1] Служба Успению Богоматери, канон, п. 4, троп. 1.

[2] Ср. мой очерк «О почитании св. мощей в православии» (рукописный).

менно заточенных для исправления в земные тела. Напротив, мир с человеком создан Богом в конце, т. е. в полноту творения. Он уже предполагает ангельский мир в качестве «слуг» творения[1]. То, что позднее во времени, первенствует в отношении полноты: человек, сотворенный после ангельского мира, по предназначению стоит выше его. И что это так, с полной очевидностью свидетельствуется боговоплощением, которое было именно вочеловечением Логоса. Он не принял природы ангельской, хотя, казалось бы, даже естественнее было бы принять природу бесплотных. И Дева Мария, в лице Которой человеческая природа вознеслась до богоприятия, Богоматеринства, тем самым является — в прославлении Своем — славнейшею без сравнения Серафим, т. е. по существу, иерархически, превыше их. «Слово, собезначальное Отцу и Духу, архангельским гласом, Богородице, во утробе заченши, Херувимов и Серафимов и престолов явилася еси превыши» (служба архангелам и ангелам, стих. на Госп. воззв.).

Итак, в Успении Богоматери мы славим прославление человеческого естества. Последнее, быв воскрешено, обожено и вознесено одесную Отца, как плоть Сына, ныне прославляется и в себе самом, как таковое, в лице Пречистой Матери Его. Лествица, юже виде Иаков, осуществляется во всей полноте, ибо небо и земля воссоединились и стали едино.

Богоматерь есть Слава мира, мир, прославленный в Боге и у Бога и в себе имеющий и рождающий Бога. Нужно понять это во всей онтологической значимости, отдать себе полный богословский отчет в догматическом смысле почитания честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим. В славе Богоматери открылась слава творения. Богоматерь есть личное явление Премудрости Божией, Софии[2], каковое в другом смысле есть Христос,

[1] «Егда сотворены быша звезды, восхвалиша их гласом велиим вси ангели Мои» (Иов. 38,3).

[2] Об этом косвенно свидетельствует третья из трех ветхозаветных паремий, всегда чтомых в богородичные праздники (первая берется из Бытия 28, 10-17 — о видении Иаковом лествицы; вторая из пророчества Иезекииля о вратах затворенных 43,47 – 49, 2-14; третья из Притчей Солом. 9,1-21). Текст гл. 9, 2: «Премудрость созда себе дом, и утверди столпов седьм» — применяется, таким образом, Церковию к Богоматери, Которая и есть таковой дом или вместилище Премудрости, иначе говоря, Сама есть воплощение Премудрости, она же — Церковь, утвержденная на седьми столпах. Делалась попытка истолковать этот текст в отношении к Христу-Премудрости, но, не говоря о том, что это противоречит прямому его применению Церковью к Богоматери, это ведет и к несообразностям в толковании текста. А именно: если принять, что Премудрость — Логос,

Божия сила и Божия премудрость. Таким образом, есть два личных образа Софии: тварный и Богочеловеческий, и два человеческих образа в небесах: Богочеловека и Богоматери. Это надо понимать в связи с учением о Пресв. Троице, о Боге и мире. Образ Божий в человеке раскрывается и осуществляется в небесах как образ двух: Христа и Матери Его. Сын Божий содержит в Себе всю полноту Божества, свойственную и всей Пресв. Троице, единосущной и нераздельной. И как Новый Адам, воплотившийся и вочеловечившийся, Сын Божий есть и предвечный Человек, вообразивший себя в Адаме. На основании этого онтологического средства образа и первообраза только и возможно боговоплощение, вочеловечение именно Второй Ипостаси. Образ человеческий как образ Божий и образ Божий как образ человеческий, прославленный в первом и Втором Адаме. И, однако, в небесах имеется еще один человеческий образ, также, очевидно, относящийся к полноте человеческого первообраза, именно Богоматерь, «вторая Ева». Первая Ева создана была из ребра первого Адама. Ее происхождение оказалось возможно лишь в связи с ним, как необходимое его раскрытие и дополнение, образ Божий в человеке полностью осуществился лишь в двух (Быт. 1,27: И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их). Первый Адам и первая Ева оба целиком суть творение Божие, хотя между ними установляется иерархия генезиса: «Адам — Божий», Ева же от Адама. Второй Адам есть Сам Господь, принявший на Себя плоть, т. е. Свое собственное творение, вторая же Ева есть творение — человек, принадлежащий к тварному миру. В этом смысле Она происходит от Второго Адама, т. е. от Бога, хотя и дает Ему человеческую плоть. Далее, Христос есть человеческий образ Второй Ипостаси, Логоса. Человеческого образа Первой Ипостаси не существует, ибо Бог-Отец открывается в рождаемом Им Сыне, лишь в Нем и через посредство Его является миру и показуется человекам. Но в ипостасном Своем бытии Отец — трансцендентен (почему и был и мо-

Христос, то получается, что Логос, Вторая Ипостась, Сам Себе создал тело или уготовал Матерь. Но это составляет прямое противоречие Благовещению, согласно которому Богоматеринство связано с наитием Св. Духа: «Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя». Поэтому естественнее в данном тексте действие Премудрости приурочивать к проявлению в мире Третьей Ипостаси, Св. Духа, и это соответствует также и продолжению текста, явным образом имеющего в виду Церковь и благодатные дары Св. Духа: «и утверди столпов седмь, закла своя жертвенная и раствори в чаше своей вино, и уготови свою трапезу» (9, 12).

жет быть спор, правильно ли изображать Отца в человеческом образе на иконах Пресв. Троицы, хотя бы в образе Ветхого старца. Само собою разумеется, что собственная икона Бога-Отца, вне Пресв. Троицы, т. е. вне отношения к воплотившемуся Сыну, является совершенно невозможной). Но Отец являет Себя не только в рождаемом Сыне, но и в исходящем от Него Духе Святом, действующем в мире с самого его начала. Он носился над бездной, в Ветхом Завете «глаголал пророки», помазывал царей и вообще святил мужей Церкви Ветхозаветной. Далее Он сошел на св. апостолов и всякую тварь в Новом Завете. Принадлежит ли образ человеческий и Духу Св., имеет ли Он для Себя личное воплощение? Дух Святый открывается творению лишь действием, Своими дарами. Изображение Его явно символическое, которое не открывает Ипостаси Его: «в виде голубине» или «в видении огненных язык», или же в образе одного из трех ангелов в явлении Аврааму, притом неизвестно именно какого. Личного воплощения, вочеловечения Третьей Ипостаси не существует. Однако, если нет личного воплощения Третьей Ипостаси, Ее вочеловечения в том смысле, в каком вочеловечился Сын Божий, то все же может быть такая человеческая, тварная ипостась, такое Существо, Которое является сосудом исполнения Духа Св. Оно Свою человеческую ипостасную жизнь совершенно отдает, делает прозрачной для Духа Св., свидетельствуя о Себе: се раба Господня. Такое Существо, Пресв. Дева, н е является личным воплощением Святого Духа, но становится личным, одушевленным Его приятелищем, абсолютно духоносною тварью, Духоносным Человеком. Ибо, если нет ипостасного духовоплощения, то может быть ипостасная духоносность, при которой тварная ипостась в своей тварности совершенно отдает себя и как бы растворяется в Духе Святом. И в этом совершенном Им проникновении Она остановится иноприродной Самой Себе, т. е. обоженной, до конца облагодатствованной тварью, «одушевленным Божиим кивотом», живым «освященным Храмом». Такая духоносная личность коренным образом отличается от Богочеловека, ибо Она есть творение, но Она столь же отличается и от твари в ее тварности, ибо вознесена и приобщена к божественной жизни. И в этой духоносности также осуществляется образ Божий в человеке[1]. Посему надлежит думать, что человеческое существо Богоматери в небе вместе с Богочеловеком Иисусом вкупе являют полный образ человека. Икона Богоматери с Младенцем, Логос и приемлющая Его тварь, исполненная Святым Духом, в единстве и нераздельности своей, есть полный образ человека. Богочеловек и Духоносица, Сын и Мать, являющие откровение Отца через Вторую и Третью Ипостась, являют и полноту образа Божьего в человеке или, наоборот, человеческого образа в Боге.

В образе Божием в человеке, как сказано в Быт. (1,27), соединяются начало мужское и женское, Адам и Ева. Мужское и женское само по себе, вне грехопадения, вовсе не есть уже пол, хотя впоследствии и дают основания двум половым модусам человеческого естества. Первоначально они суть духовные начала, некоторые духовные квалификации. Насколько мужское начало определяется приматом разума и воли над чувством, как силою непосредственного переживания, настолько же в женском начале проявляется примат чувства, переживания над разумом и волей. Мужское — истина в красоте, женское — красота в истине: истина и красота нераздельны и единосущны, но вместе и различествуют как два образа единого начала, откровение единого Отца, рождающего Сына и изводящего Духа Св. Эти оба образа принадлежат к полноте образа Божьего в человеке. Во Святой Троице Отец рождает Сына и изводит Духа Святого, открывает Себя в едином и вечном акте ипостасного триединства. В человеке единоипостасном этот двойственный образ раскрывается как двуединство, как две возможности, два образа человеческого существа, из которых каждый в отдельности полностью его не выражает. Человек не есть

[1] Если воспользоваться сравнением из истории догматов для пояснения мысли о Богоматери, как Духоносице, то можно здесь применить понятие адопции, некоторого внутреннего усвоения, слияния ипостаси тварной и Божественной. Адопцианизм в применении к христологии был осужден Зап. Церковью в IX веке в Испании, потому что он содержал в себе учение не об единой Божественной Ипостаси Христа, но о двух ипостасях, божеской и человеческой, которые затем сливаются во единую божественную Ипостась на основах адопции. Очевидно, что здесь повреждается церковное учение о Христе, провозглашенное на 4-м и последующих Вселенских Соборах. Однако в применении к личности Богоматери и в Ее отношении к Святому Духу идея адопции, полного и совершенного Ее освящения, может иметь свое законное применение, чуждое христологической ереси. Облагодатствование или обожение человека действием Св. Духа может быть мыслимо вообще по типу адопции, более или менее полного проникновения человеческого естества божеским, их жизненное соединение. Оно имеет разные степени, но «честнейшая Херувим» имеет это единение с Духом Святым в степени, превышающей всякую меру, почему Она и есть Духоносица в собственном смысле.

только мужское или только женское начало, но он содержит в себе и то и другое, и притом не как пол, т. е. половинчатость, неполноту, но именно как полноту своего бытия.

Посему Господь Иисус Христос, совершенный Бог и совершенный Человек, воистину вочеловечившийся и воспринявший все человеческое естество, во образе Своего Человечества соединяется нераздельно с Пречистой Матерью Своей, есть Сын не только по Божеству Своему, как Единородный от Отца, но и по человечеству, как Сын Матери, рожденный Ею от Духа Святого. Таким образом, в человеческом естестве мужское Его начало соединяется нераздельно с женским началом Богоматери, и полнота Божеского образа в человеке или, наоборот, человеческого образа в Боге выражается через двух, через «Нового Адама» и чрез «новую Еву». Как Бог Христос воспринял всю полноту человеческой природы для того, чтобы спасти ее и воскресить. В этом смысле говорится у апостола Павла: «несть мужеский пол, ни женский: вси бо едино есте о Христе Иисусе» (Гал. 3, 28). Но полноту образа человеческой природы Он выражает лишь вкупе с Богоматерью, Которая посему и обрела Свое место в небесах рядом с прославленным человеческим естеством Своего Сына, так что прославлено и обожено (хотя и по-разному) не только мужское, но и женское естество. Здесь не может быть ни случайности, ни произвола, но одна лишь строгая и неуклонная онтология. Нужно благоговейно приникнуть к таинственному смыслу Успения Богоматери и небесного Ее прославления именно как Богоматери, Матери Богочеловека и постольку с Ним нераздельной. Нужно понять это единство не как акциденцию, или временное состояние, но как раскрытие и осуществление полноты человеческого образа в Богочеловеке и Матери Его, которое дается в любой Богоматерней иконе.

Мужское начало в человеке находится в соотношении с Логосом, Который рождается как «Младенец мужеска пола» (Лк. 2,23)», «Сын первенец» (Мф. 1,25, Лк. 2,5). Женское — с Духом Святым, Который нисходит на Богоматерь. Материнство, свойственное женскому началу Евы, «как матери всех живущих» (Быт. 3, 20), соединяется здесь с наитием Духа Св. Если говорится в Символе веры, что Сын Божий воплотился от Духа Св. и Марии Девы, то это отнюдь не означает отцовства Духа Св. относительно Богочеловека. Дух Святый никогда не называется в церковной письменности отцом Иисуса, — эта мысль явилась бы еретическим

нечестивством[1], ибо Сын имеет только одного небесного Отца (как и первый «Адам — Божий»: Лк. 3,38). Дух же Святый Своим осенением в Деве Марии созидает Ее материнство, имение во чреве Младенца[2]. Отец рождает предвечно Сына, и Сын рождается от Отца, — тайна отцовства — сыновства. Но Отец же, исходя к рожденному Сыну, изводит Духа Святого, Который есть ипостасная Любовь к Сыну Отца и Сына к Отцу. Дух Святый не рождается и не рождает, но обретает уже рожденного Сына, и Он Его по-новому, ипостасно соединяет с Отцом, есть живая ипостасная связь Отца и Сына. Тем самым как Третья Ипостась, как ипостасная Любовь Двух между Собою, Он смыкает триипостасное существо. Это особое место Духа Св., как Третьей Ипостаси, уже имеющей пред собой Отца и Сына, определяется соотношением всех Трех Ипостасей. В церковной письменности (в спорах о filioque [«и от Сына»]), по преимуществу с католической стороны, высказывалось иногда мнение, что если Дух Св. исходит только от Отца, а не filioque [«и от Сына»], то Он является братом Сына (иные идут еще дальше, говоря: сестрой), и таким образом выходит, что Сын имеет брата или сестру. Однако подобные соображения нужно совершенно отстранить, ибо сыновство устанав-

[1] Западная Церковь имеет относительно этого определение XI Толедского Собора (675): nec tamen Spiritus sanctus Pater esse credendus est Filii, pro eo quod Maria eodem Sancto Spiritu obumbrante concepit: ne duos patres Filii videamur asserere, quod utique nefas est dici [«Однако из-за того, что Мария зачала, осененная именно Святым Духом, не следует веровать, будто Святой Дух есть Отец Сына, дабы не показалось, что мы утверждаем, будто Отцов было двое, чего и вымолвить нельзя»] (Denzinger, Enchiridion [Денцингер, «Собрание вероопределений»], 281). Это мнение поддерживается и в католической догматике (напр., Pesch. Praelectiones dogmaticae [«Догматические лекции»], Friburgi 1900, t. IV 612, p. 303 : Sp-s S. nullo modo dici debet pater Christi [«Ни в коем случае не следует говорить, что Святой Дух есть Отец Христа»]). Однако есть и исключения — Dubosc de Pesquidoux. L'immaculée conception, histoire d'un dogme [«Непорочное зачатие: история одного догмата»], Tours. 1898. t. I, 941: Marie tient egalement au Saint Esprit en tant qu'epouse virginale (!!!): *obumbrabit tibi* — dit l'Evangile [«Равным образом Марии как девственной супруге (!!!) дóрог Святой Дух: *осенит Тебя*, гласит Евангелие»] ... даже говорится о noces divines que l'ange prononçait [«Божественном браке, провозглашенном ангелом»]. Однако подобное безвкусие является делом лишь отдельных писателей.

[2] Слова Архангела Марии: «Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышнего осенит Тя» (Лк. 2:35), — толкуются обычно — у св. Иоанна Дамаскина: Точное изложение правосл. веры, кн. III, гл. 2 (а сверх того и у св. Афанасия В., св. Григория Нисского, св. Киприана, св. Илария) — в том смысле, что «сила Вышняго» есть Логос, вселяющийся в Богоматерь наитием Св. Духа, почему Благовещение есть и Богозачатие.

ливается только рождением Единородного Сына. Хотя человеку и недоступно уразумение тайны рождения и исхождения, но, как говорил еще св. Григорий Богослов, нам остается доступно хотя бы то, что это не одно и то же. Единственное положительное указание, которое дано нам о природе этих отношений, основано не на человеческих домыслах. Оно дается в Деве Марии, которая становится Матерью силою приятия Св. Духа. Что есть материнство в его своеобразии в отличие от отцовства? Мы знаем ныне материнство только чрез призму пола, т. е. вовсе не знаем его по существу. Для нас рождение всецело есть функция пола, предполагающая соединение мужского и женского, а чрез то некоторое упразднение отцовства и материнства в их своеобразии. Отцовство, как рождение, падшему человеку даже вообще неведомо. Он знает лишь половой акт, некоторый экстаз плоти, в котором содержится только возможность зачатия, и притом не как цель, но лишь как последствие, непреднамеренный и в большинстве случаев даже нежеланный или нежданный результат. Духовное отцовство, как откровение себя в другом, и сыновство, как откровение в себе другого, — духовное рождение в собственном смысле, для падшего человека является неведомым. И, как ни парадоксально, духовная природа рождения яснее проступает не в физическом отцовстве, совершающемся, так сказать, через голову человека, но в духовном отцовстве: ап. Павел, напр., в муках рождает духовных чад (Гал. 4,19) и сохраняет связь с рожденными. Посему связи духовные, отношения духовного родства нередко бывают конкретнее, прочнее, осязательнее, а главное, человечнее, нежели плотские связи, в которых примешивается немало себялюбия крови. Напротив, материнство, как имение во чреве, беременность, дано гораздо непосредственнее в опыте падшего человечества, именно в женском опыте, хотя оно и затемнено в нем болезнями, по определению Божию над Евой: «умножая, умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей» (Быт. 3,16). Материнство есть имение во чреве ранее рождения, чем и далее создается непосредственная связь между матерью и родившимся от нее. Этой непосредственной связи в отцовстве не существует, ибо она отнюдь не установляется одним зачатием: отец может и не знать своего ребенка, чего не может быть для матери. Связь с отцом имеет мистическую основу в глухом голосе крови, как некоторый социологический факт, который может и вовсе отсутствовать и в тысячах случаев, как среди культурных, так и некультурных народов, и фактически отсутствует. Напротив, для материнства связь эта не устранима и может быть только ослаблена или парализована влиянием факторов социологических и психологических. Материнство есть ощутимость рождающегося или уже рожденного и радость об этой рожденности. Мать, как таковая, не зачинает, она содержит в себе уже рожденное, но она имеет его в себе как свое, — свое и вместе не свое, себя и другое. Вообще, отцовство есть непосредственное обретение себя в другом, откровение себя чрез другого, Отца в Сыне («никто не знает Сына, токмо Отец, ни Отца никто не знает, токмо Сын». Мф. 2,27)». В материнстве же эта непосредственность опосредствована, — уже данное, уже зарожденное для матери делается своим, чревоносится. Отец в отцовстве Своем рождает Сына, и Отец же, однако, уже не по отцовству, но в с в я з и с отцовством, изводит Духа Святого. Отец, именно как Отец Сына, Второй Ипостаси, есть и изводитель (προβολεύς) Духа Святого, Третьей Ипостаси, предполагающей уже (конечно, не хронологически, но онтологически) Первую и Вторую Ипостась. Дух Св., исходящий от Отца к Сыну, находит уже рожденного Сына, но Его для Отца Собою осуществляет. В этом смысле Он есть как бы ипостасное материнство, исходящее от Отца к Сыну, «животворение», как нарочитое свойство Духа Святого[1].

Отец есть первоначало, первовиновник, из которого и сыновство, а далее нераздельно с ним сопряженное, как с рожденностью, материнство. Вместе с тем обозначаются и черты образа Божьего, начертанного в человеке, как двуединство мужского и женского. Первовиновник, Отец, Сам пребывает вне этого двуединства, оставаясь ему трансцендентен. Он в Себе его обосновывает, как Первоначало, но открывается, как Отец и как Изводитель, в обоих началах. Ибо Сын есть мужеское начало, как это неопровержимо раскрывается в Его воплощении и во Отроча мужеска пола. Дух Св. открывается наитием на Пресв. Деву, в Богоматеринстве. Богоматерь рождает Сына, предвечно рождаемого Отцом. Сын этот не имеет земного отца, а только Отца, сущего на небесах: «прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь» (Ин.8,58).

---

[1] В апокрифическом Евангелии Евреев Иисусу Христу влагаются в уста слова: «Матерь Моя Святый Дух» (ἡ μήτηρ μοῦ ἅγιον πνεῦμα) (у Оригена In. Io. [На Ин.] II, 12. In. Jerem. [На Иер.] XV, 4, Migne P. Gr. t. XIII, coe. 4-33. Hieronymus In Mich. [На Мих.] VII, 5-7, Migne S. lat. t. XXV, c 1221. In Jes. [На Ис.] XL, 9, In Hes. XVI, 23.

(Edgar Hennecke. Neutestamentliche Apokryphen [«Новозаветные апокрифы»], 2 Aufl. Tьbingen, 1924, стр. 54, № 2).

Посему в Богоматеринстве мы имеем точный образ истинного Материнства: Мать не рождает Сама, Она имеет во чреве уже рожденного прежде всех век, ибо поистине рождает только Отец. Но Она чревоносит, являет рожденного, животворит. В божественно-духовной стороне своего Материнства, в отношении к Логосу, Она есть вместилище Духа Св., в человеческой же его стороне Она Сама дает Сыну то, что имеет и что может дать: человеческую плоть, которая является отныне единою, общею, а вместе и раздельною у Нее и Сына, у человека и Бога. Вот что означает текст Символа: «воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася». Это не то значит, что Дух Св. силою Своею возместил отсутствие физического отца, но то, что Он дал силу человеку Марии явиться истинною Богоматерью, Богородицей, а не только Христородицей, по суемудрию Нестория. Еретический соблазн Нестория в том именно и состоял, что он смущался тайной Богоматеринства вообще и в Марии в особенности[1]. Этот соблазн заключается в том внешне механическом понимании богорождения, которое было отвергнуто и осуждено Ефесским Собором в его несторианских выводах, но продолжает удерживаться в своих предпосылках. Согласно такому, в сущности, несторианскому, хотя и имеющему внешне православное обличие, пониманию, сила и действие Св. Духа именно заключаются в безмужности этого рождения и в бессеменности этого зачатия, внимание привлекает лишь, так сказать, физическая сторона чуда, единополое или внеполовое рождение, девственное зачатие. Дело представляется таким образом, что силою Духа Святого во чреве Марии образовалась плоть, в которую и вселился Логос в качестве души. Но это понимание представляет собою ту же ересь Нестория, только в другом изложении: то, что Несторий относит сравнительно к более позднему (хотя вообще неопределенному моменту), здесь относится к самому рождению: тело принимается Логосом в

[1] В первой своей проповеди в Константинополе Несторий восклицает: «Вы спрашиваете, может ли быть Мария названа Богородицей? Но разве Бог имеет матерь? Тогда следует принять и язычество, которое говорит о матерях богов... Нет, Мария не родила Бога, создание не родило Творца, но человека, который есть орудие Божества, Св. Дух не вложил Логоса, но Он создал храм, в котором Он должен обитать». «Эту одежду я чту ради Него, Который сокрылся в Ней и был от Нее неразделен... Тот, Кто образовался во чреве Марии, сам не был Богом, но Бог его принял (assumpsit) и ради приемлющего Богом зовется и принятое» (У. Marius Merintor, ed. Gamier — Migne, p. 757 squ.).

Hefele. Conciliengeschichte [Хефеле, «История Соборов»], 2. A., II, 152-3.

Schwane. Dogmengeschichte [Шване, «История догм»], II, 322-3.

качестве внешней одежды[1]. Церковь, осуждая учение о «Христородице» в несторианстве, осудила его во всяких формах, и догмат о Богородице нужно принять и усвоить во всем его значении. Рождение человека есть полное его рождение, нераздельно, как телом, так и душою, вместе и единовременно. Как бы ни понимать ближайшим образом способ происхождения души (т. е. в духе ли креационизма или традуционизма), несомненно, душа как-то сорождается с телом, а не облекается им, так сказать, post factum [после свершившегося]. Посему и родители на самом деле являются таковыми, их роль не ограничивается приготовлением тела, и рождающая сила вложена в них словом Божиим: «плодитеся и множитеся». Также и рождение Богомладенца в каком-то смысле было полным, истинным богорождением (за что именно и запнулся Несторий), почему и Деву Марию воистину Богородицу непрестанно исповедует св. Церковь. Мария является не только по плоти Материю Господа, но и в отношении и к душе Его. Это «таинство славное и преславное», это неизреченное чудо, разумеется, непостижимо в своем осуществлении ни для человеков, ни для ангелов, как и все события домостроительства нашего спасения: и воскресение, и вознесение, и второе пришествие. Однако догматические основания их мы твердо и несумненно исповедуем и должны поэтому четко выявить.

Как, в самом деле, Мария — человек может стать и называться Богородицей? — вопрошает Несторий. Но, очевидно, как человек, Она и не могла сделаться Богородицей, а самое большее лишь Христородицей, т. е. Матерью не Богомладенца Логоса, но только телесной Его одежды: подобное, как справедливо указывал Несторий, может родить только подобное. Вместе с тем Она не становилась ни на один миг Богочеловеком, каковым является только Господь Иисус Христос. Как же вообще оказалось возможно Деве быть Богородицей, оставаясь в то же время и человеком? На это явный ответ дается в словах ангела: «Дух Святый найдет на Тебя,

[1] Подобным образом представляется вообще рождение человека в грубом креационизме, усвоенном в католичестве через догмат о непорочном зачатии: душа вливается Богом в зародыш, когда он достигает достаточного развития, и таким образом вселяется в тело, как в дом, или облекается им, как одеждою. Поэтому из скороспелого догмата о непорочном зачатии Богоматери в христологии следует с неизбежностью несторианство: и в тело Христово, уготованное Мариею, в свое время «вливается душа» Логоса, и Мария оказывается не Богородицей, но Христородицей. Католическая догматика не умела здесь связать концы с концами.

и сила Всевышняго осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1,35). «Рождаемое Святое» «наречется» (т. е. будет) Сыном Божиим потому, что найдет на Марию Дух Св. и с Ним, в Нем и чрез Него осенит Ее сила Вышнего. Согласно мнению толковников (напр., св. Иоанна Дамаскина), под «силою Вышнего» можно разуметь и прямо рождаемое, Вторую Ипостась, Логос, нераздельно соприсущий с Духом Святым, как Третьею Ипостасью. Но даже если не прибегать к такому, все-таки несколько расширенному толкованию и под силою Божией разуметь даже просто дары и действия Св. Духа, смысл не изменится. Мария становится Богородицей именно вследствие осенения Ее Духом Св. (в иконах Благовещения это истолкование подчеркивается тем, что сходящий Дух Св. изображается в виде голубя, как и в Богоявлении, при схождении на Господа), причем это осенение, соответственно задаче, не могло не быть полным и совершенным. Мария не стала и не могла стать от этого ипостасным Богочеловеком, уже вследствие того, что Она уже была человеком, обладающим тварной человеческой ипостасью, и не могла уже ее утратить, а также и вследствие того, что вочеловечение вообще свойственно лишь Второй, а не Третьей Ипостаси. Воздействие Духа Св. на человека и мир есть иное, отнюдь не ипостасное вочеловечение Логоса. Оно состоит в обожении, в сообщении твари жизни божественной. Это обожение совершается в меру способности твари вместить его. В Деве Марии проявился особый, единственный и исключительный случай отношения Духа Св. к твари, именно Его вселение в Нее как в храм Свой, как в тело. Мария в Благовещении стала Духоносицей. В Нее вселился Дух Св. в том смысле, в каком это Ему свойственно, в отличие от ипостасного вочеловечения Логоса, Второй Ипостаси. Вселение Духа Св. в человека состоит не в том, чтобы Его Ипостась становилась бы вместо человеческой ипостаси в качестве ее, как это совершилось во Христе, где единая Божеская Ипостась воссоединила две природы, божескую и человеческую. Оно выражается в том, что от всех родов избранная человеческая ипостась становится прозрачной для Духа Св. и, сама по себе оставаясь тварной, человеческой ипостасью, она приобретает двуединую жизнь, человеческую и божескую, т. е. совершенно обожается, почему и в своем ипостасном бытии является живым тварным откровением Духа Св. Хотя и не будучи сама ипостасию Духа Св., эта духоносная ипостась является Его ипостасным откровением в той мере и в том смысле, в каком это для Третьей Ипостаси вообще возможно. В боговоплощении Логоса единая Божеская Ипостась воссоединяет два естества, божеское и человеческое, и имеет в них двуединую жизнь Богочеловека, «сложной» (по выражению св. И. Дамаскина) природы. В наитии же Духа Св. на Богоматерь единая всечеловеческая ипостась имеет двуединую жизнь обоженного, духоносного человеческого естества, в котором стихия человеческого естества просветляется благодатию божественной. Соответственно различию ипостасей установляется и различие природ: для божественной ипостаси Логоса собственной Его природой является божеское естество, а человеческое естество Им усвояется и приемлется от Марии «нас ради человек и нашего ради спасения»; для человеческой ипостаси Марии собственная природа Ее есть человеческое естество, и божественная жизнь сообщается Ей благодатию обожения, по наитию Св. Духа. Поэтому Богоматерь никоим образом не может почитаться Богочеловеком. Но Ее духоносность, делающая Ее одушевленным храмом Божиим и Богоматерию, возводит Ее превыше человеческого и даже всякого тварного естества. Духоносный[1] человек, Мария, является превыше всякого создания, и посему о Благодатной «радуется всякая тварь, ангельский собор и человеческий род». Это хотя и человек по природе, но уже и выше, чем человек, Духоносица. И хотя Она не Богочеловек, который есть только Один, Иисус, но Она находится к Богочеловеку в необходимом существенном и неразрывном отношении Материнства, именно в таком отношении, которое имеет свое основание во взаимоотношении Второй и Третьей Ипостасей. По силе этого существенного отношения в небесах одесную Отца сидит Богочеловек, Сын Божий воплощенный, но вместе с Ним, одесную Его, и Его прославленная Матерь, обиталище Духа Св., не Богочеловек, но Богоносица, Духоносица, воистину «сущая» Богородица. Итак, нисхождение Духа Св. на Марию сделало то, что Она уже в самом этом схождении стала Богоматерью. Это и выразила в пророческом озарении Елисавета: «и откуда мне сие, да прииде Мати Господа моего ко мне» (Лк. 1,43). «Воистину Богородицей» Мария стала не потому, что Она телесно понесла во чреве; это и совершилось-то вследствие того, что Она в Своем духе соединилась с Духом Св. и потому стала Богоматерью. Богоматеринство явилось выражением того, что Ее собственная жизнь «рабы Господ-

[1] Такое выражение в применении к Матери Божией мы встречаем у еп. Игнатия Брянчанинова, ц. соч. 394: «Она соделалась... Духоносною, божественною Девой».

ней» исполнилась Св. Духа, как бы отожествилась с Ним, а тем усвоила и то существенное отношение к Логосу, какое свойственно Третьей Ипостаси. Дух Св. исходит от Отца к Сыну διὰ τὸν Υἱόν — по причине Сына, на Сына, для Сына. Он объемлет, в Себе имеет и Отцу являет Рожденного от Отца. Эта тайна богорождения печатлеется во образе «воистину Богородицы». Мария тем, что Она приняла Духа Св., сделалась вместилищем Богоматеринства. Она духовно сделалась Богоматерью, а в силу этого зачала и во чреве Сына Эммануила. Она зачала Его в Духе Св., Который Его в Себе имеет, на Нем почивая, и посему именно и стала воистину Богородицей. Здесь, и только здесь, ответ на недоумение Нестория и вместе отвержение хулы его: каким образом, будучи человеком, Мария могла родить Богочеловека, а не просто лишь человека, в которого впоследствии имел вселиться Логос? Каким образом Мария есть воистину Богородица? Как человеку Марии это и не было бы возможно, но как Духоносице, т. е. уже более, чем человеку, именно ипостасному приятелищу Духа Св., не только возможно, но и естественно. Необходимо принять то, что составляет самое ипостасное естество, свойство Третьей Ипостаси: исходит от Отца к Сыну, иметь для Отца Сына, Его — не рождая, но животворя. И посему Мария, приемля Духа Св., — не только дары Его, или силу, но самого Духа Св. — становится Богоматерью. Вот прямой и точный смысл слова Архангела: «посему [διό]» (Лк. 1,35), т. е. в силу наития Св. Духа, святой плод будет не иной как Сын Божий, которого ипостасно имеет Дух Св. Хотя Дух Св. в предвечном порядке не рождает, но лишь имеет уже рожденного, в порядке временном Его силою рождает Мать. Она зачинает Предвечно Рожденного. Предвечно рождает только Отец, почему отцовство и есть синоним рождения, и в предвечном рождении нет места материнству[1]. Христос, как Сын Божий, рожденный от Отца, в рождении Своем безматерен, но как Сын Человеческий Он не знает отца, а имеет только Матерь. Таким образом, в Богочеловеке сыновство в Божестве Его обращено только к Отцу, в человечестве

[1] В песнопениях священных Сын Божий именуется рожденным от Отца безматерно, и, разумеется, мы не мыслим здесь отступать от нормы церковного учения. Рождение Сына совершается от Отца и в нем не участвует Третья Ипостась, которая уже предполагает Рожденного. Но, рождая, Отец же исходит к Рожденному в Духе Св., матерински Его объемлет и животворит. Посему от Отца не только сыновство, но и материнство, которое, будучи непричастно к рождению, однако соучаствует в рожденности уже совершившейся, предвечно ее содержит.

же только к Матери Его. И для этого сыновства оказывается существенным отцовство, не зависящее от материнства, и материнство, независящее от отцовства. И вместе с тем, оба эти определения являются тожественными, совпадают, согласно вышесказанному. Дух Св. не рождает, а лишь имеет уже Рожденного, но посему именно наитие Духа Св. приносит Духоносице рождающую силу, а потому и рождение — безотчее или безмужнее. Если бы не было предвечного безматерного рождения от Отца, не было бы и безмужнего рождения от Матери. При сем связующим оба рождения является Дух Св. в Его отношении к Сыну, которого Он предвечно носит как Единородного от Отца и в силу этого сообщает силу рождения Его Матери. Поэтому бессеменное зачатие и совершается наитием Духа Св.

Каждая из божественных ипостасей нераздельна с остальными, но каждая осуществляет эту нераздельность своим особым, ипостасным, образом, почему и различается порядок откровения ипостасей в твари. Отец, первовиновник и первопричина, лично вовсе не открывается творению иначе, как в Сыне и Духе Св. Посему полное откровение Отца относится к той не наступившей для мира полноте времен, когда Бог будет всяческая во всех, Сын вся покорит и предаст Отцу (1 Кор. 15,24) и Дух вся собою исполнит. Миру Св. Троица открывается в Сыне и Духе Св. Притом откровения эти, многочастные и многообразные, сначала предварительны и неполны, а затем становятся полными в Богочеловеке, в Котором обитает полнота Божества телесно, и в Божьей Матери, Которая есть личный избранный сосуд Духа Св., Духоносица. Излияние даров Духа Св., Пятидесятница, есть в известном смысле последствие Боговоплощения Второй Ипостаси. — Вместе с Собой Христос приносит человечеству, «посылает» и «умоляет Отца» о послании Духа Св. Утешителя, Который даст силу ощутить Христа, явить живое боговоплощение для всей твари. Утешитель же явит именно жизнь во Христе, не новое содержание откровения, но его новое жизненное восприятие. Посему не от Себя будет говорить Он, но будет говорить, что услышит... «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16,13-15). Откровение Духа Св. не есть новое слово, как содержание, ибо предвечно рождаемое Слово все содержит, а потому и все собою исполняет («вся тем быша, и без Него ничто же бысть, еже бысть»). Оно дает новое ощущение, живое знание, жизненное усвоение этого Слова, словоношение, некоторое всеобщее, космическое богоматеринство. Однако этому необходимо

должно предшествовать вочеловечение Самого Слова, Его соединение с человеческим естеством, нераздельно и неслиянно, таким образом, что Оно стало своим для человека, ибо усвоило Себе человеческое естество и чрез Духа Св. усвоено им. Это-то усвоение Христа тварью, живое ощущение всеобщей христоносности творения и в этом смысле христоношение или богоматеринство и есть действие Духа Св., мировая Пятидесятница. Но этой Пятидесятнице Сионской, раскрывающейся и в мировую, должна была предшествовать Пятидесятница личная, Назаретская, Благовещение, вселение Св. Духа в определенную человеческую личность, как предусловие Боговоплощения и всеобщей Пятидесятницы, также как и другая личная Пятидесятница — сошествие Св. Духа на Иисуса при крещении. Таким образом, здесь мы имеем порядок отношений обратный: схождение Св. Духа в человека предшествует схождению в него Христа, которое становится рождением Его от человека. И если Дух Св., посылаемый Христом от Отца после Его воскресения и вознесения, исполняет дело Христово, являет среди людей явившегося, уже воплотившегося и сущего в них Христа, то тот же Дух Св., нисходя ранее нисхождения Второй Ипостаси, до Боговоплощения приносит в Себе и с Собою самого Христа, совершает богозачатие от Пресвятой Девы. И первым и прямым последствием и обнаружением Пятидесятницы оказалась проповедь ап. Петра и других апостолов о Христе, с явлением в них силы Христовой, как явного и для всех ощутительного дара Св. Духа. Благовещение же с его сошествием Духа Св. имело прямым и единственным последствием не проповедь и не познание силы Христовой, но приятие во чрево, чревоношение самого Христа, личное Богоматеринство, которое лишь позднее, в полноту времен, должно сделаться и всеобщим, космическим. Тогда творение предстанет как рождающийся Христос, а человеческое существо — как лоно богорождающее, весь мир как Богоматерь[1].

Таким образом, в порядке внутреннего последования богоявление Христа предшествует и обусловливает Пятидесятницу, как богоявление Духа Св. Но в порядке божественного строительства

[1] У одного католического писателя, S. Thomas de Villeneuve [св. Фомы Вильнёвского], встречается удачное определение: «если человек создан как микрокосм, то Мария есть microcosmus Ecclesiae [микрокосм Церкви]» (Terrien. La Mère de Dieu [«Матерь Божия»], I, 313).

«Богородица мать сыра земля есть, и в том великая для человека радость». — Достоевский.

нашего спасения происходит наоборот: нисхождение Св. Духа на Деву Марию предшествует вочеловечению Второй Ипостаси и его с собою приносит. Речь идет, конечно, не о хронологическом, но об онтологическом последовании. Хронологически же это нераздельно; в тот священный непостижимый и дивный миг, пред которым трепещут, лики закрывающе, херувимы и серафимы, когда Дева рекла: «се раба Господня, да будет Ми по слову Твоему», схождение Св. Духа явилось, вместе с тем, и бессеменным зачатием. Духоносица стала Богоматерью, вместе с Духом Св. Она прияла и Логос, как рождающегося Сына. И в этом событии заключено было основание как для боговоплощения Слова, так и для Пятидесятницы Св. Духа, для исполнения богостроительства: «днесь спасения нашего главизна и еже от века таинства явление: Сын Божий — Сын Девы бывает» (тропарь Благовещения).

Действие наития Св. Духа на Деву Марию заключается в бессеменном зачатии Богомладенца. Это «еже от века таинство», предвечную тайну не нужно понимать как некоторое физическое чудо, состоящее в сверхъестественном или противоестественном, бесполом или однополом, зачатии (парфеногенезис). Разумеется, в отношении к отягченному и извращенному грехом человеческому естеству здесь «побеждаются естества уставы», и происходит чудо девственного рождения с сохранением девства ante partum, in partu и post partum [до рождения, во время рождения и после рождения]: «бессеменного зачатия рождество несказанное Матере безмужныя». Это чудо несовместимо с теперешней физиологией человека, оно ей противоречит и ее ниспровергает, оно противоестественно. И, однако, это зачатие не означает вовсе, чтобы в данном случае было отменено, уничтожено актом божеского всемогущества самое человеческое естество в своем наиболее существенном и интимном обнаружении, именно в образе рождения и размножения. Если бы это было так, то разве можно было бы говорить об истинном вочеловечении Господа, каковое имеет столь первостепенное, решающее значение в строительстве нашего спасения? В происхождении своем Его человечество тогда явилось бы нечеловеческим, неподлинным, следствием какого-то deus ex machina [«бога из машины»], совсем нового и особого акта творения. Не устремлялись ли в эту брешь все приражения докетизма, подвергающего сомнению именно подлинность человеческого тела Господа, желающего его понимать лишь как завесу Божества, призрачно декоративную по своему существу? Поэтому, утверждая чудесность бессеменного зачатия в смысле его нарочитой

благодатности, в связи с наитием Духа Св., мы в то же время должны решительно отрицать его противоестественность и в силу этого некоторую как бы нечеловечность. Напротив, следует считать, что оно явилось совершенно естественным именно в полном соответствии законам неповрежденного грехом человеческого естества. Оно только и было истинным, естественным, безгреховным рождением. Чудесность его, а вместе и естественность состоит именно в освобождении от плена и силы греха (почему и тело Господне именуется в Слове Божием лишь «подобием плоти греха», не в смысле докетизма, но именно в смысле его свободы от природы греховной), однако отнюдь не в освобождении от самого человеческого естества. Господь был, как Новый Адам, воистину человеком в том смысле, что Он-то один именно и был истинным Адамом. Весь же человеческий род в ветхом Адаме не имеет в себе истинной человечности, будучи поражен грехом, и ее он получает только во Христе. А посему и Рождество Его явилось воистину рождением, не отменяющим, но исполняющим заповедь Божию о Нем. Мы должны пристальнее всмотреться в эту тайну и различить, что в ней принадлежит человеческому естеству и что Божественному произволению.

Адам и Ева были сотворены из одной плоти, как муж и жена, им дана была заповедь: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю», но нам совершенно неведомым остается способ этого размножения, свойственный им, если бы они не знали греха. Напротив, достоверно известно, что теперешний образ размножения связан с грехом: после грехопадения «жене (Бог) сказал: умножая, умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3,16). Господствовать будет он не тем иерархическим своим превосходством, которое дано ему Богом, но дурным, порабощающим господством полового вожделения. Из этого следует, что болезненность беременности и деторождения есть прямое следствие греха и вовсе не принадлежит к человеческому естеству, напротив, естественным является безболезненное деторождение. Также и половое влечение как-то связано с грехопадением, после которого люди почувствовали свою наготу и стыд этой наготы, и сделали себе опоясание из смоковных листьев (Быт. 3,7), этим свидетельствуя о пробудившемся чувстве полового стыда. Поэтому и половое чувство, с половою похотью, не свойственно нормальному, т. е. безгреховному, человеку. Следов., ему не свойственно и половое зачатие, нераздельно

связанное с половой похотью («в беззакониях зачат есмь и во грехе роди мя мати моя» — Пс. 50). Отсюда необходимо заключить, что Адаму и Еве был бы свойствен, по их собственному естеству, не развращенному шепотом змея и не отравленному его отравою, совсем иной, внеполовой или сверхполовой способ размножения. По толкованию многих отцов Церкви (в частности, I. Златоуста[1]) именно девство было нормой для отношения мужчины и женщины, и физический брак есть уже кожаные ризы, лежащие на теле греховного человека. Итак, хотя и совершенно неизвестно, каким образом осуществлялась бы заповедь Божия о размножении[2], но если является исключенным плотское зачатие, то вовсе не является исключенным зачатие духовное, при котором жена рождала бы, давая свою плоть зачатому духовно отцом младенцу. Не входя в эту недоступную область далее, нежели она открывается, мы можем, однако, уверенно сказать, что неполовое зачатие было бы и девственным зачатием, не нарушая девства и целомудрия человеческой четы. И т. о. деторождение соединялось бы с девством, в смысле свободы от совокупления, беременности и болезней. Следовательно, бессеменное зачатие и безболезненное рождение, которое мы имеем в рождестве Христовом, в этом отношении является именно естественным и нормальным, не отменой естества, но исполнением его законов. В этом Богоматерь воистину явилась новой Евой, не знавшей греха. Рождение перестает быть функцией пола. В бессеменном зачатии Богоматерь совершенно исцеляется от власти пола, хотя, конечно, от этого не теряет женское Свое естество. Она из Девы становится Присно-Девой, ἀει-παρθένος, т. е. существенно Девой. Поэтому Девство становится Ей присуще как Ее неотъемлемое свойство, как Ее природа, которой Она уже никогда не может утерять[3]. Девство для Евы (вкупе с Адамом) было только состоянием, которое еще подле-

---

[1] Творения св. Иоанна Златоуста, т. XI, 1, стр. 166, т. IV, 1, стр. 134, т. I, 1, стр. 308, т. IV, 2, стр. 797.

[2] Каким образом умножились ангелы? Были ли они в полном числе созданы Богом или размножились от родоначальников? Ответа нет, но одинаково возможно и то, и другое предположение.

[3] Выражение ἀεὶ παρθένος, Приснодева, встречается уже у св. Афанасия Великого: oratio II contra Arian [«Вторая речь против ариан»] LXX. P. G. XXVI, 296 в; также у Дидима Слепца, I, XXVII, P. G. 404C, у св. Епифания, во 2 и 6 апофематизме V Вселенского Собора и др. О Приснодеве Богоматери говорится у многих, см., напр., в словах св. Иоанна Дамаскина, Hom. in nativit. B. V. Mariae [«Гомил. на Рождество Пресвятой Девы Марии»], Mg. P. G. 127, col. 966, hom in Dormit. B. V. M. [«Гомил. на Успение Пресвятой Девы Марии»], 724.

жало утверждению чрез испытание. Но его они утеряли после греха, впавши в плен пола. В Приснодеве это стало не только состоянием, но самым Ее естеством. Иначе говоря, будучи женским существом, Девой и Матерью, Приснодева не является женщиной в смысле пола.

Так же и Сын Ее, хотя имеющий мужеское естество, разумеется, также обладает совершеннейшим Приснодевством, не является мужчиной в смысле пола. Господь и Богоматерь, имея мужеское и женское естество, тем не менее пребывают свободны от пола, выше пола, приснодевственны. Напротив, пол, как состояние мужчины и женщины, обращенных друг к другу, есть удел всего греховного человеческого рода[1]. Отсюда понятно, что единственный случай совершенно безгреховного приснодевственного рождения от Приснодевы мы имеем осуществляющимся в совершенном приснодевстве, т. е. бессеменном и безмужнем зачатии и девственном безболезненном рождестве. И вопрос, который здесь возникает по этому поводу, может быть лишь таков: каким же образом Дева Мария, все-таки повинная первородному греху, вдруг освобождается от него в самом существенном его последствии, т. е. освобождается от пола? Не вводим ли мы все-таки здесь, хотя для себя и незаметно, католического догмата о непорочном зачатии Девы Марии, которое именно и освобождает Ее вообще от власти первородного греха, а постольку делает Ее и Приснодевой? Однако по поводу такого возражения надо помнить, что, согласно католическому пониманию, природа человека в грехопадении существенно не изменилась. Человек вовсе не считается здесь свободным и до греха от похоти (следов., и от пола), только эта concupiscentia [похоть] удерживалась на узде силою donum superadditum [чрезвычайного дара]. Потому свобода от первородного греха тут не приводится в связь с бессеменным зачатием: католический догмат его не объясняет, и во всяком случае для того, чтобы быть использованным в эту сторону, он должен быть соответственно изменен, дополнен и уточнен. Он содержит в себе, хотя и в неверной догматической формулировке, предчувствие

[1] Потому так высоко чтится Церковью подвиг вольного девства, как крестная борьба с похотным естеством за неповрежденное человеческое естество с свободой от пола. В Откровении св. Иоанна (14,3-5) читаем: «они поют как бы новую песнь пред престолом..... и никто не мог научиться сей песни, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли. Это те, которые не осквернились с женами, ибо они девственники, это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел. Они искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу».

правильной мысли о том, что Пресв. Дева исключительной благодатию Св. Духа была поставлена в совершенно особое отношение к первородному греху. Это отношение не является полной свободой от первородного греха (что означало бы свободу и от человеческой природы, т. е. докетизм), но оно состоит в преодолении некоторых существенных его последствий, в частности в преодолении пола, которое мы и имеем в бессеменном зачатии. Зачатие и рождение у человека связано с полом, иначе говоря, двуполо, предполагает поэтому отца и мать. Но тем самым оно отравлено греховной похотью и повинно смерти. («Афродита и Гадес — одно и то же», это знали греки). Смертна всякая жизнь, зачинающаяся «в беззакониях», в страсти, в экстазе плоти. И этот закон не знает ни одного исключения, и таковым не является, даже согласно католическому догмату, и зачатие Пресв. Девы. И Ей дана родителями Ее только смертная жизнь. Но Сама Она является в такой степени свята и предочищена благодатным воздействием Св. Духа, начиная с Ее зачатия во всей Ее жизни, что в Ней совершенно парализуется, не получает никакого развития и выражения жизнь пола. И эта высшая, какая только мыслима, предельная человеческая святость и чистота оказалась такова, что стало возможно Благовещение. Дева Мария явилась сосудом, достойным принять Духа Св., который Своим наитием соделал Ее одновременно Приснодевой и Матерью, новою Евой. Она рождает по образу девственного зачатия, предуказанного прародителям до грехопадения. Дух Св. дает Ей силу Приснодевства, и постольку, действительно, Она изъемлется из-под власти первородного греха, однако не в зачатии Своем, но именно в Благовещении. И в самом деле, нечестиво допустить, чтобы к рождению Господа было возможно в какой бы то ни было степени прикосновение греха, хотя бы в самых отдаленных его последствиях. Для него должно было совершенно восстановиться безгрешное состояние человека в раю до грехопадения. Это восстановление и было совершено Духом Св. в Марии, однако не механически или автоматически, помимо Нее Самой, до Ее рождения, но при участии Ее свободы, личного подвига, веры, Ее совершенного предания Себя воле Божьей: се раба Господня. Итак, необходимо заключить, что в образе девственного, бессеменного зачатия в Деве Марии восстановляется первозданное человеческое естество Евы до грехопадения. Но вместе с тем есть и существенное отличие, которое делает это зачатие исключительным, единственным, именно то, что оно совершается безмужно, без отца, лишь от одной Матери. Размножение вверено

Богом человеческой чете Адама и Евы, не в их отдельности, но в их совокупности; таким образом, рождение, зачинаясь от отца, совершается в матери. Лишь Адам в своем происхождении миновал этого общего удела: вместо матери он получает землю — адама, а вместо отца — создавшего его и вдунувшего в него душу живу Бога: «Адам — Божий» (Лк. 3, 38). И в этом смысле Адам зачинает собой род сынов Божиих — человеков, хотя, в отличие от Единородного Сына Божия, это суть сотворенные сыны Божии.

Поэтому приходится спросить: почему же для Приснодевы имеет место безмужнее зачатие? Разумеется, не следует вопрошать о самом образе совершения чуда, однако можно спрашивать об его онтологическом основании. Основание же это заключается в том, что Дева зачинает не впервые лишь возникающего к бытию человека, но предвечно рожденного Сына Единородного, Вторую Ипостась Пресв. Троицы. Сын Марии имеет Предвечного Отца, а посему и не имеет отца человеческого. Рождение Христово от Духа Св. и Девы Марии не означает, чтобы Дух Св. заступил здесь место отца и как бы явился отцом Младенца. Но Сам Дух Св., как Третья Ипостась, исходящая от Отца к Сыну, в Себе и Собой, вместе с осенением Своим, приносит и Сына, в Себе Его имя, как рожденного от Отца. Дух Св., осеняя Мать, приносит от Отца Рожденного Сына — это и есть безмужнее, бессеменное зачатие. Предвечно рождаемый зачинается духовно в Марии силою осенения Ее Духом Святым.

В половом зачатии и рождении затемнена истинная сущность духовного материнства, которое есть любовь к зачинаемому, еще не рожденному, но уже рождающемуся, вольное, любовное себя отдание, выхождение из себя в другого, жизнь одновременно в себе и в другом. Некоторый отблеск истинного материнства мы имеем в духовном творчестве. Мать дает свою плоть, потому что уже любит рождающегося, имеет волю к его рождению. И в этом жертвенном самоотдании заключается и блаженство материнской любви. В современном состоянии человека оно проявляется не как духовный акт, но как явление, соответствующее физиологии материнства, притом свойственное не только человеческому, но и животному миру. В сущности же своей материнство есть воля к воплощению уже зарожденного, но не родившегося еще плода. Как акт духовно-телесный, он совершается в духе и осуществляется в теле. Так было бы при размножении Адама и Евы при отсутствии греха и так снова стало в Марии, осенением Духа Св. освобожденной от последствия первородного греха, дебелости пола. Телу Марии возвращены были те свойства духоносного тела прародителей, в силу которых оно являлось послушным орудием духа, а не противоборствовало ему и не налагало на него своего закона. Поэтому ошибочно думать, что зачатие Богомладенца является просто воздействием Духа Св. на тело Марии, так сказать, физиологическим чудом, в отмену законов природы: здесь «побеждаются естества уставы», именно в отмену ограниченности греховного естества. Действие Св. Духа выразилось в том, что в духе Своем Мария ощутила Себя Матерью Единородного Сына Божия, зарожденного в Ней чрез вселение нераздельного с Ним Духа Св. А телу Ее сообщилась та духовная пластичность, в силу которой оно стало способно осуществлять движение духа. И посему, когда Мария почувствовала Себя Матерью в духе Своем, Она зачала и телесно, ибо прежде духовное, а затем телесное зачатие, а не наоборот, как это есть ныне. «Се раба Господня, да будет Мне по слову Твоему» (Лк. 1,38). Это «да будет» есть не пассивное только преклонение пред совершившимся фактом, но его любовное жизненное приятие, это есть воспламенившаяся любовь к Рождающемуся и воля к Материнству. Этот ответ не есть только выражение согласия, или подчинения, но свидетельствует об уже совершившемся в духе Марии рождении: в это мгновение, говоря эти слова, Она стала Матерью Господа, хотя осуществилось это рождение лишь по истечении срока телесного чревоношения. Как свидетельствует о Ней в Духе Святом праведная Елисавета, «блаженна Уверовавшая, потому что совершится сказанное Ей от Господа» (Лк. 1,45). — Уверование здесь есть уже совершение, прямым последствием которого и является «бессеменное зачатие, рождество несказанное, Матере безмужныя нетленен Плод». И на приветствие Елисаветы, при всем безмерном смирении Своем, Мария, однако, ответствует: «яко призре (уже совершившееся действие) на смирение рабы Своея, се бо отныне ублажат Мя все роды, яко сотвори (то же самое) Мне величие Сильный, и свято Имя Его» (Лк. 1,48-49). Она ведает о совершившемся в Ней и над Нею и свидетельствует о сем как о сбывшемся факте уже в самый первый момент его свершения. Это означает, что Мария не внешне только, повинуясь телом Своим всемогущему слову Создавшего его и покоряясь волей Своей этому всемогуществу, но внутренно стала Матерью Господа в таинственный миг Благовещения, а посему и явилась Ею в Рождестве Христовом. В Ней совершилось непостижимое человеческому и даже ангельскому уму изменение всего Ее человеческого существа, которое из человеческого стало

Богоматерним. Ибо Богоматернее существо не есть уже человеческое существо, хотя и нераздельно связано с ним, принадлежит ему, как связано с ним, принадлежит ему и человеческое существо Богочеловека. Мария — не Богочеловек, ибо в Ней сохранилось тварное человеческое естество с тварной ипостасью, и единый Богочеловек есть Господь Иисус Христос, при двух естествах, божеском и человеческом, имеющий единую Божескую Ипостась, между тем как Мария имеет человеческую ипостась. Но Мария уже и не просто человек, каким Она была до Благовещения, Она — Богоматерь. Это значит, что Она приняла Духа Св. и сделалась с Ним нераздельна, а посему с Ним вселился в Нее и Сын Единородный, как Ее Сын. Сын предвечно рождается от Отца, и это рождение не может быть приурочено времени. Мария стала Богоматерью во времени, как во времени протекает и все существование человеческого рода. Однако это во времени начавшееся Богоматеринство, от века предустановленное, имеет уже вечную природу, совершилось на все времена и для вечности. В этом отношении Богоматеринство совершенно уподобляется Богочеловечеству Спасителя. И оно также совершилось во времени, в котором протекает вся жизнь тварного мира и человека, но имеет силу в вечности, ибо Сын Божий, взошедший на небеса, сидит во плоти Своей одесную Отца. И на небеса вознесена и воскрешенная Им Его Матерь. Все философские и богословские трудности, возникающие при понимании этого перехода из времени непосредственно в вечность, возникают совершенно одинаково относительно как того, так и другого. Итак, Мария уже не человек, но Богоматерь, хотя и остается человеком, не только в Своей природе, но и в Своей ипостаси. Она не Богочеловек, Которому не свойственно иметь человеческую ипостась. Но Богоматеринство нераздельно связано с богорождением: там, где есть Сын, там не устранима и Мать. Богоматеринство принадлежит к боговоплощению, которое, осуществившись однажды во временном акте, сохраняет всю свою силу в этом смысле извечно. Оно во все времена осуществляется как состояние обожающейся твари, как лествица обожения. Иначе эту же мысль можно выразить и так, что хотя только Вторая Ипостась, Сын, имела воплотиться и вочеловечиться, но с этим боговоплощением нераздельно связано и личное вселение Духа Св. в человеческое существо, в Приснодеву. Тем не упраздняется в этом существе его человеческая ипостась и природа, но исполняется божественной жизни. Это человеческое Существо, становясь духоносным, но не будучи Богочеловеком,

является божественным, как совершенное жилище Духа Св. Не может быть и помыслено более полного вселения Духа Св. в творение, в человека или ангела, нежели совершившееся в Богоматери. Мария есть поэтому совершенное явление Третьей Ипостаси; в творении Ее человеческий лик отображает на себе ипостась Духа Св., ибо для Него прозрачен. Ипостасное откровение Сына совершилось в боговоплощении, во Христе Иисусе. Ипостасное откровение Отца возможно и существует только в Сыне и через Сына в Духе Св. Ипостасное откровение Духа Св. совершилось, совершается и в полноте совершится в будущем веке, в царстве Духа Св., чрез Марию, Царицу Небесную, Матерь Божию. Она в небесах есть Духовный Человек, сидящий одесную Богочеловека. Посему ожидать нового, Третьего, Завета с личным откровением Третьей Ипостаси нелепо и нечестиво, ибо в возможной и соответственной форме это откровение Третьей Ипостаси уже совершилось в Матери Божьей. В Ней и есть личное откровение Духа Святого, явленное в творении. Поэтому степени в откровении Духа Св. существенно и необходимо суть степени в явлении миру Богоматери, которое не завершилось и полностью принадлежит лишь будущему веку. Пришествие Христа во славе будет и явлением во славе Богоматери, вместе с откровением Второй Ипостаси откроется и Третья. Посему и воскресение, вознесение и небесное прославление Матери Божьей становится совершенно необходимым и понятным. Мать неотделима от Своего рождения, и где Сын, там же приличествует быть и Матери. Они нераздельны, так же как нераздельны Вторая и Третья Ипостась, предвечно происходящая от Отца.[1] На пути Своего вос-

[1] Известный католический догматист Scheeben (Dogmatik [«Догматика»], III, 506-7) пытается определить место Марии в темных, но иногда смелых выражениях: «Мария является вместе со Христом в такой исключительной степени образом и подобием Божиим, что Церковь не затрудняется относить к Ней изречения Свящ. Писания о Премудрости Божьей. Она участвует в gloria et virtus [славе и силе] божественных ипостасей, имеет communicatio idiomatum divinarum [сообщение Божественных свойств] в столь единственной форме, как ни одна из тварей. Конечно, нельзя называть Ее Dea или persona divina и даже diva [Богиня, Божественное Лицо, Божество], Ее божественное свойство выражается всегда иначе; святая, славная, небесная Дева. В Ее Богосыновстве лежит специфический рефлекс божественного дочеринства (!!), вечной мудрости в отношении к Богу-Отцу». Далее говорится о применимости к Духу Св. выражения Дочь Божия, sapientia [мудрость] как filia Dei, Ruach, caritas Dei, filia Patris et sponsa et soror Filii [Дочерь Божия, Руах, милосердная любовь Божия, Дщерь Отца и сестра Сына], по отношению к человечеству Mater spiritualis [духовная Матерь] первозданная всего творения. (Все это требовало бы развития и раскрытия.)

хождения к полной и совершенной духоносности, к одуховлению всего своего существа, а не отдельных только сил и способностей, и притом в полной и окончательной степени, Богоматерь, как и Богочеловек, должна была пройти через многие испытания, страдания и смерть. Господь Своим совершенным послушанием воле Отчей совершенно освятил и обожил Свое человеческое естество. Подобно сему и Пречистой Деве для того, чтобы вполне и окончательно отдаться живущему в Ней Духу Божию и обрести единую жизнь с Ним и в Нем, надлежало совершить подвиг целой жизни, исполненной самых тяжелых испытаний, дабы наступил час преславного Ее Успения. На этом же пути, в числе других событий, было и сошествие Св. Духа, крещение Духом и огнем, вместе со всеми апостолами. Можно в этом увидеть некоторое несоответствие и противоречие тому, что сказано о духоносности Марии: каким образом храм Божий, приятелище Духа Святого, может нуждаться в новом схождении Духа Св., как возможна для Приснодевы Пятидесятница после Благовещения? И однако, в этом видеть противоречие будет столь же неправильно, как и в том, что Дух Св., предвечно почивающий на Сыне и с Ним нераздельный, однако сходит на Него при крещении в виде голубиня, дабы освятить Его человеческое существо. Сошествие Св. Духа на апостолов было также крещением, которое распространилось и на Богоматерь, как высшую всего апостольского лика и предстоятельницу всего человеческого рода. Этим нисколько не ослабляется тот факт, что в Благовещении произошло ипостасное наитие Св. Духа на Деву Марию. Это наитие не устранило ни возможности, ни необходимости все большего и полнейшего Ее самоотдания, проникновения Им Ея человеческого существа. И на этом пути возрастания в Пятидесятнице были посланы Марии нарочитые дары Св. Духа, для того, чтобы крещением окончательно освободить Ее от тяжести первородного греха, сообщить силу искупления Ее человеческому существу. И полнота этого созревания человеческого существа до небесного вселения совершилась ко времени Успения, которое есть поэтому торжество человеческой святости, духоносности и чистоты, прославление человеческого естества. Богородица есть слава человеков, слава мира. В Благовещении Богоматерь стала Приснодевой и тем освобождена от тяжести пола, основного, но не единственного из последствий первородного греха. Она поэтому могла сообщить рождающемуся от Нее Христу плоть Нового Адама, не отягченную полом, приснодевственную (см. выше). Но в Ней оставалось неустраненным

другое основное последствие первородного греха, это смерть. Сыну Своему Она дала Тело, хотя и неподвластное смерти, вследствие свободы от тягости пола и отсутствия греха, однако же способное принять смерть. Последняя была побеждена Божеством Христа, воскресшего и в Себе совоскрешающего все человечество. Эта сила искупления, — победа над смертью и телесное воскресение, была сообщена Им Матери Божьей, которая Сама этой силы не имела, что и подтверждается смертью Ее. Посему Она называет Сына Своего и Своим Спасителем — не от личного греха, которого у Нее не было, но от греха наследственного — смертной немощи естества. Мать является искупленной и спасенной Сыном, потому что только полное единство Богочеловеческой природы в Иисусе Христе способно оздоровить и восстановить человека в изначальное его состояние бессмертия. При крещении Самого Господа схождением Духа Св. было освящено Его человеческое естество и устранены те его немощи, которые могли оставаться в нем по Его человеческому происхождению, сколько бы оно ни было безгрешно. Подобно и Деве Марии Пятидесятница явилась завершительным освящением Ее человеческого естества от всяких последствий и остатков первородного греха и сообщением Ей искупительной силы Христовой. Личная Ее Пятидесятница или Благовещение здесь восполнилась, или, вернее, раскрылась как мировая Пятидесятница, основание земной Церкви схождением Духа Св. В собрании св. апостолов присутствовавшая Мария была невидимым центром, истинной лествицей между землею и небом. Различно было значение Пятидесятницы для Нее и для апостолов. Она является, как предстоятельница всей твари и всех превысшая, личным воплощением Церкви: главою апостолов, средоточием всего тварного мира. Это Ее значение для Церкви приводит нас к новым сторонам в учении о Богоматери. В отеческой письменности Богоматерь именуется ἡ Θεόπαις, Дщерию Божией[1], Богоотроковицей. Это именование может быть понято, прежде всего, в том общем смысле, что из всех сынов человеческих, становящихся чадами Божьими, Богоматерь есть первая и избраннейшая Дщерь, от века пронареченная, по слову св. Григория Паламы. Она одна соединяет (μεθόριον [«междуграние»]) тварную и нетварную

[1] У св. Андрея Критского, у св. Тарасия патр. Констант. (в словах на Введение во Храм. Migne P. G. t. 98. c. 1488). У Иакова монаха XI в. в слове на Рожд. Богор. (Migne P. G. t. 127,c. 573) и др.

природу[1]. Из этой мысли должно быть, однако, отстранено то неверное толкование, которое, чрезмерно сближая Богоматерь с Единородным Сыном Божиим, вводит Ее чрез это в богорождающие недра Св. Троицы: именно, согласно такому пониманию, у Отца кроме Сына есть Дочь, на которой почиет Дух Св., причем и Ему также усвояется дочеринство в отношении к Отцу. В таком случае отношение Сына и Духа Св. также понимается как брата и сестры. Такое учение (не чуждое, впрочем, некоторым восточным богословам) должно быть отвергнуто как извращающее самое понятие отцовства во Св. Троице и упраздняющее «единородность» Сына. Изведение Духа Св., хотя и связано с отцовством («от Отца исходящего»), однако не есть рождение[2], следовательно, не есть дочеринство. Последнее вообще не имеет для себя особого, самостоятельного места в рождении, но должно рассматриваться как простая его разновидность, ибо во Христе Иисусе «несть мужеский пол ни женский»: «вси бо вы едино есте о Христе Иисусе» (Гал. 3,28), «вси бо вы сынове Божии, едино есте верою о Христе Иисусе» (3,26), «Елицы же приясте Его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во Имя Его: иже не от крове, не от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася» (Ин. 1, 12-13). Рождение от Бога в сынов Божиих, таким образом, совершается лишь во Христе, единородном Сыне Божием, едином Спасителе и Искупителе без различия человеческого пола. Поскольку и Богоматерь приобщилась искупления, и Она приемлет восыновление Богу в Сыне Своем, Которого Сама именует «Богом и Спасом Моим» (Лк. 1,47). Итак, о богодочеринстве в отношении к божественному рождению от Отца нет речи, оно всецело может относиться только к человеческому образу Богоматери. Здесь нам надлежит снова возвратиться к той мысли, что полнота образа Божьего в человеке выражается не в одном, но в двух, в Адаме и Еве, в сыне и дщери Божиих. И для полноты его восстановления потребно участие в нем не только Нового Адама, но и новой Евы (одно из постоянных именований Богоматери). Спасителем, совершителем искупительного дела, является только Новый Адам, как глава Церкви (Еф. 5,22—32, 1 Кор. 1, 3). Но путь «единого безгрешного» Нового Адама должна разделить с Ним и пренепорочная «новая Ева», и в двух на небе и на земле просиявает полнота человеческого образа, как образа Божия,

[1] Hom. in Dormit. Deiparae [Гомил. на Успение Богородицы], P. G. t. 151, c. 468, 472.

[2] Ср. мои «главы о троичности» (рукописно).

открывается сила искупления. В лице Богоматери осуществляется богосыновство для всей женской части человеческого рода, что в человеческой речи можно назвать и богодочеринством.

И в этом предстоянии Отцу в человечестве Своем именуется иногда Богоматерь именем сестры-невесты (в Песни Песней, см. ниже). В католическом богословии это отношение получает нередко преувеличенный и односторонний характер, под влиянием догмата 1854 года[1]. Дева-Матерь, Богородица, в священных песнопениях ублажается и как Невеста Неневестная, т. е. как бы Присно-невеста. Иначе говоря, приснодевство соединяется с состоянием и матери, и невесты и, очевидно, не находится с ним в противоречии. Такие выражения мы встречаем у св. Ефрема Сирина[2], у св. Иоанна Дамаскина[3] и др.[4]

[1] Вот для примера суждение из новейшей «мариологии». (Terrien. La Mère de Dieu et la mère des hommes d'après les pères et la Théologie [«Матерь Божия и матерь людей согласно Отцам и теологии»], I-re p., t. I, 194): «la bien-heureuse Vierge est la Fille du Père, sa fille premiere-née, sa fille unique, comme Jésus est son fils unique; *unigenita*; *unigenitus*» — «Il est le Fils de Dieu par excellence, le Fils unique, *unigenitus*; elle est la Fille perpetuelle de Dieu. Il est le premier née, *primogenitus*, elle est après lui la première-née, *primogenita*» [«Пресвятая Дева есть Дочь Отца, Его перворожденная Дочь, Его единственная Дочь, как Иисус есть Его единственный Сын; *единородная*, *единородный*». — «Он есть Сын Божий по преимуществу, единственный Сын, *единородный*; Она есть вечная Дочь Божия. Он есть перворождённый, *первородный*, Она же после Него перворожденная, *первородная*»] (197-8).

Несмотря на все эти преувеличения, неточности и неясности, автор, однако, считает «blasphemie et folie» [«богохульством и безумием»] приравнивать рождение Сына и Матери, ибо «tout ce qu-elle est, elle l'est non par la nature, mais par le privilège souverainement gratuit» [«Она есть всё то, что Она есть, не по природе, но в силу привилегии, самодержавно Ей пожалованной»] (168).

Ср. у А. Лебедева. Разн. Вост. и Зап. Церквей в учении о Пресв. Деве, 269.

[2] У св. Ефрема Сирина, opera II (Syriaco-latina) [Творения II, по-сирийски и по-латински] 429 sermo in Nativit. Deip [Слово на Рождество Богородицы], p. 279, находим следующее обращение к Сыну, влагаемое в уста Девы: «Я — Твоя сестра, поскольку Мы Оба имеем Давида предком; также и мать, поскольку Я Тебя зачала, Твоя супруга, по Дару святости, Тобой Мне данному».

[3] Св. Иоанн Дамаскин в проповеди на Рожд. Бог. (Migne, t. 96, c. 672): «о, дщерь — θυγάτριον [доченька] ... в чертогах Св. Духа обитающая и соблюденная в непорочности невестою Бога и матерью по естеству Бога». В homil. II in nativ. B.V Mariae [Проповедь II на Рождество Пресв. Девы Марии], ib. col. 693: «радуйся, сестра наименованная прекрасного брата и превозлюбленная... радуйся, невеста, коей невестоводитель Дух Св. и жених — Христос... радуйся, свадебный чертоже, украшенный красотами девства, по сказанному в Песн. (5,1): пришел я в сад мой, сестра моя невеста».

[4] Из отечественных приведем в слове Стефана Яворского, митрополита Рязанского из книги *Камень веры*: «Бога Отца есть дщерь, Бога Матерь, Бога Духа Св.

В иконографии Богоматерь не всегда изображается с Младенцем, как Мать, но и просто как Дева: такова, напр., икона Умиления, пред которой молился преп. Серафим, Нерушимая Стена и др. В этих изображениях выражается идея не столько Богоматери, сколько Богоневесты. Этому же соответствует, что и в иконографии, и в песнях церковных, и в отеческой письменности делаются сближения, почти отожествления Невесты из Песни Песней[1] и Богоматери (сюда относятся места: 1,8-16; 2,2, 10, 3,6, 4; 4,3-9; также и вся вторая половина богородичного псалма 44,10-16; отсюда обычно берутся прокимны для богородичного служения и текст при вынутии частицы из богородичной просфоры на проскомидии). Наконец, сюда же относится толковниками и образ жены, облеченной в солнце: Откр 12,1-6. К этому надо еще прибавить, что иногда в Слове Божием не делается различения между невестой и женой, напр. Откр. 19,7; 22,17. Так. обр., к Марии применяются Церковью столь различные определения, как Мать и Невеста в качестве личного воплощения Церкви. Эти определения несовместимы, конечно, если их переводить на язык пола и половых отношений, но эта несовместимость устраняется в отношениях духовных. Богоматерь, как вместилище Духа Св., носит в себе Логос, Его зачинает и рождает, есть Богородица. Но как тварное, человеческое существо, как первостоятельница человеческого рода, Она — раба Господня. Как Церковь, Она принадлежит Логосу, Христу, как Жениху церковному, как Главе Церкви, и Она любит Его любовью Присно-невесты, Песнь Песней есть также и песнь о Марии и о Логосе, как и о всякой душе, ищущей небесного Жениха и соединяющейся с Ним. Дева Мария, Богоматерь и

невеста» (последнее явно под католическим влиянием. Величие Пресвятыя Богородицы и Приснодевы Марии. Москва, 1845.стр. 356).

[1] Наиболее решительное сближение невесты из Песни Песней и Богоматери мы находим у св. Амвросия Медиоланского в De Institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua [«О воспитании Девы и о приснодевстве Пресвятой Марии»], Migne. P. L. t. XVI, 305-6: «кто есть ближняя, как не Та, Кто приближается ко Христу, Кому говорит Слово: «Встань, приди, ближняя моя, прекрасная моя, потому что зима уже прошла», (Песн. 2,10-21) (3). Также в другом месте прибавляет: «В глаза твои голубиные под кудрями твоими» (4:1): тем, что вся она духовна и проста как голубь, в образе которого видел Иоанн сходящего Духа Св., видит духовное и знает тайны, которые видит (4). См. cap. 87, 88, 89 и col. 327 у св. Иоанна Дамаскина в hom. II in nativ. B. V. Mariae широко применяется к Богоматери текст Песн.: 1,11,12; 4,13,14; 7,1; 4,9,7; 1,2; 3,6; 7,5, 6. Ср. сопоставление текстов, относящих к Богоматери в Песни Песней в книге «Сказания о земной жизни Богоматери» (афонское изд.) стр. 9-11.

Богоневеста есть образ всякой души в ее отношении к Логосу, в ее воцерковлении: душа любит и ищет и находит Христа и соединяется с Ним и рождает Его в себе, и это материнство и уневещение соединены нераздельно, одно без другого невозможны[1]. Возлюбленная именуется женихом в Песни Песней: «сестра моя невеста» (Песн. 4,9,10), причем это не относится к физическому родству, которого нет (8,1 — 2). Вочеловечивающийся Логос становится Братом всему человеческому роду, который Он Сам научил молитвенно призывать Небесного Отца в молитве Господней, посему и человеки суть братья и сестры Его. («Повем Имя Твое братии Моей, посреди церкви воспою Тя». Пс. 21,23, Евр. 2,12. Ср. Ин. 20,17: «иди к братьям Моим и скажи им».) Таким образом выходит, что в Богоматеринстве вмещены такие отношения любви, которые в падшем человечестве, живущем не целостной жизнью, но жизнью половинчатости и раздробленности, оказываются несовместимы. Но все эти определения суть, вместе с тем, и определения Церкви. Церковь есть Тело Христово. В обширном смысле это означает, что оно воодушевляется Христом и предается Ему как послушное, любящее и с Ним нераздельно соединенное. Богоматерь, не имея в Себе иной жизни, кроме Христовой, есть Его Тело как в общем, так и в особенном смысле. Она дает Ему Свое собственное тело, имея Его во чреве Своем и рождая Его как плод чрева Своего: единство Христа с Церковью, как Телом Своим, здесь имеет вполне явное выражение. Но Богоматерь, будучи Матерью Христа, в силу этого является и Матерью всего человеческого рода, усыновленного Ей на кресте в лице ап. Иоанна, а чрез это, в Ней и с Нею, и весь человеческий род становится не только «братиею» Его, но и Телом Его. Далее Церковь есть Невеста

[1] Нужно остерегаться при этом соотнесения Богоматери как Богоневесты не с Христом, но с Духом Св., Который в таком случай рассматривается как отец рождаемого сына. Этот фальшивый уклон, свойственный католическому богословию, иногда проникает и в православное. Яркий пример тому, кроме уже приведенного отрывка из Камня Веры м. Стефана Яворского, встречаем и у св. Димитрия Ростовского в Слове в день Покрова Богородицы: о Ней здесь говорится, что «в едином лице Ее три особые чины работы Божией изъявившую вижду; особным бо чином поработа Богу Отцу, особным чином Богу Сыну, особным Богу Духу Св.: бысть бо Богу Отцу Дщи, к Ней же глаголет: слыши, Дщи, и виждь (пс. 44,12), Богу Сыну яко Мати, Богу Духу Св. яко уневещеная Девица» (Величие Пресв. Богор., 246). Подобную же мысль встречаем и в книге: «Сказания о земной жизни Богоматери» изд. 7-е, Москва, 1897, стр. 9: «невестой Она называется по отношению к Св. Духу, а неневестной обозначается Она по отношению к людям, как несочетанная браком, небрачная».

или жена Логоса, поскольку и брак совершается «во Христа и во Церковь». Невеста и жена духовно есть одно и то же отношение, взятое лишь в двух разных, но между собою связанных аспектах: искания и обретения, стремления и достижения, жажды и утоления. Отношения, между Христом и Церковью в соответствующих текстах (Еф. 5 и др.) и в особенности в Песни Песней изображаются как любовь и блаженство любви, сменяющее томление искания. Любовь же есть соединение двух жизней в одну жизнь, общую жизнь, новую жизнь, в этом и откровение и блаженство, и муки любви, которые испытываются, когда почему-либо это единство не осуществляется (искание возлюбленною своего возлюбленного на площадях города, Песн. 3,1 — 3, 5, 6 —7). В этом свете становятся понятны смысл и сила Песни Песней и вся существенность этого таинственного гимна любви именно для новозаветного учения о Церкви, ибо поистине эта ветхозаветная Песнь составляет самую новозаветную часть всего канона[1]. Мария, как личное жилище Духа Св., есть воистину и личное возглавление Церкви, сердце Церкви, Главою которой является Христос. Осеняемая Духом Св., Она становится Богоматерью, рождает Логос, и это Богоматеринство, в Ней и с Нею, является достоянием всей Церкви, и родившийся от Девы Логос рождается и в душах верных, ибо всякая церковная душа причастна к Богоматеринству Матери-Церкви, Богоматери[2].

Итак, то, что говорится о Церкви, говорится и о Марии. Будет неправильно сказать в общей форме, что Мария есть Церковь, и, однако, можно говорить, что Церковь представляется Марией, насколько в лице Ее соединяются все свойства Церкви, в личном и притом высшем, предельном воплощении. Ибо, если Церковь живет и движется силою и дарами Духа Св., то в Ней Он обитает; если Церковь воображает Христа в чадах Своих и Его в них как бы рождает, то в Богоматери Он родился и вочеловечился Ипостасию Своею. То, что есть Церковь, составляет самое существо Марии, Которая есть и вместилище Духа Св., и Матерь Божия, и Богоневеста. Богоматернее начало символизируется голубизною риз церковных, небесною лазурью. Эта лазурь есть пение твари Господу и

[1] В связи с этим становится понятна одна замечательная черта в церковном употреблении Песни Песней: она никогда не читается на богослужении — надо думать, потому, что вся она, как и вся жизнь Церкви, есть совершающаяся Песнь Песней. И в то же время ею насыщено церковное богослужение, ее образы сделались самыми интимными и привычными в церковном употреблении.

[2] Блаж. Августин.

о Господе, слава и славословие. Богоматерь есть возвеличенная, прославленная, обоженная тварь: тьма тварного небытия преодолена и просветлена Божественной Софией и засветилась в приемлющей, женственной голубизне своей. И если полнота творения, его истина и красота, его умная слава есть Божественная София, как *откровение* Св. Троицы, то приходится повторить это же и в применении к Богоматери. Богоматерь софийна в предельной степени. Она есть полнота Софии в творении и в этом смысле тварная София. Слова Господа в конце Его речи о Предтече: «оправдися Премудрость (Σοφία) от чад своих» (Мф. 11,19), прежде всего, относятся именно к Богоматери. София есть основание, столп и утверждение истины, исполнением которой является Богоматерь, и в этом смысле Она есть как бы личное выражение Софии в творении, личный образ земной Церкви. Божественная София есть предвечное самооткровение Пресв. Троицы, Слава Божия, Божественный мир вечных сущностей, Божественное Всё, Откровение Отца в Единородном Сыне и в Духе Св. Отец показует Себя в Сыне и к Нему исходит Духом Св.; Слово Божие, исполненное Духом Св., содержит Всё: «вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть». Слово Божие определяет идеальное содержание предвечной Идеи, Мысль Божию, Дух Св. Его животворит, делает ощутимым, облекает красотой. Посему Премудрость есть Логос в идеальном содержании, однако это не значит, что Ее сущность исчерпывается одним только идеальным содержанием, ибо Она есть и Дух Св. в существовании своем, Она есть живая конкретная ощутимость этого идеального содержания, красота, Слава Божия: мыслеобразы Истины в Ней являются образами Красоты. «Господь воцарися, в лепоту облечеся». Этот божественный мир Славы Божией есть основа, а вместе и предельная цель мироздания, мир сотворен Премудростию Божиею, и ради нее[1] он и есть тварная Премудрость и в полноту времен должен вообразиться по образу Софии Божественной[2]. К этому сводится и библейское, преимущественно ветхозаветное, учение о Премудрости (см. экскурс 2-й в конце книги). Премудрость есть Церковь, в небесах предвечная, в творении — имеющая рост и развитие, земная Церковь. Воцерковление мира и есть его проникновение

[1] Ср. мой «Свет Невечерний». Москва, 1917, отдел о Софии; также очерк «Ипостась или ипостасность» в сборнике в честь П. Б. Струве.

[2] Эта мысль о предвечной и тварной Премудрости Божией составляет главную тему богословствования св. Афанасия Вел. об этом предмете (ср. специальный экскурс об этом учении св. Афанасия Вел.).

Премудростию. Основанием воцерковления является боговоплощение: Христос, Божия Сила и Премудрость, сделался Человеком, и в Нем установилось софийное единство божественного и тварного мира. Однако полнота софийного откровения включает явление не только Сына, но и Духа Св., и, с другой стороны, вочеловечение Логоса предполагает и соответствующее просветление человеческого естества, торжество и в нем софийного начала. Это торжество земного явления Софии в человеке, а вместе и откровение Духа Св. мы имеем в Богоматери, Которая пребывает нераздельно с Сыном Своим. Полнота софийного образа в тварном мире или в человечестве есть Христос с Богоматерью, как это и изображается на наших обычных иконах Богоматери, всего яснее в образе Знамения. Но в сущности, всякая икона Богоматери по глубочайшему своему смыслу есть софийная икона. В Богоматери соединились Премудрость небесная и тварная, Дух Св., живущий в Ней, с тварной человеческой ипостасью. Ее плоть соделалась совершенно духовной и прозрачной для неба, в Ней исполнилась цель творения мира, Она есть его оправдание, цель и смысл, Она и есть, в этом смысл, Слава мира. В Ней соединяется откровение Сына, от Нее рождающегося, и Св. Духа, силою Которого совершается это рождение, с тварною природой, в которой оно совершается. Поэтому Богоматерь существенно принадлежит этому миру, и в то же время над ним возвышается, его превосходит, это — тварная Премудрость, на небе прославленная и увенчанная как Царица Небесная. Смысл Успения Богоматери раскрывается здесь в новом освещении.

Прославленная Мария, Царица Небесная, есть тварь, но уже и не тварь, ибо вместила в Себя полноту богожития, в Ней Бог есть уже «всяческая во всех», для Нее уже не существует дальнейшего развития или усовершения, как оно имеет силу для всего творения, ангельского и человеческого. Это — вечная жизнь, — если не Самого Божества, то в Божестве, в неизмеримой пучине океана абсолютности. Творение стало здесь совершенно прозрачно для Творца. Но при этом Богородица не перестала сохранять природу тварную, не отделилась от мира, который Она Собою и в Себе прославила, Она есть мир, ибо пребывает в единении с ним: «во Успении мира не оставила еси, Богородице», поет Церковь. Об этом свидетельствуют и все явления Богоматери святым, и Покров Ее над миром, и чудотворные Ее иконы, и все море молитв церковных, непрестанно текущих к Ней в твердой вере и уповании, что нет человеческого существа, которое имело бы более любящее и на все отзывающееся сердце, нежели всепетая Матерь, святая Заступница рода Христианского.

Эту мысль о софийном почитании Богоматери, увенчивающую собой как куполом православное о Ней богословствование, утвердила русская Православная Церковь, литургически связав празднование Софии с памятованием о Богоматери, в отличие от Византийской Церкви, где был выделен христологический аспект в софиологии, и софийные праздники соединялись с Господскими (Рождества Христова, Воскресения). То и другое имеет свое непререкаемое основание; иногда то и другое сливается до неразличимости. Боговоплощение неразрывно связано с Богоматеринством, одно подразумевает другое, а посему Господские праздники скрыто или открыто предполагают и Богородичные. При сем в некоторых эта связь выступает с такой очевидностью, что представляется даже затруднительным, как понимать, напр., такой праздник, как Рождество Христово или Сретение. В одном случае подчеркивается небесная, нетварная София, а в другом — София в творении, Богоматерь. Это, в свою очередь, соответствует преимущественному выделению той или другой из ипостасей, открывающихся в Софии, Логоса или Духа Св.: первое соответствует Христо-Софии, второе Богоматери как Софии. Соответственно этому получается различие оттенков в понимании текста Прем. Сол. 9:1: «Премудрость созда Себе дом и утверди столпов седмь», который читается в качестве паремии в Богородичные праздники. В Христо-софийном истолковании это будет означать: Премудрость — Христос созда себе (в акте миротворения) дом — Тело, Церковь с семью дарами Св. Духа и семью таинствами. В Богородично-софийном истолковании этот же текст будет означать: Премудрость — Дух Св.[1] созда себе (в акте боговоплощения) дом — Богоматерь и утверди столпов седмь (этому соответствует и киевское изображение Св. Софии, где она изображается, как седмистолпный храм с Богоматерью в центре[2]. Русское православие

[1] Премудростью именуется Дух Святый из церковных писателей у св. Феофила (Ad Autolicum [Послание к Автолику], 2, 10. Enchiridion patristicum [«Учебник патристики»], 74) и у св. Иринея (Adv. haeres. [«Против ересей»], 4, 20, 1. Enchir. [«Учебник патристики»] 93).

[2] Замечательно и в высшей степени значительно содержание этой древнейшей иконы, местной в древнейшем русском Киево-Софийском соборе. Предполагается, что изображение это взято первоначально из Юстиниановой церкви, но когда оно написано, неизвестно. Во всяком случае это есть священнейшая эмблема, переданная стареющей Византией юной России как догматический дар, завет и завещание. Икона эта имеет определенное Богородично-

софийное содержание. Она изображает Божию Матерь, стоящую в хитоне с покрывалом на главе под сенью, поддерживаемою седмью столпами. Руки и длани Ее распростерты; Ее стопы утверждены на серповидной луне, лежащей на облаке: на персях Ее, как в иконах Знамения, Предвечный Младенец, правой рукою благословляющий, а в левой держащий державу. На карнизе сени надпись (по-гречески); «премудрость созда себе дом и сотвори столпов седмь», а под ней: η Σοφία. На верху сени, посредине, изображен окруженный лучами Дух Святой в виде голубине; немного выше, также в сиянии лучей, изображен Бог-Отец, имеющий на левой руке державу, а правой благословляющий, из уст Его исходят слова: «Аз утвердих стопы Ея». Эта основная часть композиции имеет явно выраженный Богородично-софийный смысл. Пречистая изображается здесь предвечной Богоматерью, имущею на персях Сына-Эммануила, как единство богорождения-богоматеринства, причем на Ней почиет Дух Святый, осеняющий Богоматерь, а над всем возвышается изображение Отца, рождающего воплощаемого Сына и изводящего Духа Св. и в обеих ипостасях открывающегося. Надписи, относящиеся явным образом к Премудрости Божией, а вместе и к Богоматери, не оставляют сомнения в Богородично-софийном истолковании (так что сюда явно неприменимо истолкование их некоторыми богословами исключительно в Христо-софийном смысле, именно, что «Премудрость — Христос — создал себе дом — Богоматерь или дом Духа Св.»: дом создается Отцом, как Первоначалом, рождающим Сына и изводящим Богоматернее начало Духа Св.). Вся дальнейшая символика этой иконы разрабатывает мотив седмерицы, как образ седьми даров Духа Св., присущих Церкви и Богоматери, и относится, так. обр., к Богоматери, как носительнице Духа Св. На ней изображено 7 ангелов, 7 пророков, 7 столпов, 7 ступеней с 7 надписями, 7 эмблем и надписей на столбах, из которых в каждой встречается то же число. Семь архангелов в облаках держат в руках каждый знак своего служения: справа Михаил держит пламенный меч, Уриил — молнию, Рафаил — алавастр мира; слева Гавриил держит цветок лилии, Селафиил — четки, Иегудиил — корону, Варахиил — пучок цветов. Под облаками с серповидной луной, подножием Богоматери, амвон с 7 ступенями, на каждой начертано, в восходящем порядке снизу, одно из следующих слов: «вера, надежда, любовь, чистота, смирение, благость, слава (сонм добродетелей христианских, увенчивающихся славой — софийностью). На первой же ступени написано сверх того: «седмью восходов восхождение ее». На ступенях амвона пред Богоматерью по обеим сторонам стоят пророки, ветхозаветные носители Духа Св., «глаголящего пророки». Справа на 4-й ступени от верху стоит Моисей со скрижалями, на которых начертано: «радуйся, скрижале Божия, в ней же перстом Отчим написано Слово Божие» – как бы в нарочитое опровержение богословов, которые хотят видеть в тексте Прит. Сол. 9, Премудрость — Христа, создавшего Храм-Богоматерь. За Моисеем в нисходящем порядке следуют: Аарон с прозябшим жезлом и на последней ступени с Моисеем стоит Исаия с хартией, висящей от левого плеча, на которой слова: «се Дева во чреве приимет» и т. д. За ним в нисходящем порядке на особых ступенях стоят пророки: Иеремия со свитком, Иезекиил с вратами затворенными и Даниил с камнем в руках. На всех седми столпах, поддерживающих сень, находятся в кругах эмблематические изображения, взятые из Апокалипсиса, с объясняющими и их словами сей же пророческой книги. На первом столпе от правой руки Богоматери изображены седмь очес с надписью: «дар совета», потом слова: «на камени едином седмь очес». На втором

возлюбило преимущественно второе, Богородично-софийное, истолкование, посему и праздник Софии стал здесь Богородичным: он соединяется или с Рождеством Богородицы или с Ее Успением (по аналогии с празднованием в день Рождества или Воскресения Христова). На севере, в Москве и Новгороде, получило преимущественное распространение празднование в Успение, почему и излюбленные здесь храмы в честь Успения Богоматери в сущности по замыслу своему суть софийные храмы[1], как напр., Моск. Успенский собор). Литургическое свидетельство такого Богородично-софийного понимания мы имеем в «службе Софии Премудрости Божией, яже в великом Новгороде поется» 15 августа[2]. Эта поучительная служба, более подробный анализ которой не входит в на-

столпе изображен седмисвечный подсвечник, над которым надпись: «дар разума», и потом: «видех свещник злат и седмь светильник верху его». На крайнем столпе справа изображена книга с 7 привешенными к ней печатями и со словами наверху: «дар премудрости», а за ними надпись: «видех книгу запечатленну седмию печатями». На ближайшем столпе к левой руке Богоматери 7 труб, над которыми надпись: «дар крепости » и ниже: «седмь труб на падение Иерихона». На следующем, пятом, столпе правая рука с 7 звездами и с надписью: «дар видения» и потом: «в руце десной седмь звезд». На шестом столпе 7 дымящихся курильниц со словами вверху: «дар благочестия» и за ними: «седмь фиал златых полни фимиама, яже суть молитвы святых». На последнем столпе изображено 7 струй молний с надписью: «дар страха Божия» и потом: «глаголаша седмь громов гласы своя». (Благодеяния Богоматери роду христианскому чрез Ее св. Иконы. Изд. 2-ое С.-Пб, 1905, стр. 672 — 5). Соответственно этой символике Богоматерь здесь изображается как воплощение Церкви со всеми дарами Духа Св., как единство Софии земной и небесной, как Слава мира.

[1] «Древнейшие русские соборы в Киеве и Новгороде были посвящены Софии, Премудрости Божией; в этом посвящении видно подражание храмам Греции, а таких храмов Софии на греческом Востоке было немало: в Солуни была Св. София, в Константинополе, Трапезунде, Херсонесе Таврическом, Никосии (на о. Кипр), Софии Болгарской. Уважение к этому древнему преданию перенесено было и к нам в Россию, и обычай посвящения храмов Св. Софии нашел у нас широкое распространение: кроме Киева и Новгорода, храмы Св. Софии известны в Вологде (1568), Тобольске, в Москве, Гродне и Полоцке. Можно предполагать, что некоторые из древнейших храмов, посвященных Богоматери, напр., в честь Ее Рождества и Успения, также имеют близкое отношение по идее к храмам Св. Софии... В этом последнем обстоятельстве, быть может, заключается причина, почему у нас в России появилось много Успенских соборов: в Ростове, Звенигороде, Владимире, Москве, Ярославле, Рязани, Костроме, Астрахани, Вологде, Рыбинске, Тобольске, Вильне» (А. Никольский. *София Премудрость Божия*. С.-Пб., 1905. Addenda 34).

[2] Издана свящ. П. Флоренским по рукописи, имеющейся в Моск. храме Св. Софии на Софийке, и переиздана в Белграде кружком студентов-богословов (литограф.).

В общем, она представляет собой восполнение службы Успению (соответственно несколько укороченной) особыми стихирами и каноном в честь Софии. Во многих случаях София прямо приравнивается Христу, но в других — Богоматери. Приведем примеры последнего. Тропарь: «Велия и неизреченная Премудрости Божия сила. София преименитая, пречестной храме, огнезрачный престоле Христа Бога нашего: в Тя бо вселися неизреченно Слово Божие, и плоть бысть, невидимый явися... и яко чадолюбивая и милосердая Царица, призри на люди Твоя». (Эта и другие молитвы, напечатанные первоначально также в Моск. Церк. Вед. 1889, № 35, перепечатаны в сборник молитв, читаемых перед св. иконами на молебнах, на всенощных бдениях, составленном из одобренных духов. цензурой и Св. Синодом акафистов и церковных служб прот. А. Ставровским. С.-Пб., Синодальная типография 1909 г.)

Кондак: «Притецем, православнии людие, и видим чудотворную икону Премудрости Божия, Пречистыя Его Богоматере: сия бо светолучно сияет в пречестном храме Божием и сердца веселит приходящих с верою и взирающих со страхом и благоговением на пречистую сию икону, помышляюще в сердцах наших, яко воистину Мати Божия есть на упование верным, воображение огнезрачное Ее зрим и покланяемся, яко истинному Ее и пренепорочному девству в рождестве и по рождестве...» Икос: «Утверди ум мой благ и помышление, Боже Отче Вседержителю: ибо заступницу мирови, Пренепорочную Невесту Деву воспети дерзаю. Ее же девственную душу Церковь Твою божественную нарекл еси и воплощения ради Слова Твоего Софию Премудрость Божию именовал еси, и в Тоя имя царю Иустиниану церковь создати повелел еси, и пребожественному Кириллу философу во явлении Девицу избранну, именем Софию, сиречь Мудрость Божию даровал еси, зрак лица Я огневиден изобразил еси, от Нее же изыде от Божества Твоего, сиречь единородный Сын Твой, попаляя страсти наши телесные... сего ради вопием вси, яко Та есть воистину Премудрость Божия, приятелище и сень небесная, и всех благ подательница...» Канон, п. 8, тропарь 3: «Мысленный виноград храм Софии, Премудрости Божия, сиречь чрево Пресвятыя Богоматере, от него же изыде Божественный, пожигаяй наши душе тленные страсти...»

Ср. также: А. Никольский. *София Премудрость Божия*. Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии (изд. С.-Пб., Археологич. Института) С.-Пб., 1905. Автор, на основании анализа службы Св. Софии, приходит к выводу, что составитель ее «то разумеет под Премудростью Божией воплотившееся Слово, то Божию Матерь, а в тропарь «Велия и неизреченная Премудрости Божия сила» под Премудростью Божиею разумеется и Иисус Христос и Божия Матерь» (10). При этом автор замечает: «сочинитель не составил себе ясного и отчетливого понятия о Софии Святой» (ib.)

Двоение в истолковании Премудрости, Которая в одном случае берется как Божественное откровение в творении вообще, а в другом прямо приравнивается Второй Ипостаси, характерно проявляется и в каноне великого четвертка. Вот несколько примеров: п. I, тр. I: «всевиновная и подательная безмерная Мудрость Божия созда храм Себе от чистыя неискусомужныя Матере: в храм бо телесной оболкийся, славно прославися Христос Бог наш». Здесь двоится смысл: всевиновная и подательная жизни — есть сила и Слова и Духа Св., действующая в творении, ей же приписывается (согласно Пр. Сол. 9,I) и создание храма в Матери, в который облекается Христос. Также из Притч. 9 взяты образы и 3-го

шу задачу, представляет собою службу Успения Богоматери, отнесенную, вместе с тем, и к «Софии преименитой, Премудрости Божией» и соответственно восполненная и осложненная посвященными Ей стихирами и канонами. Здесь в ряде песнопений выражается сближение Софии с Богоматерью.

Богоматерь есть всеобщая молитвенница и ходатаица: «о всех молиши Сына Твоего и Бога нашего». Она есть олицетворенная молитва Церкви. Почему и в каком смысле Ей усвояется эта нарочитая задача — быть Первосвященницей в качестве Ходатаицы Церкви, в ознаменование чего Ей усвояется (в праздник и в иконе Покрова Пресв. Богородицы) архиерейский омофор? Здесь мы приближаемся к тайне нашего искупления, притом с новой, необычайной стороны. Христос есть Первосвященник и Ходатай Нового Завета (Послание к Евреям), «по чину Мельхисидекову». Он принес Богу жертву, отменяющую всякие жертвы, Свое Тело, Себя Самого. Он есть жертва и жрец, «приносяй и приносимый» (лит. св. Иоанна Златоуста). Он прошел небеса и вознес на небо прославленную человеческую плоть. Его жертва имеет искупительное значение как в том смысле, что ею дается нам оставление грехов, так и в том, что Его воплощением и воскресением дана человеческому роду в Новом Адаме новая жизнь и побеждена смерть. В смерти, воскресении и вознесении Христовом совершилось наше искупление, т. е. положено для него общее, объективное основание, оно стало данностью. Однако этим еще не исполнена его заданность для твари, его осуществление. Потре-

---

ирмоса, где говорится снова о Премудрости в общем смысле: «услышим вся вернии созывающую высоким проповеданием несозданную и естественную Премудрость Божию, вопиет бо: вкусите и разумейте, яко благ Аз (в сл. пер. стоит «Христос», но это ошибочный перевод слова Χρηστός [«добрый»], которое ясно смешано с Χριστός [«Христос»]), возопийте: славно прославися Христос Бог наш!» Такой же смысл имеет и тр. 2 песни 9 (также на тему Притчей 8,22 сл).:

«Содетельницу Отец прежде век Премудрость рождает Мя, начаток путей, в дела созда ныне тайно совершаемая. Слово бо несозданное сый естеством, гласы присвояхуся, егоже ныне просиях» (явная неясность в переводе). Напротив, в других случаях Премудрости придается явно Христо-софийный смысл. Вот примеры: П. I, тр. 2: «тайноводящи други Своя душеспасительную уготовляет трапезу, бессмертия же воистину Мудрость Божия растворяет чашу верным: приступим благочестно и возопием: славно прославися Христос Бог наш!» П. 5, тр. I: «неодержимую держащая и превыспреннюю на воздусе воду, бездну обуздовающая и моря востязующая Божия Премудрость воду в умывальницу вливает, ноги же омывает рабов Владыка». Подобные примеры двоения смысла встречаются и в других церковных песнопениях.

бовалось сошествие Духа Св. на апостолов, и в лице их на всех людей, дабы основалась Новозаветная Церковь, как осуществляемое искупление, как ковчег спасения. Таким образом, хотя спасение человечества осуществлено однажды и навсегда некиим абсолютным образом Голгофой и Воскресением Сына Божия, однако спасение, усвоение спасения тварностью и тварной свободой, совершается Духом Св. И в этом проявляется участие Духа Св. в спасении человечества, которое стало возможно только по завершении искупительного дела Христова, после Его вознесения (как и сказано было Им Своим ученикам: «уне есть вам, да Аз иду; аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам; аще ли же иду, послю Его к вам». Ин., 16, 7). Сошествие Св. Духа и вселение Его в человеках и твари создает Церковь на камени Христовом, и в этом смысле справедливо говорится, что Церковь есть Дух Святый, и спасаемые в ней спасаются Духом Св. Божия Матерь, как личное откровение Духа Св., есть сердце Церкви, ее как бы личное выражение, Предстоятельница Церкви. Разумеется, это суждение надо понимать не количественно, т. е. не в том смысл, чтобы Церковью, как совокупностью верующих, всех или многих, была Богоматерь, — такое суждение было бы прямо неверно, — но качественно или динамически: то, что составляет существо и силу Церкви, в совершенной степени содержится в Богоматери чрез Духа Св. Как Церковь в личном Ее осуществлении, Богоматерь превыше всякого греха. Она есть совершенно обоженное и спасенное творение. Богоматерь уже не спасается, ибо Ее безусловное спасение совершилось наитием Св. Духа, Она не спасается, но спасает . Здесь-то и открывается особое участие Духа Св., а затем и Богоматери в нашем спасении, не как спасительницы, ибо един есть Спаситель всего человеческого рода и Ее Самой, Тот, о Котором и Она говорит как «о Бозе и Спасе Моем», но как Ходатаица и молитвенница о роде человеческом.

Значение Богоматери в этом отношении двояко: с одной стороны, как человек, Она представляет Собой и в Себе весь тварный мир, весь человеческий род, всякую человеческую душу. С Ней и в Ней в небе пребывает природа (natura naturata [природа порожденная] нераздельно с n. naturans [природа порождающая]) и свидетельствует чрез Нее о себе, о своей тварной немощи и своем глади божественного бытия. С другой стороны, в Ней молится Богу молитвой, содеваемой Самим Духом Св., «ходатайствующим о нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8,26), вся тварь. Всякая молитва слабого и греховного человека бессильна и ограничена,

поскольку она принадлежит ему, но творимая в Духе, совершенная церковно, она обретает церковные крылья, которые делают ее молитвой Церкви и возносят к самому престолу Божию. И тогда ее мощь, сила и подлинность уже не имеют отношения к ее тварной ограниченности. Но насколько она есть молитва церковная, и в ней личное, перерастая себя, врастает во всеобщее, она становится необходимо и молитвой Богоматери, которая, по свидетельству песнопений церковных, непрестанно молится Сыну Своему о всех и о всем. Никакая наша молитва, не только непосредственно к Ней направленная, но и обращаемая к Богу прямо, Ее не минует, но становится и Ее собственной молитвой, в Ней и Ею молится. Наши слова и грубы, и неточны для выражения этого онтологического динамизма: все церковное в Церкви не существует в отдельности и обособлении и не слагается из отдельных слагаемых, как агрегат или простая сумма. Но есть некая динамическая сумма, где одно помножается на все, с ним соединяясь, в него вплетаясь, как звук в музыку, и это единство молитвы, эта душа молитвы принадлежит Той, Которая вообще есть душа Церкви, духоносная, прославленная Мария, Матерь Божия.

Матерь Божия не нуждается в молитве о Себе Самой, ибо все имеет в обоженности Своей. Как слава Божия и слава мира, как явленная любовь Божия к миру и явленная любовь мира к Богу, Она Своею молитвою славит Бога. Ея *собственная* молитва есть славословие, т. е. предвечно осуществляемая, пламенеющая, торжествующая в радости совершенной любовь, — любовь Божия к Себе в Своем творении. Но Богоматерь, как глава и предстоятельница мира и всего творения, имеет и несобственную молитву, которая, однако, в силу указанного соотношения есть и собственная Ее молитва, есть молитва всей твари. Она дает крылья для этой молитвы, вознося ее к Престолу Божию, Она дает силу этой молитве, Она есть Ходатаица, первосвященнически воздевающая руки над миром («оранта») к Богу и осеняющая мир своим омофором. Богоматерь есть Сама молящаяся Церковь в личном воплощении, и в этом смысле Она есть всеобщая Матерь, заступница и предстательница. Она есть личная, воплощенная милость и жалость к миру, в его тварной ограниченности и греховной извращенности. Сама будучи уже абсолютно свободна от этой ограниченности и власти греха, Она есть позлащенная вершина этого самого мира, ибо к нему Она принадлежит. Святые и молитвы святых есть светлый облак, окружающий эту вершину и приближающийся к ней. Однако самые высшие святые и даже ангельский мир отделяются

от Богоматери не только Ее совершенной святостью, но и совершенным преодолением в Ней тварной ограниченности, Ее обожением: Ее собственная благодатная жизнь есть ипостасная жизнь Духа Св., в Нее вселившегося, а в то же время Ее несобственная жизнь есть жизнь всего тварного мира, которому Она принадлежит. В этом и состоит Ее посредническое значение: Она приводит к Сыну Своему, Спасителю мира, Им спасенный мир, чрез Нее и в Ней осуществляется его спасение, и вне Ее и помимо Ее ничто в мире не совершается. Она дала плоть Сыну Своему, и Она есть эта богородящая и богоносящая плоть, чрез которую приводится плоть мира к Нему для спасения. Она в смирении пред волей Божией духовно принесла в жертву Богу жизнь Сына Своего и, стоя у креста, молча продолжала рещи сказанное единожды, но навсегда: «Се раба Господня»[1]. Надо сделать и последний шаг на этом пути, признав, что и излияние Духа Св. на всякую плоть совершается не без участия Богоматери, Которая посему и присутствовала на Пятидесятнице. Ибо Ее центральное место в Церкви устраняет возможность того, чтобы что-либо в жизни Церкви совершалось не чрез Нее и помимо Нее. И Ее значение, как обиталища Духа Св., делает то, что действие Св. Духа в твари суть и Ее со-действие. Отсюда становится понятным тот поразительный факт, что огромное большинство чудотворных и явленных икон суть Богоматерния иконы, и многие явления небесного мира угодникам Божиим суть Богоматерние явления. В Богоматери сосредоточивается церковность Церкви и сила воцерковления, и те, которые в себя эту силу вмещают, становятся особливо присными Богоматери, из «Ее рода», как Сама Она изволила рещи о дивном Серафиме, удостоенном столь многократных Ее явлений. И вот почему почитание Богоматери есть мера церковности. Церковь есть Дух Святый, животворящий, и откровение Св. Духа дает уразумение и почитание Превысшей неба и земли Царицы.

Из Ее природного естества вытекает Ее софийное значение, как блюстительницы всего творения, Царицы неба и земли. Этому соответствуют такие именования, как повелительницы морей, спорительницы хлебов, благоуханного цвета, хранительницы градов и царств, блюстительницы растительного мира. Вообще нет

[1] У св. Дмитрия Ростовского мы находим такое место (ц. с. 251): «К Ней притекайте, о священницы: яко и Она божественная Священница или Жрица бяше, егда Сына Своего, Агнца непорочного, на жертвеннице крестном о всем мире в жертву принесе Господеви».

никакого творения, которое не было бы подвластно неба и земли Царице. И в этом смысле, — но, конечно, именно только в этом — Она может быть названа Душой творения, точнее, душою души: ибо человек, как Адам, как господин творения, является душой мира, Богоматерь же есть душа человеческого рода, как сердце милующее, как милость и жалость материнская, не судящая, а только скорбящая и все прощающая, Богоматерь выступает на Страшном Суде, где Она, по иконографическому свидетельству Церкви, молит Царя за человеческий род и предстательствует за грешников пред Тем, Который пришел грешных спасти. Что означает это предстательство, как его понимать? Разве уместно оно пред Тем, Кто Сам Себя отдал за спасение многих и Своею кровью совершил это спасение? Здесь тайна и антиномия искупления. Оно могло совершиться только силою Христовою, и однако Христос, как Бог и вместе Сын Человеческий, Которому весь суд отдал Отец, на Страшном Суде Своем судит судом праведным, а пред праведным судом Божиим не оправдится никакая плоть, и все подлежат осуждению. И суд отдан Богом-Отцом Сыну именно потому, «яко Сын человеч есть» (Ин. 5,27). Человечность Сына есть в очах Отца основание к тому, чтобы Ему производить суд над человеками. Основание это состоит в том, что вочеловечением Своим Новый Адам спас род человеческий и явился истинным Человеком во всех человеках (как это и раскрывается на Страшном Суде). Он разделил общую судьбу с человечеством, Он же и воскрешает его в последний день. Но судит Богочеловек как Царь, неумытным судом божественной правды, пред которой никто не может устоять, никакое создание. «Вот, Он и святым Своим не доверяет, и небеса нечисты в очах Его» (Иов. 15,15), «и в ангелах Своих усматривает недостатки» (4,18). «И не вниди в суд с рабом Твоим (вопиет псалмопевец), яко не оправдится пред Тобою всяк живый» (пс. 142,2). И по суду правды кто окажется оправдан? Суд же правды может гласить: «идите от Мене, проклятии, в огнь вечный». Тот, Кто в уничижении Своем льна курящегося не угасит и трости надломленной не сокрушит, по суду правды Божией судит и осуждает на веки[1].

Но эта правда антиномически сопряжена с милостью, и суд Божий неразрывно соединен с прошением немощи, «помилуй

[1] Этот лик Царя и Судии, столь отличающийся от образа кроткого и смиренного сердцем Учителя, восхотел изобразить Микеланджело в своей картине Страшного Суда.

мя, Господи, яко не токмо немощен есмь, но и Твое есмь создание» (мол. ко св. причащ.)[1]. И это снисхождение к немощи, определяющей самую природу вызванной из небытия твари, эту личность прощения как бы вопреки справедливости, являет на Страшном Суде Богоматерь, умоляющая Сына о помиловании грешников. Человечность Богочеловека, Который выступает здесь, на Страшном Суде, как Бог, Божественный Судия, замещающий Отца, представлено здесь Богоматерью, Которая дала Ему эту человечность, в Ней и чрез Нее здесь и Он — «Сын человеч есть». Именно то, что Богоматерь Сама принадлежит к тварному миру, связана с ним онтологическим единством, хотя и в обоженном состоянии, дает Ей дерзновение к этому предстательству в страшный час для всего творения. В Страшном Суде двойное естество Богочеловека, нераздельно и неслиянно совокупленное из божеского и человеческого, здесь представляется, не разделяясь, как бы двуипостасным, ибо Божеская Ипостась Логоса творит божественный суд Отца, износит твари последнее определение всей Святой Троицы, человечность же Его ипостасно представлена здесь в лице Матери Его.

Предстательство Марии на Страшном Суде, само по себе столь таинственное, указует еще и на дальнейшую, скрывающуюся здесь тайну о том, каково участие Третьей Ипостаси, Духа Св., в этом последнем судилище, а также и за его гранью. Прямых указаний об этом в церковном учении не имеется, косвенные же связаны с общим учением о преображении мира, создании нового неба и новой земли, Небесного Иерусалима, сходящего на землю, причем все это, конечно, совершается силою и действием Св. Духа. И эта правда Божия обрекает греховный мир огню: «приидет же день Господень, яко тать в нощи, в онь же небеса с шумом мимо идут, стихии же сжигаемы разорятся, земля же и яже на ней дела сгорят» (2 Петр. 3,10). Но милость Божия свидетельствует: «нова небесе и новы земли по обетованию его чаем, в них же правда живет» (3,13). Эта правда и суд правды вверены Отцом Сыну Человеческому, Слову Божию, Которое есть Истина мира, раскрывающая его грех. Милость же и исцеление язв мира вверены Духу Св., животворящему всякую душу. Богоматерь на Страшном Суде являет не только человечность Сына, но и ипостасное откровение Св. Духа чрез человеческую ипостась Марии. В Марии, Матери Божией, открывается участие Духа Св. как на самом Суде, определяющем итог мирового процесса, так и за его пределами в творении, в конечном преображении мира, который уже прославлен в вершине своей, Царице неба и земли.

И то слово, которое Сама воспела о Себе в песни Своей Богородица, исполняется во все времена, но окончательно исполнится на Страшном Суде Христовом: яко призри на смирение рабы Своея, се бо отныне ублажат Мя вси роди. «О, глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытани судове Его и неисследовани путие Его! Яко из Того, и Тем, и в Нем всяческая! Тому слава во веки. — Аминь». (Рим. 11,33, 36).

Пресвятая Богородица, спаси нас!

Прага. *Лето 1924 года*

[1] Антиномия правды и милости в судьбах человечества выражена боговохновенным учителем антиномического богословия ап. Павлом в связи с вопросом о судьбах еврейства: «затвори бо Бог всех в противление, да всех помилует» (Рим. 11,12).

ЭКСКУРС I

О Славе Божией в Ветхом Завете

Весь Ветхий Завет говорит о Богоматери и Ее роде и в целом, и в частностях, начиная с самого творения мира, которое, по толкованию св. Иоанна Дамаскина, прообразовало рождение Пресв. Девы[1]. Она есть новая земля и небо, творимая вместо прежних, оскверненных грехом. Она есть рай и обетованная Богом в раю жена, семя коей сотрет главу змия (Быт. 3,15). Она есть Ноев ковчег спасения и лествица, виденная во сне Иаковом. Она есть Неопалимая купина, виденная Моисеем, и Чермное море, в котором спасся Израиль. Она есть скиния и храм, и в целом, и в частях, Ковчег Завета, и стамна, и скрижаль, и кадильница, и жезл Ааронов. Она — руно Гедеоново. Она — Царица псаломская (пс. 44) и невеста Песни Песней (св. Иоанн Дамаскин в слове на Рождество Богородицы). Она — Дева, прореченная пророком Исаией (7,4), и врата затворенные, виденные пр. Иезекиилем (44,1 — 4). Она гора несекомая, виденная прор. Даниилом, и гора приосененные чащи, виденная прор. Аввакумом. Эти прообразы и пророчества, засвидетельствованные в их отношении к Богоматери в песнях церковных и святоотеческой письменности, не представляют особой трудности для понимания. Но есть одна группа пророческих видений, требующих истолкования, именно явления Славы Божией, которые относятся и к Богоматери, и необходимо раскрыть тот таинственный смысл, какой имеют эти массивные образы Славы Божией в Ветхом Завете. По нашему убеждению, это раскрытие возможно лишь в связи с общим учением о Божественной Премудрости. Слава Божия и есть София, или, если говорить выражениями св. Григория Паламы, уже принятыми в

[1] Эти прообразы и пророчества не раз перечислялись в соответствующих сочинениях. См., напр., превосходное сопоставление в книге «Величие Пресвятой Богородицы», стр. 8-68.

Православии, Слава Божия есть *энергия энергий* Божиих, которые только и доступны твари, при полной недоступности («трансцендентности») самого существа Божия. Так или иначе, но всякое богооткровение приводится в связи с Боговоплощением, а из него неустранимо и Богоматернее начало. Его-то именно и предполагаем выделить и проследить.

Первое явление Славы Божией описывается в Исх. 16,7, 10: «и утром увидите Славу Божию... они оглянулись в пустыне и вот Слава Господня явилась во облаке». В этом первом явлении уже наличествует одна черта, которая чаще всего повторяется и в дальнейших доксофаниях, явлениях Славы, именно явление Ее во облаке. Облако имеет значение некоей среды, одновременно и закрывающей и открывающей для слабых глаз присутствие Божие внутри этого облака. Но в этом именно значении прообраз Богоматери и разумеется Церковью в явлении облака, — таков, напр., столп огненный и облачный, руководивший Израиль в пустыне.[1] Итак, уже первое явление Славы Божией говорит и о Славе человеческой, о Богоматери . (По-видимому, в ряде мест, где просто говорится: «и явилась Слава Божия» Лев. 9,6, 23; Числ. 14,10; 16,19, 42; 20,6, — разумеется явление облака, прямо это сказано лишь в Чис. 16:42.) Облако является при обоих освящениях богослужебных мест: сначала скинии (Исх. 40,34-35: «и покрыло облако скинию собрания, и Слава Господня наполнила скинию. И не мог Моисей войти в скинию собрания, потому что осеяло ее облако, и Слава Господня наполняла скинию»), а затем и Соломонова храма (3 Цар. 8, 10, 11: «когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень. И не могли священники стоять на служении по причине облака, ибо Слава Господня наполнила храм Господень»; ср. 2 Пар. 5,13 — 14). В связи с этим надо понимать и Числа 9,15 — 23, где говорится о стоянии облака над скинией при стоянках и о движениях его при переходах. Скиния и храм сами по себе суть прообразы Богоматери, но скиния-храм, осененный облаком Славы Божией, есть уже двойное Ее знаменование; Она есть вместилище Славы Божией, но и Сама прославлена; Она есть вместилище Бога невместимого, но и Сама обожена. Словом, здесь, где говорится о Славе Божией, несомненно, говорится и о Богоматери. Обратимся те-

[1] Радуйся, столпе огненный, вводящий в вышнюю жизнь человечество (Акафист Богоматери). «Световидный облак... воистину Благодатная явилась еси» (Окт. 5 гл. кан. I. Пр. п. 9 Богор.).

перь к богоявлению Моисею, которое также было явлением Славы Божией. Самое вступление Моисея на гору Синайскую соединяется с явлением облака: «и взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору. И Слава Господня осенила гору Синайскую; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день воззвал (Господь) к Моисею из среды облака. Вид же Славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в середину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе 40 дней и 40 ночей» (Исх. 24,16 — 18). Здесь соединяются два откровения Славы Божией: через боговоплощение — Богоматернее начало, облако, и через богоявление — огнь поядающий, и оба они между собою нераздельно соединяются, ибо без облачного покрова невыносим был бы для человеческих очей вид огня поядающего, лица Божия не может человек увидеть и остаться в живых (Исх. 33,20). Откровение Славы Божией в доступном для человеческого существа образе связано с Богородичным началом. «Не потому ли, восклицает один из отцов (св. Мефодий Патарский), — Моисей долго медлил на горе, что должен был изучить неведомые тайны Богородицы?»[1] «Моисей сказал: покажи мне Славу Твою. И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю Славу Мою, и провозглашу Имя Мое пред тобою; и кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею; и потом сказал Он: лица Моего не должно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (33, 18 — 20). Эти слова Господни представляют собой прямое разъяснение и восполнение предыдущих. Они содержат указание, что видение Славы Божией не есть видение Лица Господня, доксофания не есть феофания. Она есть некое доступное и переносимое человеком откровение Божие, но не видение Лица Божия, сущности Божией. Это же подтверждается и свидетельством ап. Иоанна, относящимся, конечно, и к Моисею: «Бога никто никогда не видел». (10. 1,18, 1. 10, 4,12. Ср. также 1 Тим. 6,16). В дальнейших словах Господа это заключение выражено в антропоморфных образах: «сказал Господь: вот место у Меня: стань на этой скале. Когда же будет проходить Слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо» (33,21 — 23). Преднамеренная и как будто преувеличенная антропоморфность и массивность этих образов более закрывает, чем открывает тайну действия Божия в человеке, который вмещает от Бога лишь посильное. Но этим еще более подчеркивается установленное выше различие, а в известном смысле и противопоставление самого ипостасного существа Божия, «Лица Божия», и Славы Его. В 34,5-6 описывается самое явление Славы в таких чертах: «и сошел Господь в облаке и остановился там близ него и провозгласил Имя Иеговы и прошел Господь пред лицем его и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный». Тут поражают две черты. Во-первых, явление Славы и здесь изображается как сошествие Бога в облаке, которое есть, как мы уже знаем, один из ветхозаветных образов Богоматери: явление Славы здесь есть богоматеринство и боговоплощение. Слава есть Богоматерь, в Которой сходит Господь, от Которой рождается Господь наитием Св. Духа, есть Богородичная София. Но вместе с тем провозглашается Имя Иеговы, Которое есть Слово, открывающее, сказующее, именующее Отца. Это провозглашение Имени говорит тоже о боговоплощении, однако выраженном уже не в отношении к воспреемлющему, Богоматернему началу, но к Самому воплощаемуся Логосу. Слава Божия есть здесь в этом значение Богочеловек, Христо-София.

В таком соединении текст о Славе Божией таинственно содержит в себе словесную икону Богоматери, Матери с Младенцем, Облак и Имя (самое именование также указует на боговоплощение: «Бог человеколюбивый и милосердый»).

Итак, первое явление Славы Божией св. пророку Моисею содержит в себе тайну богоматеринства и тайну боговоплощения, которая показана Богом ранее ее исполнения во времени, силою предвечного ее предначертания. Дальнейшая черта рассказа, именно, что «лице Моисея стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» (34,29), указует на божественную силу, присущую явлению Славы Божией, причем 34,34 прямо говорит, что «Моисей входил пред Лице Господа, чтобы говорить с Ним», и тем утверждается, так сказать, божественная подлинность этого явления, т. е. что для Моисея в меру его человеческой возможности видение Славы и было вхождением пред Лице Божие, хотя по существу и не было Его видением. Вместе с тем прославление Моисея имеет отношение к Фаворскому осеянию, в котором соучаствовал и Моисей: это есть свет Славы Божией, Которую явил Господь ученикам Своим на Фаворе.

[1] Величие Пресв. Богородицы, 31.

Явление Славы Божией было, согласно сказанному, явлением Премудрости одновременно и в христологическом, и богородничном аспекте, и это делает боговидца Моисея избранным тайновидцем боговоплощения, что соответствует его месту в истории Церкви как установителя закона и, в этом смысле, учредителя Церкви Ветхозаветной. В законе, богослужебном и обрядовом, обетовалось прикровенно — как «сень законная» — пришествие в мир благодати, воплощение Сына Божия от Девы Марии, и весь обрядовый закон, храм и жертвы разъясняются в этом смысле в Послании к Евреям. Поэтому пророку Божию Моисею, которому Бог открыл Свое Имя и соделал его боговидцем, другом и собеседником Божиим, были даны и чрезвычайные откровения о Богоматери, которые становятся доступны в свете свершений и откровений Нового Завета. Моисей носил покрывало на лице своем, потому что слабые очи человеческие не могли выносить сияния его, отблеска Славы Божией. Но в Новом Завете Бог воплотился и «с человеки поживе», и «видехом Славу Его яко Единородного от Отца, исполнь благодати и истины» (Ин. 1,14). И это же покрывало, согласно изъяснению ап. Павла (2 Кор. 3,13 — 16), лежит и на сердцах Израиля, ибо оно снимается лишь Христом, дабы очи «не взирали на конец преходящего». Но для христиан снято это покрывало, и ясно, сколь преисполнен был боговидец Моисей ведением о Богоматери[1], Которая прообразуется и уготовляется всем ветхозаветным благочестием. Из откровений о Богоматери Моисею, кроме явления Славы Божией, заслуживает исключительного внимания еще первое ему богоявление — Неопалимой Купины, которая неизменно изъясняется Церковью как образ Св. Девы[2]. Посему существует особая икона Пресв. Девы, именуемая Неопалимая Купина (изображение Богоматери с космическими символами в центре четвероугольной звезды, вписанной в умное небо, исполненное ангелов; по углам четвероугольника — четыре животных из видения Иезекиилева и

[1] Это и подтверждается в церковных песнопениях: «чудное священноявленному Моисею купина и огнь показа чудо: ищай же конца в прехождении времен, во Отроковице чистей, рече узрю» (кан. на Благовещение, п. 9, тр. 4). «Моисей уразуме в купине великое таинство рождества Твоего, Святая Дева» (Акаф. Богомат. п. 8, тв. 2.).

[2] Из многочисленного, сюда относящегося литургического материала приведем только всем известный «догматик» 2-го гласа: «Прейде сень законная, благодати пришедши: якоже бо купина не сгораше опаляема, так Дева родила еси и Дева пребыла еси; вместо столпа огненного праведное возсия солнце, вместо Моисея Христос спасение душ наших».

Апокалипсиса, соответствующие и четырем Евангелистам; есть, впрочем, под этим же названием изображение Богоматери в окружении огня, подобно кусту, виденному Моисеем).

Исх. 3,2: «и явился ему (Моисею) Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает». Ангел Господень здесь, как и в других случаях богоявления (напр. Быт. 18,69, Числ. 22,31, 5,1, Суд. 2,1 — 4), употребляется с видимым безразличием вместо Самого Бога (ср. речь первомуч. Стефана, Деян. 7,30 — 35). Общее святоотеческое понимание видит здесь, во всяком случае, некое предварение боговоплощения и иногда сближает ангела прямо с Сыном Божиим, иногда видит проявление триединого Бога (намек на троичность при этом усматривается в трояком именовании Бога: «Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова» Исх. 3,6).

Явление ангела в купине должно пониматься в сопоставлении с видением Славы Божией. Как в последнем, при невозможности видеть Самого Бога, «Лице Божие», Моисей, тем не менее, удостоивается видеть Славу Его, так же и здесь Моисей «отврати лице свое: благовяще бо воззрети на Бога» (3,6). И, однако, при этом страхе воззреть на Бога, он выносит беседу с Ангелом Его, другими словами, приемлет посильное ему богоявление, которое, точнее, есть доксофания, явление Божественной Софии в образе предваряемого боговоплощения. Наличествует два момента этой софиофании: с одной стороны, сама Неопалимая Купина, куст, охваченный огнем, пламенеющий и не сгорающий, «земля святая» (Исх. 3,5) — это Матерь Божия, осененная Духом Святым; с другой стороны, явление Ангела Божия в пламени огня из среды терноваго куста (3,2) — Сам «Господь, к Моисею взывающий из среды куста» (3,4), Сын Божий воплощающийся. Посему видение это есть сыновняя Богоматерняя икона, виденная пророком Моисеем, образ боговоплощения, в котором огнь Божества проникает и обожает тварное естество, его не сожигая, и Божественная София соединяется с тварною, почему и имеет два образа явления, во Христе и Богоматери. Другими словами, видение Неопалимой Купины, Моисею данное, тожественно по существу с видением Славы Божией, им у Бога испрошенной. Есть одна черта, это сближение подтверждающая и раскрывающая: мы видели, что явление Славы было связано с провозглашением Имени Божия (Исх. 33,19, 34,5, 6). Но и здесь, в явлении Купины, также происходит провозглашение Имени, испрошенное Моисеем

(3,13). И Бог из пламенеющего куста открывает ему Свое Имя, великое и страшное, которое было окружено великим почитанием в ветхозаветном благочестии[1]. Это Имя Божие — Иегова, Ягве, обычно почитается ветхозаветным откровением о Божестве и относится к ипостасной самобытности Божества: Сый, Я есмь который Я есмь, Я сущий. В этом смысле Имя это может относиться и ко всей Пресвятой Троице, во единице сущей, к триединому ипостасному Богу. Однако Св. Троица именуется, имеет Имя Свое, в Сыне, Он есть Имя Отца (как и в молитве Господней: Отче наш — Первая Ипостась, да святится Имя Твое — Вторая Ипостась). Имя Отца, открываемое Моисею: *Сый*, ὁ ὤν, также есть Имя Сына. И это в Новом Завете прямо свидетельствуется Им самим: «Аз есмь Альфа и Омега, начало и конец, глаголет Господь, Сый, и иже бе и грядый, Вседержитель» (Откр. 1,8, ср. 1,10, 2,8). Непосредственно отношение этого текста к Логосу может и оспариваться, хотя из контекста и параллелей с очевидностью проистекает, что имя ὁ ὤν относится к Христу, вместе с неоспоримо Ему принадлежащими именованиями: Альфа и Омега, начало и конец. Это же толкование текста Откр. 1,8 подтверждается и иконографией, где обыкновенно изображение Спасителя как Логоса, Предвечного Отрока, надписывается греческим ὁ ὤν, что есть греческий перевод еврейского Иегова. Таким образом, соединение Имени с богоявлением, произнесение Имени из среды тернового пламенеющего куста прямо говорит о воплощении второго Лица Св. Троицы от Девы Марии, и новозаветным, богочеловеческим Именем Иеговы является сладчайшее Имя Иисус (и не в этом ли причина, что перед пришествием Христа утрачивается, забывается чтение Имени Иеговы?).

Явление Божие Моисею на горе Хорив полагает начало новой эпохе богопочитания, которое продолжается до Иоанна Предтечи, приуготовительно-воспитательной и подзаконной; она открывается видением Богоматери в Купине, а Ее явлением в мире и совершающимся чрез него боговоплощением заканчивается и исчерпывается. Это исключительное ведение тайны боговоплощения Моисеем получает свое подтверждение (помимо

[1] Заслуживает внимания, что в одних текстах (1 Цар. 4,4, Лев. 16,2) говорится, что над крышкой Ковчега Завета среди изображений херувимов является Сам Бог, но 2 Цар. 6,2 читаем: «ковчег Божий, на котором нарицается Имя Господне Саваофа, сидящего на херувимах». Нарицание имени равносильно присутствию Божию — эта мысль вообще характерна для Ветхого Завета, где храм Божий обычно называется «храм Имени Господа» (см., напр., 3 Цар. 8).

прямого пророчества его о Пророке: Втор. 18,15-19) в том, что Моисей вместе с Илиею являются около самого Господа на горе Преображения, причем обнаруживается особое проникновение их в тайну искупления: «явившись во славе, они говорили об исходе Его, Который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9,31).

Рядом с Моисеем здесь находится и пророк Илия, как прозорливец тайны искупления. Здесь неизбежно приводится на мысль то богоявление, которого удостоился этот великий ревнитель истинного богопочитания в дни великих испытаний для веры. «И ему сказал (Господь): выйди и стань на горе пред лицем Господним. И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь. После ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь, но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра (в дыхании хлада тонка)». Таинственный смысл этого богоявления раскрывается чрез сопоставление с богоявлением Моисею, вместе с которым Илия присутствовал на горе Фавор, как таинник искупления и богоявления. Явление Бога в явлениях природы — не в грозных и потрясающих, что, казалось бы, более соответствовало пламенной ревности Илии и всему его служению, но в кротких и ласкающих — соответствует богоснисхождению, уничижению Господа в Его воплощении. И самое веяние тихого ветра при таком понимании получает то же значение, что и облако для Моисея, относится и к Богоматери, как живому посредству между Богом и человеками, носящей невместимого Бога. Такое толкование находит для себя главную опору именно в том месте, которое дано Илии вместе с Моисеем на горе Преображения (а также и в том указании Господа, что Предтеча, все служение которого связано с пришествием Спасителя на землю, приходит в духе и силе Илииной, есть Илия, которому должно прийти: Мф. 11,14, 17,11 — 12, Мк. 9,12, Лк. 1 — 17).

Пророк Исаия, которому было второе явление Славы Божией, есть ветхозаветный евангелист, пророчествовавший о боговоплощении, и он имел пророческое ведение и о Богоматери. Ему, единственному из пророков, принадлежит прямое пророчество о рождении Эммануила от Девы (Ис. 7).

Образ Ее Церковь видит также в «облаце легце», на котором Господь грядет в Египет (Ис. 19,1). Он же содержится и в видении Славы Божьей, к которому обратимся: гл. 6,1 — 7. «В год смерти царя Осии видел я Господа Adonai, сидящего на престоле высоком

и превознесенном и края риз его (в переводе LXX: и Слава Его; в слав. пер.: исполнь дом Славы Его) наполняли весь храм» (6,1). Это разночтение перевода LXX от масоретского текста является определяющим. «Бога никто же виде нигде же», и, если говорится, что Исаия «видел Бога», то это очевидно относится к видению не Самого Бога, но Славы Его, как это и сказано прямо у Евангелиста Иоанна: «Исаия... видел Славу Его... τὴν δόξαν αὐτοῦ и говорил о Нем» (10. 12,41); по апостолу же Павлу он слышал Св. Духа (Деян. 28,25). Из сопоставления указаний этих следует, что в видении Славы было дано Исаии тройственное откровение Отца, Сына и Духа Св., всей Св. Троицы, как это же явствует и из троекратного взывания серафимов: «свят, свят, свят Господь Саваоф, вся земля полна Славы Его!» (6,3). (Это же указуется в употреблении местоимений: «кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?» 6,8). Это видение Славы, в сравнении с Моисеевым, отличается тем, что в нем гораздо явственнее проступает откровение о троичности. При этом здесь явление Славы, обращенное как к божественному миру, так и к тварному, относится не только к Славе Божией, но и к Славе мира, к Богоматери. Церковь, в частности, истолковывает клещи с горящим углем, в руках серафима, как образ Богоматери, приемлющей огнь Божества[1].

Но по основному смыслу видение Богоматери есть тот престол высокий и превознесенный, на котором восседает Христос[2]. Она есть славнейшая без сравнения Серафим, которые, закрывая лица и ноги крылами своими, летая вокруг престола, взывают ко Св. Троице: «свят, свят, свят Господь Саваоф», но уже в отношении к Богоматери: «вся земля полна Славы Твоей». Ибо Она и есть та земля, которая есть вместилище Славы Божией, исполненная Слава мира. Таков богородичный смысл видения Исаии.

Теперь нам надлежит перейти к третьему и последнему ветхозаветному видению Славы, наиболее таинственному, именно пророка Иезекииля. Пророку было ведомо откровение о Богоматери, прежде всего в образе врат затворенных, восточных, чрез которые никто не пройдет, кроме Господа (Иезек. 44, 1-4). Церковь, избирая этот отрывок для богородичной паремии, тем самым истолковывает это видение в применении к Богоматери. Да и вся вторая часть книги пророка Иезекииля (гл. 40-48), относящаяся к устройству храма и жертв, таинственно относится и к Богоматери, прообразуемой храмом и скинией.

[1] Октоих, гл. 7, кан. Никол. Чудотв. п. 3, Богородичен, гл. 2-го кан. Бог. п. ирм.; кан. Срет. 5 п., тропарь3:2.

[2] «Престол Тя Божия Слова прославляем, Богородице, на нем же яко человек Бог седе явися, и бысть Херувимов превышшая» (Окт. гл. 2, кан. Богор. п. 5. Ср. Окт. гл. 6, кан. Иоанну Предт. п. 3, Богор., 2 гл. св. Никол., п. 6 Богор.).

Но Слава Божия есть особое откровение, данное прор. Иезекиилю и его из всех пророков выделяющее. Чрез видение Славы Иезекииль призывается к пророческому служению (гл. 1-2), и оно его сопровождает на всем пути его. Сам Иезекииль нигде не дает определения Славы, он говорит о ней в массивных религиозных образах, как о явлении, совершающемся в определенном месте и времени, передвигающемся, приходящем и уходящем (гл. 3,12-13, 23, 8,4, 9,3; 10,4; 12,22; 11,22-3, 43,2-5). Явление Славы не связано уже с храмом, как было при Моисее и Соломоне (Исх. 16:10; 3 Цар. 8,11; 2 Парал. 5,14). Оно отличается и от существа Божия, «Лица Божия», ибо говорится о нем: «таково было видение подобия Славы Господней» (Иез. 2,1), и она не отожествляется с Самим Господом, глаголющим пророку (2,1-3), хотя откровение Божие и связано с этим явлением.

В нашу задачу не входит подробное изъяснение таинственного видения «колесницы» Иезекиилевой (гл. 1), которое едва ли и поддается истолкованию во всех своих чертах в пределах нынешнего века. Но тем важнее отметить некоторые его черты. Из средины огня видимо было «подобие четырех животных», и «облик их был как у человека» (1,5), «Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны у всех четырех, а с левой стороны — лице тельца у всех четырех, лице орла у всех четырех» (1,10). (Это же видение повторяется и в Апокалипсисе: 4,7.) Животные эти соответствуют символам четырех Евангелистов, которые изображают Человека Христа как человека, тельца, льва и орла. Человек соединяет в себе силу и мудрость и кротость животного мира, ибо он есть космическое существо, микрокосм. Эти таинственные символы Четвероевангелия, относящиеся к разным образам служения Христова, содержат в себе и таинственное указание на отношение человека к до-человеческому миру и его преображение, просветление и очеловечение в человеке. Одним словом, в четвероживотных Четвероевангелиях содержится таинственное откровение о человеке как антропокосмосе, о возглавлении им всего тварного мира, свидетельствуется, что все творение есть в некоем смысле — Человек — (как и содержание Моисеева шестоднева, заканчивающегося сотворением человека, есть в сущности рассказ об его творении).

Видение Иезекииля есть, вместе с тем, откровение о небесной и вечной природе человека, о «небесном человеке» (и в этом смысле есть как бы изъяснение слов Прит. Сол. 8,31 о Премудрости Божией: «и радость Моя в сынах человеческих»): в Славе Божией присутствует образ человека, сотворенного по образу Божию. Однако, следует на это указать, что облик человека приписывается здесь и херувимам (10,20), которые несут на себе престол Господень над сводом, простирающимся над ними (1,22, 26), и однако они принадлежат не к человеческому, но к ангельскому миру. На это можно ответить, что херувимам здесь и не приписывается полноты человеческой, и вообще космической природы, они суть «подобие четырех животных», имеют облик «как у человека» (1,5). Природа мира духовного, ангельского, остается иною, чем у человеческого мира. Тем не менее ангелам свойственно служебное отношение к этому миру, а потому и некоторое онтологическое сродство с ним и соотношение: чтобы служить человеку, нужно иметь его подобие (это соотношение печатлеется в учении о личном ангеле-хранителе, присущем каждому человеку, как его небесный образ). Иными словами, Слава небесного мира соотносительна Славе мира человеческого и — в этом смысле — человечна, отсюда животность и человечность высших чинов ангельских, на которых покоится Господь, «седяй на херувимех».

Эта мысль о небесном образе человека, отсвет которого лежит и на ангельском мире, получает новое подтверждение в дальнейших подробностях видения: над сводом над головами их было подобие престола, а «над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем» (1:26). Это подобие человека на престоле прямо свидетельствует о небесной предвечности образа человеческого, зримого не только в тварном духовном мире несущих на себе престол херувимов, но и на самом престоле (это представляет собой аналогию Данилову видению Сына Человеческого, 7,9, 13 — 14; ср. Откр. гл. 4 — 5).

Церковь видит в седящем на престоле подобии человеческом образ воплощения Сына Божия[1]. Однако это видение, бывшее до воплощения, свидетельствует о предвечности человеческого образа на небесах, силою которого возможно было сотворение человека и, как его новое творение, — боговоплощение. Если понять

[1] «Божий явился еси пророк, Иезекииле чудне, воплощение Господне всем провозвестил еси, сего Агнца и Зиждителя Сына Божия явльшася во веки» (Конд. прор.).

видение только в отношении к боговоплощению и видеть в нем лишь пророчество о Христе, то в таком случае неизбежно приходим к заключению, что человеческое тварное естество, в Нем прославленное, также причастно Славе Божией. И Слава Божия объемлет в Себе как мир вечный, так и по образу его сотворенный, в их онтологическом единстве, Божественную Софию, открывающуюся в Сыне Человеческом.

Но откровение Софии — Славы Божией неотъемлемо содержит в себе и Богоматернее начало, почему видение Иезекиилево, подобно Моисееву и Исаиину, относится и к Богоматери. «Престол херувимский — Дева», честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим, — указуется в видении престола с Сидящим на нем, и вся чудная колесница означает Пресв. Деву, которая в церковных песнях именуется «колесницей Солнца умного», «огнеобразною колесницею Слова». (Этот богородничный характер Иезекиилева видения подтверждается еще и видением радуги, явленной также и Ною после потопа и знаменующей Церковь и Пресв. Деву: 1,28.)

Итак, видение Иезекиилево, содержащее в себе прозрение в таинство боговоплощения, таит в себе и прозрение о Богоматери, как Славы Мира[1]. Напрашивается поэтому сопоставление видения Иезекиилева с учением о Премудрости Божией в Прит. Сол. 8 и Прем. Сол. 7,22 — 30; 8, 10 — 12; Прем. Сир. 1,24. И вообще Слава Божия есть лишь другой образ Премудрости Божией. Как и София, Слава имеет два лика: Христо-софийный и богороднично-софийный, божественный и тварный. Пророчество о боговоплощении имеет содержанием одновременно Христа и Богоматерь, Славу Божию и Славу мира, явление Сына и излияние Духа Св.

Таков богородничный и софийный смысл видения Славы Божией, явленной Иезекиилю: Бог в творении и творение в Боге, обожаемая тварь. В связи с этим только и можно понять ту особенность доксофании Иезекииля, что Слава Божия приходит и уходит, входит в храм и выходит из храма, одним словом, как бы имеет земную историю, входит во взаимодействие с человеческим родом. Это совершенно непонятно в отношении к предвечной

[1] Общее указание на богородичный смысл явления Славы пророку Иезекиилю из святых отцов мы встречаем у св. Андрея Критского: Избранные слова святых отцов в честь и славу пресвятой Богородицы. Москва, изд. 4-е, 1896, стр. 53-4.

Славе Божьей, сущей до создания мира (Ин. 17,5), но вполне применимо к Славе, открывающейся в творении и имеющей поэтому историю. Это есть история Церкви Ветхозаветной, которая преимущественно имеется в виду у прор. Иезекииля, т е. до Богоматери, а также и Новозаветной после Нее и с Нею. В Ней Самой история мира и Церкви внутренно заканчивается, ибо находит свое свершение. Она есть уже совершившаяся Слава творения, тварная София. Однако в человеческом мире история Церкви продолжается до окончания века сего. Чудотворная икона Богоматери и Ее милостивые явления святым есть новозаветные подобия Славы, виденной Иезекиилем, как приближающейся и удаляющейся от храма, являющейся или скрывающейся от человеков.

Итак, все три доксофании включают в себя и откровение о Богоматери, как Славе мира и Престоле Божием. Явления Славы Божией суть до известной степени прообразы и пророчества о грядущем, предсказания будущих событий. Однако этим временным исполнением не исчерпывается их значение, ибо во временном раскрывается от века сущее, а в Боге и все временное вечно. Во времени воплотился и Сын Божий и вознесся на небо с пречистою Плотию Своею, но и для вечности Он пребывает Богочеловеком, сидящим на престоле Славы, как виден был Он прор. Иезекиилем. Здесь антиномия для разума, не способного соединить временного и вечного, и сладостная тайна веры: то, что для нас временно, в Боге вечно. Но то, что относится к боговоплощению, к Сыну, это же относится и к Виновнице воплощения, Приснодеве. Ея жизнь начинается и протекает во времени. Она лишь с известного, определенного срока становится Богоматерью, и в мир входит как будто впервые сила и благодать Богоматеринства. И, однако, для Бога Богоматеринство существует предвечно, как и дано было его постигать в явлениях Славы святым Божиим пророкам. Творение мира, совершающееся во времени, как и вся жизнь твари, в Боге существует вечным образом, и сердце творения и слава его — Богоматерь. И если, по мудрому слову Тертуллиана, «Бог, когда образовывал каждую черту тела Адама из глины, думал о Христе, который некогда будет человеком»[1], то и сотворяя Еву, Господь создавал храм тела грядущей Богоматери. Подобно тому, как место в небесах для Богочеловека, вознесшегося и сидящего одесную Отца, предвечно есть, ибо нет пременения в Боге, также и место Богоматери в небесах, сидящей одесную Сына, предвечно приуготовано, как основание для создания мира, мир создан ради Богоматери, как Ее вместилище. Не может быть помыслено в мире ничего абсолютно случайного или такого, что могло бы быть и не быть, и тем более неуместна эта нечестивая мысль в отношении к Богоматери. Обычно связывают боговоплощение с искуплением от греха и подчиняют его, следовательно, совершившемуся грехопадению. В такую концепцию implicite [неявно], скрыто входит мысль, что и явление Богоматери связано с падением прародителей, ибо без него и оно было бы ненужным, а потому становится случайным. Такая мысль совершенно ниспровергается библейским повествованием о явлениях Славы Божией, которые относятся к самому Богу, а не к человеку, раскрывают мир божественный. И в этом мире неустранимое место принадлежит боговоплощению и Богоматеринству. Эти явления составляют как бы небесный пролог к Новому Завету. Они свидетельствуют о Богоматери, как предвечной Славе мира, в Боге зримой ранее, чем Дева Мария явилась в истории человечества. Как Господь в Славе Своей сидит на херувимах и воспеваем серафимами, вторыми, но все же тварными светами, так и Престол Сидящего в подобии образа человеческого есть прославленное творение, Богоматерь, честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим. Она, вместе с ангельскими воинствами, имеет участие в Божественной Славе как «Церковь всесветлая Божия бывши»[1].

Это не означает никоим образом и ни в каком смысле, чтобы Богоматерь входила в недра Св. Троицы в качестве особой, четвертой, ипостаси (каковой уклон иногда намечается в католическом богословии), также как не входят в эти недра и «вторые светы» ангельские. Но, не входя в Св. Троицу, Богоматерь чрез облагодатствование, как Благодатная, причастна божественной жизни по силе Ее совершенного обожения. Она есть Премудрость в творении, и в Ней открывается полнота Божественного триединства. Она живет жизнью Св. Троицы и есть первая из тварных ипостасей, возлюбленная Дщерь Божия и вместе Матерь всего человеческого рода. Она есть Слава мира, Купина Неопалимая, тварное естество, горящее и не сгорающее в божественном пламени Святой и Живоначальной Троицы.

[1] De resurrectione carnis [«О воскресении плоти»], VI. Migne, P. lat., II, 208.

[1] Октоих, гл. 7, среда утра, канон второй, п. 8, тр.3.

ЭКСКУРС II

Ветхозаветное учение о Премудрости Божией

В Ветхом Завете учение о Премудрости (Σοφία, c h o k m a [хохмá]) излагается в одной из канонических книг, именно Притчах Соломоновых, и в двух неканонических: Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса Сына Сирахова. (Сюда можно еще присоединить Иова, гл. 28, 12 — 28.)

В книге Притчей, гл. I-IX, излагается целое богословское учение о Премудрости (причем и самая книга у ранних христианских писателей носила наименование ἡ πανάρετος σοφία — вседобрая Премудрость, так же как и книга Иисуса сына Сирахова; другие названия: ἡ σοφὴ βίβλος [«мудрая книга»] или ἡ παιδαγωγικὴ Σοφία [«Премудрость детоводительная»], в Талмуде — «книга мудрости»). Слово Премудрость употребляется здесь, несомненно, в двояком смысле: в метафизическом и морально-практическом, обозначая то некоторую умную сущность, то человеческое качество, то саму Премудрость, то причастность к ней или ее дела. Оба оттенка смысла, конечно, связаны между собою и взаимно обусловливаются, причем, однако, в отдельных случаях могут и обособляться и различаться, как Премудрость и просто мудрость.

О мудрости, несомненно, говорится в таких текстах:

1,7, 9,10 — начало премудрости — страх Господень, глупцы только презирают мудрость и наставление.

2,6 — Господь дает премудрость; 2,10 — когда премудрость войдет в сердце твое (слав. пер.: мысль твою) и знание (сл. п.: чувство твоей души), будет приятно душе твоей.

3,13 — блажен человек, который снискал премудрость, и человек, который приобрел разум! (см. далее, 3,14 — 18).

4,5 — приобретай премудрость, приобретай разум; 4,7 — главное — премудрость: приобретай премудрость и всем имением своим стяжи разум.

5,1 — сыне! моей премудрости внимай.

7,4 — скажи премудрости: «ты сестра моя!», и разум назови родным своим.

Есть случаи, когда значение выражения «премудрость» двоится и может быть истолковано и в ту и в другую сторону. Сюда мы относим первую речь от имени премудрости: 1,20-33 — «Премудрость возглашает на улице» и т. д. По содержанию этой речи нет необходимости видеть здесь прямое указание на саму Божественную Премудрость и естественнее разуметь мудрых, носителей мудрости и проповедников (ветхозаветных пророков и учителей), хотя не исключается и первое, метафизическое истолкование. Такою же двойственностью отличается и текст 19-20 — «Господь Премудростию основал землю, небеса утвердил разумом, Его Премудростию (сл. п.: в чувстве Его) разверзлись бездны и облака кропят росою». Здесь одинако уместно и описательное истолкование (вместо: премудро, разумно), и онтологическое, в связи с содержанием главы 8-й.

Безусловно онтологическое значение получает Премудрость во второй ее речи, гл. VIII, во второй ее половине. Первая половина 8,4 — 21 мало отличается от морально-практического поучения главы 1,22-33. Но, начиная с 8,22, вдруг делается резкий переход мысли, и начинается речь не о премудрости, но о Премудрости как о премирном начале. Приведем это место по русскому тексту, указывая разночтения.

22. Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони (слав. п.: Господь созда мя началом путей Своих в дела Своя) («Имел» соответствует греческому чтению ἐκτήσατο [«владел»], «созда» — ἔκτισε [«создал»]; в этом пункте слав. и рус. тексты представляют собой две разные редакции. Согласно чтению слав. текста, которое является и древнейшим, Премудрость сотворена; согласно русскому чтению, соответствующему более точному тексту, здесь ничего не говорится об ее происхождении, а только свидетельствуется об ее наличности[1].

23. От века я помазана, προκέχρισμαι (Симмах: προκεχείρισμαι [устроена]), от начала, прежде бытия земли (слав. т.: прежде

[1] В английском переводе этот стих читается так:
Jahweh formed me as the beginning of his creation,
The first of his works, in day of yore.
[«Яхве образовал меня как начало Своего творения,
Первый из трудов Его, в день оный»]
(Internat. crit. Comm. The Proverbs [Международный критический комментарий, «Притчи»]) by G. Toy, p. 172.

век основа мя — ἐθεμελίωσέ με, в начале, прежде неже землю сотворити[1].

24. Я родилась (сл. п.: рождает мя), когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников обильных водой [2].

25. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов.

26. Когда Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной (слав. п.: Господь сотвори страны ненаселенны и концы населенные поднебесные).

27. Когда Он уготовлял небеса, я (была) там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,

28. Когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны,

29. Когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли:

30. Тогда я была, при Нем художницею (отсутствует в слав. пер.) и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время.

31. Веселясь на земном кругу Его, и радость моя *была* с сынами человеческими (сл. п.: егда веселяшеся вселенную совершив, и веселяшеся о сынах человеческих).

Затем, с 8:32 и до конца главы — 8,36, прекращается речь о Премудрости, и снова говорится о премудрости, которую обретают сыны человеческие.

Как мы видим, Премудрость здесь определяется как начало, существующее до сотворения мира и полагаемое Богом в его основание[3]. Происхождение ее от Бога, как и отношение ее к Богу, описано в неопределенных выражениях, почему и оказываются

---

[1] Английский текст:
In the primeval time was I fashioned
In the beginning, at the origin of the earth
[Во время оно была я устроена,
В начале, при возникновении земли].

[2] 9,24 — When there were no depths was I brought in to being
No fountains full of water.
[Когда еще не было глубин, была я рождена,
Не было источников, полных воды.]

[3] К этому же пониманию приближается изображение Премудрости в книге Иова, 28, лишь в чертах менее определенных: «Когда Он ветру полагал вес и располагал воду по мере, когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносный: тогда Он видел ее и явил ее; приготовил ее и еще испытал ее» (25-27).

возможны разные толкования. По одному из толкований, Премудрость сотворена и есть тварный принцип мироздания, как бы орудие в руках Божиих, или же тварный посредник между Богом и миром (в таком истолковании эти тексты были весьма удобны для концепции арианства). Однако это толкование держится лишь на одном из вариантов текста 8,22, сохраненном в нашем славянском переводе: Господь созда мя. Но это чтение в настоящее время не считается соответствующим точному смыслу (не *создал*, но *имел*). Ни в какое православное учение не укладывается это арианское представление, и оно должно быть отвергнуто безусловно. Однако ошибочно вообще видеть здесь какое-либо определенное учение о происхождении Премудрости в этом ряде выражений: имел меня, я помазана, я родилась (вызвана к бытию), я была. Эти описательные выражения содержат ту общую мысль, что Премудрость премирно есть у Бога и что она является миротворческим началом. Но было бы насилием над текстом утверждать, что здесь устанавливается определенное учение о происхождении Премудрости только посредством рождения и на этом основании разуметь здесь сокровенное учение о рождении Сына от Отца (этому толкованию препятствует и употребление выражения женского рода — chokmah [хохмá], σοφία, Премудрость, не соответствующее Сыну).

Также нет в этом тексте оснований, вынуждающих разуметь под Премудростию непременно и исключительно Вторую Ипостась, Сына Божия, хотя такое толкование, по первоначальному происхождению арианское, получило широкое распространение и в святоотеческой письменности (см. экскурс III). Преимущественно на основании 1 Кор. 1,24 Христос обычно именуется в ней «Божия сила и Божия премудрость», однако и это правило не чуждо исключений, и притом очень важных: у двух древнейших писателей Премудростью, Софией, именуется не Вторая, но Третья Ипостась, Дух Святый, именно у св. Феофила Антиохийского[1], Св. Иринея[2], еп. Лионского.

---

[1] Ad Autolicum [Послание к Автолику] 2, 10: οὗτος οὖν, ὢν Πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχή, καὶ σοφία, καὶ δύναμις Ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας — сей же, будучи Духом Божиим, и началом и премудростию и силою Всевышнего, сходил в пророков».

[2] Advers. haer [«Против ересей»] 4, 20, I: Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus — «Ему (Отцу) всегда присуще Слово и Премудрость, Сын и Дух».

У св. Иоанна Дамаскина (Точн. изл. прав. веры, кн. I, VIII) Дух Святый называется «источником премудрости, жизни и освящения».

Ранее чем останавливаться на каком-либо собственном заключении, при всей спорности и неясности этого вопроса даже в святоотеческой письменности, мы должны искать истолкования этого места на основании самого же Слова Божия через сопоставление учения о Премудрости в книге Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса Сына Сирахова. Правда, обе книги являются неканоническими («девтероканоническими», по выражению католиков), но авторитет даже и неканонических книг, имеющихся в Библии, настолько велик, что это истолкование должно быть принято в первую очередь[1]. Итак, какое учение о Премудрости мы имеем, прежде всего, в книге Премудрости Соломона, представляющей собой как бы комментарий к Притчам.

Книга Премудрости Соломоновой (ἡ πανάρετος, ἡ θεία σοφία [вседобродетельная, Божественная Премудрость] у греческих отцов, ἡ σοφία Σαλομῶνος [«Премудрость Соломона»] у александрийских) в учении о Премудрости частью отличается, частью приближается к соответствующему учению Притчей.

Первое отличие состоит в том, что автор Премудрости говорит не только о Премудрости самой, но еще и о духе Премудрости: 1,5 — «святый дух Премудрости» (слав. п.: святый бо дух наказания), «человеколюбивый дух Премудрости» (1,7). (В след. стихе, по контексту в связи с учением о духе Премудрости, говорится еще и так: «Дух Господа наполняет вселенную и, как всеобъемлющий, знает всякое слово» 1,8.) В главе 7 продолжается это учение о духе Премудрости: «познал я все, и сокровенное, и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего (ἡ γὰρ πάντων τεχνίτης). Ибо в ней[2] есть дух тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, безначальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые и тончайшие души» (7,22 — 23). (Количество эпитетов 21 = 3 X 7, произведение двух совершенных чисел, по мнению комментаторов, подобрано преднамеренно.) Автор книги Премудрости «молился, и дарован мне разум, я взывал, и сошел на меня дух Премудрости» (7,7). В связи с этим следует, нам думается, разуметь текст: «волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал Премудрости (σοφίαν, без члена, следовательно, без определенного истолкования) и не ниспослал свыше Святого Твоего Духа». (9 — 17)[1].

Наряду с этим учением о духе Премудрости автор говорит и о Премудрости самой, причем не делается явного различия между нею и духом ее. Так в той же главе 7 уже известный нам текст ст. 22-23 без всякого перехода продолжается таким образом: «ибо Премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей чрез все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние Славы Вседержителя (τῆς τοῦ Παντοκράτορος δόξης). Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия — τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας — образ благости Его. Она — одна, но может все и, пребывая в себе, все обновляет и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков, ибо Бог ничего не любит, кроме живущего с Премудростию» (7,24 —28).

Все эти выражения свидетельствуют, несомненно, об онтологическом понимании Премудрости, как некоей умной сущности, являемой в Божественном откровении, однако не дают возможность отнести ее всецело, так сказать, к области Второй Ипостаси или же прямо ее к Ней приравнять (как это понимается у иных толковников). Если этому благоприятствуют такие выражения, как «отблеск вечного света» (напоминающее «света от света» в Символе веры) или «чистое излияние славы Вседержителя» (ср. Евр. 1,3 — «иже сей сияние славы и образ ипостаси Его»), то уже слова: «переходя из рода в род, в святые души, приуготовляет друзей Божиих и пророков» (ст. 27), могут быть отнесены с большим

[1] Различие между авторитетом канонических и неканонических книг вообще трудно определимо, а в известных случаях фактически даже прямо устраняется Церковью, избирающей для богослужебного, паримийного употребления отрывки и из тех, и других (в частности, и из Премудрости Солом.). Это различие вообще было очень преувеличено протестантами, одно время практически устранившими их из Библии. В православии нет того доктринального уравнивания в авторитетности тех и других, какое имеется в католичестве, особенно с Тридент. Собора, но практически этого различия почти не делается, кроме сомнительных случаев.

[2] В рус. пер. почему-то допущена неточность: она есть дух.

[1] Видеть в этом тексте указание на Св. Троицу в трех Ее Ипостасях нам представляется натянутым, во-первых, по самому строению фразы в греческом языке: βουλήν [волю] и σοφίαν [мудрость] употреблено без члена, что было бы едва ли возможно, если бы здесь разумелись божественные ипостаси. Во-вторых, нет оснований в воле видеть Отчую ипостась, не впадая в антропоморфизм. Наше толкование сводится к тому, что «воля Твоя» относится к воле Божией о нас, к правому пути спасения, которым шествовать люди научаются Премудростию через наитие Духа Св. (отношение же Премудрости и Духа Св., намечаемое в книге Премудрости, разъясняется в тексте). В пользу такого понимания говорит и дальнейшее продолжение текста: «и так исправились пути живущих на земле, и люди научились тому, что угодно Тебе, и спаслись Премудростию» (7,18-29).

основанием к благодатному действию Св. Духа («глаголавшего пророки» в Символе веры). Еще более противятся такому ипостасному истолкованию — в смысле обозначения какой-либо одной, — Второй или даже Третьей Ипостаси, — следующие тексты: «я полюбил ее (Премудрость) от юности моей и пожелал ее взять в невесты себе и стал любителем красоты ее. Она прославляет благородство свое, имея сожитие с Богом. Она таинница ведения Божия — μύστις γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης» (8,2 — 4). «Посему я рассудил принять ее в сожитие с собой, зная, что она будет мне советчицей на доброе и утешением в работах и печалях» (8,9. Ср. далее 8,10 — 18). «Боже отцов и Господи милости, сотворивый весь Словом Твоим, ἐν λόγῳ σου, — и Премудростию Твоею устроивый человека, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, чтобы он владычествовал над созданными Тобой тварями и управлял миром свято и справедливо, и в правоте души производил суд[1]. Даруй мне приседящую Твоему престолу Премудрость — δός μοι τὴν τῶν θρόνων πάρεδραν σοφίαν — и не отринь меня от отрок Твоих ... хотя бы кто и совершен был между сынами человеческими, без Твоей Премудрости — он будет признан за ничто» (9,4, 6). «С Тобою Премудрость, καὶ μετά σου ἡ σοφία, которая знает дела Твои и была присуща — παροῦσα, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими и что право по заповедям Твоим: ниспосли ее от святых небес и от престола славы Твоей ниспосли ее, чтобы она споспешествовала мне в трудах моих».

Эти тексты (особенно подчеркнутые места) в наших глазах несовместимы с пониманием Премудрости как Второй Ипостаси, потому что к Ней не может никак быть отнесено ни пожелание взять ее в невесту или принять ее в сожитие, ни молитвы о даровании и ниспослании ее с высоты Престола славы Божией человеку[2],

[1] Заметим, что и в этом стихе Слово и Премудрость отнюдь не отожествляются между собою, но различаются, хотя и не противопоставляются.

[2] Именно в таком смысле Церковь говорит о премудрости в «молебном пении при начатии учения отроков», в прошениях на великой ектеньи: «о еже подати им приседящую престолу Его премудрость и всадити ю в сердца их, яко да научит их, что есть благоугодное пред Ним, Господу помолимся». Здесь, очевидно, идет речь не о Второй Ипостаси, хотя и о премудрости в онтологическом смысле. Напротив, в дальнейших прошениях о премудрости говорится уже как о свойстве: «о еже преспети им премудростию и возрастом в славу Божию... о еже быти им премудростию и добродетельным житием... радости и утешение»... и т. д. Подобное же значение имеет и часто повторяемый в церкви возглас: «Премудрость», который взывает к премудрости молящихся (перед отпустом) или привлекает внимание к особенной значительности следуемого (пред чтением паремий, Апостола или Евангелия, даже только прокимна).

причем молитва эта относится именно к Премудрости, которая знает дела Бога и присуща была, когда Бог творил мир. Вообще явно, что здесь речь идет об откровении Бога в мире действием Его (ἐνεργείᾳ, 7:26), о божественной первооснове мира или же об основе мира в Боге, о силе, сохраняющей и направляющей мир в человеке и через человека, о разуме, которому человек становится сообразен или не сообразен, может его молитвенно домогаться, являясь тем в большей или меньшей мере софийным, но не об одной определенной божественной Ипостаси, и в частности не о Второй. Наоборот, по книге Премудрости Соломона скорее является необходимость, во-первых, различать Премудрость и дух Премудрости, как раскрытие одной и той же сущности, а во-вторых, сочетать Премудрость не только с Словом, но и с Духом Святым, вездесущим и вся исполняющим, а также и Богом-Отцом, к которому, несомненно, обращена молитва о ниспослании Премудрости. Одним словом, приходится заключить, что Премудрость есть божественное начало, в котором и через которое открываются все Три (а не одна только) Ипостаси в единстве и различении, единосущная, животворящая и нераздельная Троица, Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Св. София есть единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всея Пресв. Троицы, и в отношении к миру и человеку (точнее, к мирочеловеку) она есть божественный мир, его основа или идея у Бога, мир в Боге ранее своего сотворения (ранее, конечно, не в смысле хронологическом, но онтологическом). В сотворенном же мире Премудрость есть не только мироположная, но и миросохраняющая сила, действующая в человеке через присущую ему в силу образа Божия софийность. Эта сторона Божественной Софии с наибольшей ясностью раскрывается именно в книге Премудрости Соломона, в главах 10-12.

Здесь история человека, точнее, история домостроительства спасения, а еще точнее — история Церкви в истории человеческого рода — изображается как дело Софии, как соделание и сохранение софийности человека, начиная от самого его создания. «Она сохраняла первозданного отца мира, который сотворен был один, и спасала его от собственного его падения» (10,1). Замечательно, что первозданный Адам именуется здесь отцом мира ... πατέρα κόσμου, чем указуется его средоточное значение для всего мира именно в силу его софийности. «Потопляемую землю опять Премудрость спасла»... она же между народами, смешанными в единомыслии зла, «нашла праведника и соблюла его неукоризненным пред Богом... Она во время погибели нечестивых спасла

праведного» (8,4-6 и далее). «Она освободила святой народ и непорочное семя от народов, угнетавших его, вошла в душу служителя Господня и противостала страшным царям чудесами и знамениями. Она воздала святым награду за труды их, вела их путем дивным; и днем была им покровом, а ночью — звездным светом. Она перевела их через Чермное море и провела их сквозь большую воду» (10,15 — 18 — и далее). В главе 11 — 12 описывается, как Премудрость «облагоустроила дела их рукою святого пророка во время странствия в пустыне и после него». Наиболее замечательна при этом та особенность, что Премудрости здесь, очевидно, приписываются те дела, о которых в книгах Моисея и исторических книгах говорится как о совершенных Самим Богом (и «Ангелом Его»). И даже в пределах 11-й главы автор, с кажущимся и многозначительным безразличием, заменяет местоимение «она» на «Ты», т. е., начав говорить о делах Премудрости, продолжает говорить о делах Божьих, как бы приравнивает Премудрость Божию и Самого Господа. «Ты всех минуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи людей ради покаяния. Ты любишь все существующее и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы не восхотел, или как сохранилось бы то, что не призвано Тобою. Но Ты все щадишь, потому что все Твое, душелюбивый Господи. Нетленный Твой дух пребывает во всем» (11,24 — 27, 12,1). Вся 12 глава продолжает изложение дела Премудрости и непосредственно примыкает в этом смысле к главе 10 и 11. Нельзя, разумеется, видеть в этом чередовании случайности, напротив, надо прозревать здесь скрытый богословский смысл и указание. Нельзя также разделаться с этим вопросом, просто приравняв Премудрость Второй Ипостаси и приняв, что о Ней именно и говорится в главе 10 — 11. Для этого приравнивания нет никаких оснований, также как и в соответствующих параллелях из Пятокнижия. На каком, в самом деле, основании думать, что Иегова книги Бытия или Исхода есть именно Логос, а не единосущная Троица, имеющая единую Премудрость и ею действующая и глаголющая человекам? Во всяком случае, в догматике стоит твердо и непререкаемо, что мир создан не каким-либо одним Лицом Св. Троицы, но при участии всех Трех Ипостасей: Отец рек Словом Своим и совершил Духом Святым. Также и промыслительная деятельность, как она здесь изображается, присуща всей Св. Троице. Поэтому в указанном чередовании имен — Премудрости и Бога — мы видим новое подтверждение того, что Премудрость не есть только Вторая Ипостась, как это явствует и из всего вышеприведенного, и вообще вовсе не есть божественная ипостась, но свойственна всей Св. Троице и всем Трем Ипостасям, есть Бог в своем самооткровении и откровении миру. Она, если пользоваться выражением паламитских споров, есть в отношении к миру «энергия», действие Божие в творении. А энергия Божия, согласно учению св. Григория Паламы, не может быть приурочена к какому-либо одному Лицу Св. Троицы, но может относиться и ко всем им в отдельности и к Св. Троице в целокупности. В то же время, если мы припомним основную мысль богословствования Паламы об энергиях Божиих, именно, что «энергия есть Бог» (хотя не наоборот: нельзя считать, что Бог есть энергия, ибо Ему принадлежит недоведомая, трансцендентная сущность), то становится по аналогии понятным, почему и в каком смысле говорится о Премудрости с видимым безразличием то «Премудрость», то «Бог», ибо Премудрость и есть Бог в мире, не по сущности и не по ипостасному бытию, но по жизнедейственному откровению[1].

На основании рассмотренных глав 10 — 12 мы получаем яркий комментарий для понимания слов Спасителя о Премудрости в обоих изложениях: и оправдися Премудрость от дел своих (Мф. 11, 19) и от всех чад своих (Лк. 7,35). Эти главы изъясняют «оправдание» Премудрости в человеческом роде чрез тех, кто искали ее и вмещали ее в Ветхозаветной Церкви. Иоанн Предтеча, о котором сказаны эти слова, становится тем самым в ряд этих праведников, их превышая в праведности, а тем самым и в софийности своей.

Новым комментарием к Притчам 8,22 сл. являются главы 1 и 24 книги Премудрости Иисуса Сына Сирахова. «Всякая Премудрость, πᾶσα σοφία — у Господа — παρὰ τοῦ κυρίου, и с Ним пребывает во век» (1,1) — так начинает Сирах, свидетельствуя тем, что он хочет говорить о предвечной, всемирной Премудрости, а не о человеческом свойстве: пребывающей характер Премудрости, при отличии ее в то же время от Бога, у Которого она пребывает, — таковы ее главные черты. «Прежде всего произошла (собственно: создана, ἐκτίσθη) Премудрость и разумнее мудрости от века»[2].

[1] Поучительно, между прочим, сопоставление гл. 10 — 12 Премудрости Соломоновой и гл. 44-50 Премудрости Иисуса сына Сирахова (т. наз. ὕμνος τῶν πατέρων — хвала отцов). Здесь восхваляются дела, напр., Моисея и др., о которых в первой книге говорится, что они вдохновлены Премудростию, во второй же — прямо Богом.

[2] 1,5 рус. пер.: «источник премудрости слово Всевышнего и шествие ее вечные заповеди» отсутствует в некоторых изданиях, напр., в The old Testament in Greek according to the septuagint [«Ветхий Завет по-гречески согласно Септуагинте»], ed. by H. B. Swete.

«Один есть премудрый — σοφός, весьма страшный, сидящий на престоле Своем. Господь Сам произвел, ἔκτισεν, ее и видел и измерил ее и излил ее на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему, и особенно наделил ею любящих Его» (1,1 — 10). В этом тексте нелегко найти указание на ипостасную Премудрость, как Второе Лицо Св. Троицы: противопоставление «Премудрый» — и «Премудрость» в таком случае пришлось бы отнести к Первому и Второму Лицу Св. Троицы, Отцу и Сыну, между тем как в тексте ясно делается противопоставление между Господом, сидящим на престоле (что одинаково, конечно, относится и к Сыну), и между Премудростию, которую Бог имеет, как Премудрый, но не отожествляется с нею, как было бы в том случае, если бы Она была Второю Ипостасию (не говоря уже о том, что этому пониманию не соответствует выражение ἔκτισε — произвел). Поэтому 1,10 следует понимать в том же смысле, как и учение Премудрости Соломона. В дальнейшем содержании 1-й главы сын Сирахов переходит к более ему сродному практическому учению о приобретении премудрости: «любовь к Господу — славная премудрость» (14), «начало премудрости бояться Бога» (15), «полнота премудрости — бояться Господа» (16), «венец премудрости — страх Господень» (18), «корень премудрости — бояться Господа» (20).

В главе 24 с. Сирахов снова возвращается к учению о Премудрости, глава эта имеет особый заголовок Αἴνεσις σοφίας — похвала Софии. 1. «Премудрость прославит душу ее, ψυχὴν αὐτῆς, и среди народа своего будет восхвалена. 2. В церкви Всевышнего откроет уста свои и пред воинством Его будет восхваляться. 3. Я вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю; 4. Я поставила скинию и престол мой на столпе облачном; 5. Я одна обошла круг небесный и во всяком народе и племени имела я владение; 6. Между всеми ими (народами и племенами) я искала успокоение, и в чьем наследии водвориться мне. 7. Тогда Создатель всех повелел мне и Произведший меня (ὁ κτίσας με) указал мне покойное жилище и сказал: 9. поселись в Иакове и прими наследие в Израиле. 10. Прежде век от начала Он произвел меня — ἔκτισέν με, — и я не скончаюсь во веки». (Продолжение этой речи, стихи 14 — 36 представляют восхваление премудрости и выражают ее отношение к закону Моисея.) Тексты с. Сираха свидетельствуют о Премудрости, как миротворческом начале, но совсем не располагают видеть в ней Вторую Ипостась. Скорее даже характеристика Премудрости здесь говорит о действии в ней и чрез нее

благодатной силы Духа Святого[1], действующего в Церкви (в частности в Церкви Ветхозаветной). Также и здесь устанавливается различие между Господом, произведшим или имеющим Премудрость, и самою Премудростью, как божественным началом, сущим у Бога и неотделимым от Бога, но с ипостасями Его не отожествляющимся.

Итак, те комментарии к Притч., которые имеются хотя и в неканонических книгах, но тем не менее входящих в состав Библии и высоко чтимых Церковью, не только не подтверждают того распространенного патристического толкования текста о Премудрости, что здесь разумеется ипостасное Слово Божие, но, надо прямо сказать, с ним несовместимы. И если бы нужно было выбирать между двумя свидетельствами по их удельному весу, то предпочтение пришлось бы отдать неканоническим книгам Библии. Но, к счастью, такого выбора совершать и не приходится, ибо патристические суждения достаточно разъясняются из своего происхождения в борьбе с арианством и, будучи явно окрашены этой борьбой, достаточно раскрываются в своей исторической обусловленности и относительности. Они не содержат прямого, положительного раскрытия учения о Премудрости, но только полемику с арианством, причем, однако, и в этой полемике у св. Афанасия Великого (см. след. экскурс) намечаются черты обеих сторон учения о Премудрости, именно о предвечной и тварной. Притом последняя, мы полагаем, в общем благоприятствует истолкованию, принимаемому нами по основаниям библейским и общебогословским. В составе церковной традиции надлежит отметить и данные иконографического и литургического богословия, которые уже определенно не благоприятствуют пониманию Премудрости как Второй Ипостаси: ни огненный ангел, сидящий на престоле и имеющий над собой отдельное изображение Христа, ни Богоматерь на иконах Софии не оставляют возможности разуметь в Софии Вторую Ипостась. Это же нужно сказать и о содержании службы Софии, Премудрости Божией, в которой она сближается то со Христом, то с Богоматерью, как носительницею

[1] Ср., в частности, тексты: «я вышла из уст Всевышнего» и псаломское: «Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их» (Пс. 32,6), причем под «Духом уст» обычно разумеется Дух Св.

Духа Св., однако не отожествляясь вполне ни с Тем, ни с Другой и в то же время, разумеется, ни на одно мгновенье не приобретая характера особой Ипостаси и не превращая Св. Троицы в четверицу, — сие богохульство да не будет![1]

* * *

Мы оставляли пока без рассмотрения IX главу Притчей, где также излагается учение о Премудрости. Этот текст замечателен тем, что он читается в качестве одной из трех паремий (именно третьей) во все богородичные праздники и тем самым истолковывается в применении к Богородице. Вот этот текст: «Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмь. Закла своя жертвенная и раствори в чаше своей вино и уготова свою трапезу. Посла своя рабы, созывающи с высоким проповеданием на чашу глаголющи» и т. д. (9,1 —3). Дом Премудрости, о котором здесь говорится, есть явно Богоматерь, а в более расширенном смысле и вообще Церковь. Седмь столпов, соответствующих седьми светильникам Апокалипсиса (Откр. 1,12,13; 4,5 «которые суть семь духов Божиих»), а далее и семь печатей, семь труб, семь чаш. Вообще, таинственное число семь, указующее на полноту, может относиться и к числу 7 таинств церковных (если не имеет еще иного таинственного смысла, ныне неведомого), как и заклание жертвы и растворение вина может указывать на божественную Евхаристию. Основной вопрос экзегезы здесь тот, как понимать слова: «Премудрость созда себе дом». Очевидно, смысл их зависит от того, данного уже смысла, какой подставляется в слово Премудрость. Дом, созданный Премудростью, при всяком толковании указует на Богоматерь, как с очевидностью явствует из богородичного характера этой паремии. Если придерживаться понимания Премудрости как Второй Ипостаси, тогда получается такой смысл: Слово Божие Иисус Христос создал Себе дом, т. е. Матерь Свою. Явно, к каким трудностям ведет такое толкование. Почему и в каком смысле правильно сказать, что именно Слово создало Себе Матерь? Если понять это в том общем смысле, что Словом «вся быша», а в числе этого всякого творения и Матерь Божия, то, во-первых, одного этого общего смысла мало для этого нарочитого указания о создании дома Премудрости. Во-вторых, было бы неточно говорить и вообще о творении мира ли или человека, что оно создано одним только Словом, ибо в нем участвует вся Св. Троица — Отец, как «Творец неба и земли», как Первоначало; Сын, «имже вся быша»; и Дух Св., животворящий и вся совершающий. С другой стороны, в частности уготовление «дома» для Премудрости в Богоматери было совершено Духом Святым, посланным Отцом, и лишь вследствие наития Духа Св. вселяется в Нее рождаемое от Нее ипостасное Слово: «Дух Святый найдет на Тя, и Сила Всевышнего (Слово) осенит Тя» (Лк. 1,35). И менее всего прямого участия в уготовлении для Себя «дома» принадлежит именно Слову. Этому научает нас евангельский рассказ о Благовещении, которому прямо противоречит истолкование Притч. 9. в отношение к Второй Ипостаси[1].

[1] Здесь в этом попутном экскурсе, вызванном лишь потребностями специального изложения, мы считаем себя в праве ограничиться только этими отрицательными итогами, не о том, что София есть, но о том, что она не есть. Положительное же учение об этом вопросе мы считаем неразрешенной еще задачей православного богословствования. Оно призвано здесь развивать православное учение об энергиях Божиих в их отличии от ипостасного существа Божия, связанное с именем св. Григория Паламы. Посильную попытку выразить эту теологему автор сделал в очерке «Ипостась и ипостасность» (в сборнике в честь П. Б. Струве, — есть и немецкий перевод), к которому и отсылаются интересующиеся. Считаем уместным, однако, прибавить, что в нем дается совсем не новое учение, но лишь делается попытка осмыслить уже существующий в церковном предании факт почитания Божественной Софии и предлагается некоторое истолкование этого факта. Следовательно, не устанавливается новый догмат, но лишь предлагается богословствование о догматическом факте, уже существующем в Церкви. И тот, кто отрицает самый вопрос, берет на себя смелость отрицать и этот факт, а потому на него в первую очередь ложится onus probandi [бремя доказательства] такого отрицания церковного предания.

[1] «Действительно, после того как Св. Дева выразила Свое согласие, по слову Господню, возвещенному Ангелом, сошел на Нее Дух Св., очистил Ее и даровал Ей силу как принять в Себя Божество Слова, так и родить. Тогда осенил Ее, как бы Божественное семя, Сын Божий, ипостасная Премудрость и Сила Всевышнего Бога, единосущный Отцу, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе начаток нашего состава — плоть, оживленную душою мыслящею и разумною, — не чрез оплодотворение семенем, но творчески чрез Св. Духа». (св. Иоанн Дамаскин. Точн. изл. прав. веры. III, II). В согласии с ним мудрствует и преосв. Феофан Затворник:

«Посмотри, как воплотился Сын Божий от Пресвятыя Девы? Нашел Дух Св. и воплотил Его. Не Бог ли Сын Божий? Не Им ли вся быша? Не носит ли Он все глаголом силы Своея? А между тем, когда надлежало Ему воплотиться, плоть из пречистых кровей Пресвятыя Богородицы соткал для Него Дух Св. Разве не мог Он сделать этого Сам? Мог; но так благоволил Бог триипостасный, следов., и Сам Сын воплотившийся, чтобы тело для Него было совершено Духом Св.» и т. д. (еп. Феофан Затворник. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни, изд. 2-е М., стр. 153.

Если же приравнять Премудрость в Притч. 9 Третьей Ипостаси, для чего, во всяком случае, имеется больше оснований, чем для Второй, то отсюда следовало бы, что содержание действий Премудрости в одних случаях относится преимущественно ко Второй Ипостаси, тогда как в других случаях к Третьей, а следов., догматически неправильно ее приравнивание какой-либо одной из божественных Ипостасей[1].

Но, как мы старались показать, и вообще мысль о таком приравнивании не может быть экзегетически поддерживаема. Премудрость вообще не есть Божественная Ипостась, она есть жизнь, действие, откровение, «энергия» Божества, во Св. Троице поклоняемого и открывающегося твари то в Своем пребожественном единстве и единосущии, то в троичности Лиц. Причем, на основании внутритроичных отношений, Отец открывает Себя в Сыне Духом Св. Поэтому и Премудрость Божия в отношении к различенности Ипостасей является то как действие Сына, или прямо как Сын в творении (почему Он и называется тогда: «Божия сила и премудрость»), то как Дух Св., «Дух премудрости» (Ис. 11,2), (который и именуется посему Премудростью у некоторых церковных писателей), живущий в Церкви. А далее — в этом же смысле — Премудрость относится уже и к тем чадам своим, в которых она «оправдися» от дел своих, т. е. прежде всего к Пречистой, а далее и к первому из рожденных женою Предтече Христову, а далее к миру ангелов и человеков, прославленному творению, Граду Божию, новому небу и земле, в них же правда живет, откровению Св. Троицы в творении, о котором Церковь поет: «вся Премудрость сотворил еси» (пс. 103,24).

В Новом Завете самое важное место о Премудрости Божией имеется в речи Спасителя об Иоанне Предтече, которая заканчивается следующими словами: и оправдися, ἐδικαιώθη, Премудрость — ἡ Σοφία, от дел ее (Мф. 11,19) — и от всех чад ее (Лк. 7,35), причем выражение «премудрость» должно быть явно понято в связи с ветхозаветным учением о Премудрости, вышеизложенным[1].

Другие случаи онтологического значения этого выражения см. Лк. 11,49 и 1 Кор. 1,24 (хотя и не бесспорные). Во всех же других случаях «премудрость», бесспорно, означает только свойство в отношении к Богу или к людям. Сюда относятся: Мф. 13,54, Мк. 6,2, Лк. 2,52, 2 Петр. 3,15, Рим. 11,33, 1 Кор. 1 ,17, 19, 20, 21, 30; Ефес. 1,8, 3,10, Кол. 1,9, 28, 2,3, 3,16, Откр. 5,12, 7,12.

---

[1] Поучительно иконографическое истолкование текста Притч 9,1, которое дается в одной из древнейших икон «Премудрость созда себе дом» (Лихачев. Русская иконография, № 266). В условном иконографическом стиле здесь дан пейзаж с семью отдельными скалами (4 справа выше и 3 слева ниже), соответствующие 7 столпам, на нем изображение престола; над ним — слева в медальоне Христос, а над скалами-столпами в медальоне Богоматерь с Младенцем, наверху же семь небольших медальонов с символическими изображениями семи даров Св. Духа (и соответственными надписями: дух премудрости, дух разума и т. д.). Общий смысл этой софийно-иконографической теологемы ясен: Премудрость есть в своем явлении и Христос и Богоматерь, — и Логос и Св. Дух с Его дарами, Церковь как Тело Христово, облагодатствованное Духом Св. Во всяком случае содержание этой иконы не укладывается в рамки простой теологической схемы: Премудрость = Логос.

[1] Экзегеза этого текста дана будет в особой работе о Предтече: Друг Жениха.

ЭКСКУРС III

Учение о Премудрости Божией у св. Афанасия Великого и других отцов Церкви

Арианством был поднят двоякий вопрос, оно питалось из двух источников сомнений. Первый относился к учению о Св. Троице, второй к учению о Боге как Творце мира. В первом отношении арианство является существенно антитринитарианством. Оно мыслит Бога единоипостасным, и мысль о триипостасном Боге ему кажется чужда и неприемлема. Богом является собственно только Отец, а Сын и Дух Св. представляют собой Его силы, степени Его откровения. — Это троица неоплатонизма с его постепенной градацией: Единое — Ум — Душа, но не равночестные и равнобожественные триипостаси. Арианство мыслит Бога единым в смысле единоипостасной монады: Единоипостасность и монадность Божества есть для него исходная посылка. Учение же о тварности Сына и происхождение Его во времени из несущего есть только прямой вывод из этой посылки. И поскольку борьба св. Афанасия направлялась в защиту и во утверждение учения о Триипостасном Боге, а в частности, о предвечном рождении Сына из сущности Отца, спор, непосредственным предметом имевший христологическую тему, относился в сущности к учению о троичности. Доказывая предвечность Сына, св. Афанасий ниспровергал моноипостасность и утверждал троичность Божества. И это была главная линия, около которой велся бой, закончившийся Никейской победой православия. Все постановления Никеи, выраженные и в положительной и в отрицательной форме, как Символа веры, так и анафематизмов, относятся к вопросу о троичности Божества, утверждают этот основной догмат. И его именно утверждает формула ὁμοούσιος [единосущностный], эта никейская хоругвь православия: единосущие Трех Ипостасей, — не подобие, не различие, не повторение, не тожество, но единство, совместность и совместимость. Победой над арианством св.

Афанасий спас Церковь от повреждения в самом основном и существенном учении.

Другая сторона вопроса, поставленного в арианстве, была связана с первой, даже из нее вытекала. Речь шла об отношении Бога к миру. Как можно мыслить себе это отношение без умаления Божества в его абсолютности и без умаления мира в его самобытности? Этот вопрос в греческом умозрении возник уже в платонизме, причем здесь он получил предварительное разрешение в учении о демиурге, как посреднике между Богом и миром, слуге Божием при творении мира (Тимей). Эту постановку вопроса воспринял и Филон, применивший ее и к иудейскому богословию и истолкованию Ветхого Завета. Здесь это превратилось в учение о λόγος ἐνδιάθετος, внутреннее слово Божие, Его имманентная премудрость и сила, и λόγος προφορικός, проявленное, орудийное слово, премудрость в творении мира. Эту же постановку вопроса принял и Арий и Астерий[1]. Трудности при определении отношения Бога к миру, особенно при отвлеченном Его понимании, как монады, единоипостасного Божества, не выдуманы, они действительно существуют, и они велики. Философский гений эллинства выявил здесь естественную диалектику вопроса. Действительно, если мы допускаем, что Бог и мир непо-

[1] «Бог, восхотев создать тварную природу, видел, что она не может приять на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы, потому первоначально один производит и творит Единого только и Его именует Сыном и Словом, чтобы при его посредстве, Им могло уже прийти в бытие и все прочее. (Арий, Евсевий Астерий)» (прот. ариан. 11, 24). Св. Афанасий на это справедливо указывает, что, «поелику возможно это Слову, необходимо иметь ту же возможность и всему естеству, или, поелику невозможно естеству, не иметь этой возможности и Слову... и при Его создании, по всей необходимости, нужно было посредство»... иначе же «невозможно будет состояться и твари» (11, 26). Однако едва ли справедливо возражать на этот онтологический аргумент ссылкой на то, что, «утверждая сие подобное, показывается более немощь уготовлявшего, а именно: что один Он не имеет сил создать вселенную, но примышляет себе орудие как древодел или кораблестроитель, не имеющий возможности сработать что-либо без топора или пилы» (11, 26). «Для чего Бог, желая сотворить нас, ищет посредника, как будто недостаточно воли Его к произведению того, что угодно Ему?.. Если же одной Его воли достаточно к созданию всего, то опять потребность в посреднике по вашему учению излишня» (11, 29). Но такими же аргументами можно было бы с противной стороны возразить и на собственное учение Афанасия о творении мира Словом. Речь идет, конечно, не об ограничении всемогущества Божия, но об онтологической несовместимости Бога и мира без посредства (иначе ведь подобными же аргументами можно было отрицать всемогущество Божие тем, что Ему несвойственны все черты, связанные с тварностью и ограниченностью).

средственно относятся между собою, между ними утрачивается коренное различие. Бог в уединенности Своей в таком случае нуждается в мире как Своем другом (если не как в друге), стремится выйти из этого уединения и преодолеть его творением. Он Сам неполон, неосуществлен для Себя без творения, ибо единоличное, эгоистическое ведение Себя или самооткровение не насыщает, не дает абсолютности и самодовлеемости. Единоипостасный Бог для Себя нуждается в Мире, а потому мир входит необходимым элементом в божественную жизнь. Бог до творения не Тот, что после творения, а с другой стороны — мир становится Богом, поскольку он входит во внутреннюю жизнь Божества. Таким образом, на учении моноипостасного теизма появляются зловещие краски пантеизма, теокосмизма. Вместе с тем мир, поставленный в прямое и непосредственное отношение с Богом, не в силах вынести этого отношения, не теряя своей самобытности. Бога никто не видел нигде же, человек не может видеть Бога, чтобы не умереть, и Моисею, другу Божию, явлены были лишь «задняя Божия», «Слава Божия». Между тем здесь неизбежно лицом к лицу стоят без всякого посредства Бог и мир, попаляющий огнь, ничем не умеряемый, и сухая солома мира, ничем не защищенная, Абсолютное, теряющее свою абсолютность вследствие отсутствия собственной внутренней жизни, и относительное, изнемогающее в объятиях Абсолютного. Моноипостасный абсолютный субъект есть мощь, которая в себе не имеет проявления и нуждается в создании мира, это — раскрытые объятия, которые пусты и нуждаются в творении, а мир — это жертва голода Абсолютного, обреченная на сгорание в Его огне. До тех пор, пока речь идет еще не о личном Боге, не об абсолютном Субъекте, безликое божество, как божественная совокупность сил мира, просто-напросто растворяется в мире в сумерках пантеизма (или, что то же, атеизма). Но раз мыслится абсолютный Субъект, живой Бог, премирный и трансцендентный, то в пределах моноипостасности и положение становится безысходно, и космологическая проблема не разрешима. Отсюда естественно проистекает стремление искать посредства, попытка поставить между Богом и миром некую сверхтварь, заслоняющую собою мир от Бога и сгорания в огне попаляющем. Эта сверхтварь, которая есть и не бог и не мир, но что-то посредствующее — μεταξύ — и есть демиург, посредством которого Бог создал мир. Отсюда — совершенно логически у Ария развивается учение о посреднике между Богом и миром, которое, соединяясь с церковным учением об Иисусе Христе, развивается

и в своеобразную еретическую христологию. Однако арианское учение о Боге и мире и о необходимости особого посредничества и его возможности внутренно противоречиво, и это было показано св. Афанасием Вел. Посредство между Богом и миром, как некоторое серединное положение, немыслимо и невозможно. Посредник сам для себя требует нового посредника и так ad infinitum [до бесконечности], — сколько бы мы ни умножали число ступеней лествицы, она все равно не может достигнуть неба, привести тварь в непосредственное соприкосновение с Божеством. Мысль о посреднике невозможна, это в некотором роде треугольный или круглый квадрат. Однако проблема почувствована правильно, и раскрытие истинного христианского учения по этому вопросу сделалось необходимо.

Но все же прямого ответа на вопрос об истинной природе отношений между Богом и миром, Творцом и творением так и не было дано. На Никейском Соборе вопрос этот, по-видимому, с этой стороны и не обсуждался, по крайней мере, в его постановлениях нет следов такого обсуждения. Все силы были сосредоточены около решающего вопроса о Св. Троице, с правильным разрешением которого предрешался и этот вопрос. Мало того, вполне отчетливой его постановки мы не находим и у св. Афанасия, вынесшего на своих плечах эту титаническую борьбу за православие. Здесь мы встречаем у него незаконченность, неточности, незавершенные учения, хотя общее направление его мысли определилось в достаточной степени. Победой православия, омоусианства, веры в триипостасного Бога, над учением о монадной единоипостасности Божества изменяется вся постановка вопроса об отношении Бога к миру. О триипостасном Боге нельзя уже сказать того, что неизбежно приходится сказать об единоипостасной монаде, которая нуждается в мире: жизнь триипостасного Божества, как Любовь, как предвечная взаимность и самооткровение, абсолютно самодовлеюща и завершена, она ни в ком и ни в чем и не нуждается и не может иметь никакого восполнения. Триипостасный Бог живет в Себе, т. е. во Св. Троице, и эта Жизнь есть предвечно осуществляемая Полнота. Посему мир не нужен для Самого Бога, и он не силен придать никакого восполнения в Полноту. Мир всецело есть создание щедротной и щедродательной любви Божией, любви дающей и ничего не приемлющей. Бог нужен для мира, как его основание и цель, но не наоборот. Триипостасностью преодолевается уединенность Абсолютного субъекта, то его одиночество, ради победы над ко-

торым моноипостасный Бог, якобы, вынужден творить мир. Триипостасный Бог един в триединстве Своем, но не одинок...

Творение мира ради человека, созданного по *образу Божию*, есть лишь щедростью любви положенное повторение, разумеется, в тварной жизни Первообраза, Его как бы самоповторение, для Него не содержащее и не могущее содержать ничего нового. Если можно так выразиться, божественная потребность самооткровения вполне удовлетворена триипостасностью, и творение мира есть лишь излияние из полноты божественного океана любви. Любовь ненасытна по существу, а потому и божественная триипостасная любовь жаждет расшириться в творение, изливаясь в небытие, творя мир, — и в этой ненасытимости любви заключается основание миротворения. Однако в своей божественной жизни любовь эта совершенно насыщена, ибо Бог имеет Кого любить и Кому открываться в Себе Самом, Он абсолютно самовозлюблен и самооткрыт, и эта вечность не знает никакого изменения или превращения. Бог имеет Себя Самого абсолютным образом, как Лицо, в силу Своей Триипостасности, как существо, в силу Своей божественной сущности, как единосущная Троица — в нераздельности Своей Личности и сущности. Жизнь Бога есть предвечное самооткровение, безусловное по *триипостасному образу* — как Слово Отца, печатлеемое Духом Св., и по содержанию, как единая вечная Премудрость Отца, испытуемая Духом Св., как единая жизнь Св. Троицы, как Слава Божия.

Таково отношение Бога к миру: он не необходим для Бога, но возможность его дана в Нем. Остается еще вопрос об отношении мира к Богу. Вполне ли устраняется этот вопрос учением о триипостасном Боге как Творце мира? Или же все-таки требуют разъяснения недоумения и вопрошания арианствующих, хотя и в другой постановке: возможно ли прямое, непосредственное отношение Бога к миру, Творца к твари, Абсолютного к относительному? Есть ли и может ли быть некоторое посредство между Богом и миром, μεταξύ, потребность в котором не устраняется и при триипостасности Божества? Действительно, если только мы поймем сотворение Богом мира как непосредственное действие Бога как бы за пределами Своего собственного бытия, как создание чего-то нового, доселе не бывшего и в Боге не сущего, мы неизбежно этим стираем грань между Творцом и тварью: значит, ранее творения, когда Бог еще не сотворил мира, Он и не имел его у Себя, значит, и Он получил в некоторое восполнение, значит, мир есть в каком-то смысле особая область раскрытия Божества, для Него Самого необходимая, значит, Бог не есть абсолютная полнота, значит, Бог и Сам не знал мира до Его сотворения, и оно для Него Самого явилось самооткровением. Вот все эти недоумения должны были получить посильное разъяснение, и они его и находят в творениях св. Афанасия, хотя, соответственно прямым его заданиям, еще не окончательное.

Здесь-то и возникает вопрос о Премудрости, как предвечном основании мира в Боге, как предвечном мире, тварным образом которого, проекцией во времени, является мир сотворенный. Мир сотворен Богом чрез Слово[1] —эту мысль неустанно развивает св. Афанасий (участие Духа Св. в творении, как завершительное, животворящее, им также подразумевается, но остается вне его догматического внимания, поглощенного вопросом о Логосе).

Но, конечно, роль Логоса при этом не есть инструментальная, как мыслил Арий, Логос не есть орудие творения, но его истина, содержание, его всё. В Св. Троице Логос открывает Отца, есть высказанное Слово Божественной Жизни, ее содержание, и оно приемлется почивающим на Слове Духом Св. Слово сказует Себя, открывает Себя не в создании мира, но Оно сказует Себя предвечно и, как говорит Афанасий, «не ради Него получило бытие Божие Слово, напротив, мы ради Него» (сл. пр. ар. II : 31), ибо «для Бога созидать второе, первое же — рождать» (II : 2), посему Логос и есть Сын, а не тварь и не посредник. Так. обр., в порядке раскрытия проблем перед св. Афанасием, а вместе с ним и перед всем догматическим сознанием Церкви, неизбежно и закономерно возникла следующая проблема, которая не была видна Арию, вследствие ограниченности и извращенности его общей точки зрения: как надо понимать отношение между предвечным Логосом, Сыном Божиим, и творением? Творения могло бы и вовсе не быть, «если бы Богу угодно было не созидать тварей» (II : 31), и вместе с тем «тварям невозможно было бы получать бытие без Слова» (ib). Очевидно, надо установить прямое соотношение между Словом, рождаемым Отцом, и Словом при творении. О Нем говорится: «Отец как рукой соделал все Словом и ничего не творит без Него», «Божеское Слово есть творческое и зиждительное, Оно есть Божия воля» (ib.), «все творится Словом и Премудростью, в Которой заключена От-

[1] «Отец, как рукою, соделал все Словом и ничего не творит без Него» (Contra ar. [«Против ариан»] II, 31). «Божие Слово есть зиждительное и творческое, Оно есть Отчая воля»(ib.).«Угодное Богу и помышляемое Им немедленно приведено в бытие и совершено Словом» (ibid).

чая воля» (ib.). Св. Афанасий с одинаковою энергией отстаивает оба ряда истин: с одной стороны, Слово есть предвечно рождаемый Сын Божий, а вовсе не тварь, созданная быть посредником в творении, а с другой — Бог все творит Словом Своим, Которое есть Премудрость Божия. Обе эти мысли, конечно, легко и естественно согласуются друг с другом в общем учении о Боге: понятно, что Логос предвечный есть и раскрытие Божества в творении. Но они не так понимаются в учении о мире и его отношении к Богу. Есть ли мир некий тварный Логос, существующий по образу и подобию предвечного Логоса? Надо еще припомнить, что поглощенный христологическими темами, св. Афанасий оставляет вне внимания участие Духа Св. в миротворении, которое, согласно общему святоотеческому учению, совершается всей Св. Троицей при соответственном участии всех Трех Лиц Ее. Вследствие этого самая постановка вопроса о Логосе в творении у св. Афанасия получает односторонность. Тем не менее, проблема для него возникла, и он, даже помимо своей воли, наталкивается на нее в учении о Премудрости Божией. Поводом здесь послужила трудная экзегеза текста Притч. 8, 22, который истолковывался арианами в свою пользу: Господь созда мя. Св. Афанасий без конца возвращается к своему апологетическому истолкованию этого текста, причем и он, и его противники ни на минуту не сомневаются отнести его непосредственно к Логосу. (Насколько полемика покоится просто на неверном переводе — ἔκτισε «создал», где должно стоять ἐκτήσατο «имел» (р. п.), вся она покоится на недоразумении, но все равно оно дает повод затронуть важный вопрос.) Сначала установим самое толкование текста у св. Афанасия.

Св. Афанасий читает Прит. 8,22 так: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ (LXX) — dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua (vulg.),

Господь созда мя в начало путей Своих в дела[1].

Распространенное толкование у отцов относит этот текст к Логосу преимущественно на основании 1 Кор. 1 , 24, где Христос

[1] Eusebius (De eccl. theol. [«О церковном богословии»] III. 2, Migne P. gr. XXIV, 987) первый обратил внимание на разночтение этого текста, причем в еврейском тексте нет прямого указания на тварность, и некоторые греческие рукописи содержат: ἐκτήσατο («имел»). То же самое говорит и блаж. Иероним (Ep. [Послания] 139. Comm. in Is. [Толк. на Ис] 26,13). Поэтому он поставил в Вульгате: possedit me [«владел мною»] (вместо creavit [«сотворил»]). В русском переводе, син. изд.: «Господь имел меня началом путей своих» (см. пред. экскурс).

называется Божия Сила и Премудрость (хотя, напротив, в Ис. 9, 2 говорится о Духе Господнем как Духе Премудрости и разума, духе совета и крепости, ведения и благочестия). Из церковных писателей св. Феофил и св. Ириней относят именование Софии к Духу Святому (см. пред. экскурс).

Общая мысль св. Афанасия, что «Господь созда мя» сказано «приточно» (II : 44), и потому нуждается в истолковании. Основная мысль экзегезы св. Афанасия в том, что «созда» относится не к предвечной Премудрости, но к тварному ее воплощению, а дальнейшее «роди мя» к самой Премудрости. Поэтому «созда» указует «не сущность Божества и Слова и не вечное происхождение Его от Отца, но Свое человечество и домостроительство» (II:45, II:46, 47). «Слово приточно говорит о Себе: созда Мя, когда облеклось Оно в созданную плоть. Будучи Сыном и Отцом, имея Бога, как собственное Его рождение, теперь, однако же, Отца именует Господом, не потому, что Сын — раб, но п. ч. приял на Себя зрак раба» (II:50, ср. 51). Здесь указуется «не на начало бытия, не на тварную сущность Сына, но на обновление, которое по Его благодеянию совершается в нас... домостроительство о делах, какое совершил Он в плоти» (II:53, 55, 62, 66, 74). Доказательство правильности этой экзегезы св. Афанасий видит в одновременном употреблении слов «созда» и «рождает Мя» (II:60).

Различие между Премудростию как созданною (тварною) и рожденною св. Афанасий полагает в двух ее аспектах: как основание и как запечатление. «Как Премудростию Отец созидает и основывает землю, чтобы она была непоколебима и пребывала, так и сама Премудрость основана в нас, чтобы соделаться ей начатком и основателем новой в нас твари и нашего обновления (II: 73). Эту мысль св. Афанасий развивает подробнее в следующих чертах: «Хотя единородная и неточная Божия Премудрость все творит и зиждет, ибо сказано: вся Премудростию сотворил еси, и исполнися земля твари Твоея (псал. 103,24), однако же, чтобы созданное не только имело бытие, но и благобытие, Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вообще тварях и в каждом народе был положен некий отпечаток и подобие ее образа и чтобы приведенное в бытие оказалось и премудрым и достойным Бога делом. Ибо, как слово наше есть образ истого Слова — Сына Божия, так опять образ истой Божьей Премудрости есть являемая в нас мудрость, в которой, имея силу ведения и мышления, мы делаемся удобоприемлющими зиждительную Премудрость и через нее приходим в состояние по-

знавать Отца Ее. Ибо сказано: кто имеет в себе Сына, тот имеет и Отца (1 Ин. 2,23). Иже приемлет Мене, приемлет Пославшего Мя (Мф. 10,40). Поелику же в нас и во всех делах есть таковый отпечаток созданной Премудрости, то истинная и зиждительная Премудрость, восприемля на Себя принадлежащее отпечатку Ее, справедливо говорит о Себе: Господь созда мя в дела Своя. Что сказала бы сущая в нас премудрость, то Сам Господь именует как бы Своим. Он, как Творец, несоздан, однако же, по причине созданного Образа Своего в делах, говорит это как бы о Себе. И как Сам Господь сказал: иже вас приемлет, Мене приемлет (Мф. 10,40), п. ч. в нас есть Его отпечаток, так, не будучи в числе созидаемых, поелику создается Его образ и отпечаток в делах, как бы Сам Он был этим Образом, говорит: Господь созда мя начало путей Своих в дела Своя. Отпечаток же Премудрости положен в делах, чтобы мир познал в Премудрости зиждителя Своего — Слово, а чрез Слово — Отца. И сие-то самое сказал Павел: зане разумное Божие явил есть в них: Бог бо явил есть им. Невидимая бо Его от создания Мира твореньями промышляема видимы суть (Рим. 1,19, 20). Посему-то Слово в сущности не есть тварь, сказанное же в Притчах относится к Премудрости, в нас сущей, и именуемый текст Сираха (1,10): излияю (премудрость) на вся дела Своя, со всякою плотию по даянию Своему и даровaю любящим Его — толкуется так: «таковое излияние есть признак сущности не Премудрости неточной и единородной, но премудрости, изобразившейся в мир. Ибо в Мире не зиждущая Премудрость, но созидаемая в делах, по которой небеса поведают Славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь (пс. 18,2). Но если люди вместят в себя эту премудрость, то познают истинную Божью Премудрость, познают, что подлинно сотворены они по образу Божию» (11, 49). Он сравнивает это с начертанием имени царского сына на каждом здании строящегося города своего отца. И город, по словам его, будет построен надежно, причем разумеется под именем его «не своя созданная сущность, но свой отпечатленный в имени образ». Потому и слова: Господь созда мя в дела — означают «Мой в них образ, и до такой степени снизошла Я в деле творения», так ответствует Премудрость (ib). Источная Премудрость есть творящая и зиждительная, и отпечаток Ее внедряется в деле как образ образа. Называет же ее Слово началом путей, п. ч. таковая премудрость делается неким началом и как бы начатками боговедения. Говорит же: прежде всех основа мя, п. ч. дела незыблемо и вечно пребывают утвержденными в образе сей премудрости» (11,80). Премудрость как бы так говорит о себе: «все получило бытие мною и чрез меня. Поелику же потребно внедрить премудрость в делах, то, хотя по сущности я пребывала со Отцом, однако же, по снисхождению к тварям отпечатлела образ свой в делах применительно к ним, чтобы целый мир был единое тело, не в разладе, но в согласии само с собой» (11,81). И эта самая Премудрость, которая первоначально являла Себя и Отца Своего посредством образа Своего в тварях (по которому и называется созидаемою), впоследствии эта же самая Премудрость, т. е. Слово, «плоть бысть» (ib). (Подобным же образом Прем. 8,22 толкует и св. Гиларий: «здесь различается Божеская и человеческая сторона, причем «создание» относится к человеческому телу, которое приняла из чрева Девы Божественная Премудрость, притом так, что оно было создано Богом: De trin. [«О Троице»] XII, 32, 37, 42.) Толкование св. Афанасия 8,22 носит существенно апологетический характер. Оно направлено всецело против ариан, которые относили текст к Сыну для того, чтобы доказать Его тварность. Не оспаривая арианской экзегезы этого места по существу (что также было бы вполне возможно), св. Афанасий старается оборониться от их толкования текста, насколько ему придан был односторонний, арианством предуказанный смысл. Неохотно, как бы против воли, к этому тексту — в числе других текстов, приводимых арианами против православных, — принуждены обратиться и св. Василий Великий, и св. Григорий Богослов. У первого читаем (прот. Евн. кн. V, твар. III, 140) на слова: «Господь созда Мя» (Прем. 8,22): «Если во плоти Пришедший говорит: Аз есмь путь, и Он сказал: никто же не придет ко Отцу, токмо Мною (Ин. 14,6), то Им же Самим сказано[1]: Господь созда Мя начало путей Своих. Но и о рождении употребляются слова: создание и тварь, напр.: создах человека Богом (Быт. 4,1) и еще: сотвори сыны и дщери (Быт. 5,4), и Давид говорит: сердце чистое созижди во мне, Боже (пс. 50,12), прося не другое дать сердце, но очистить то именно, какое имел. Именуется также «новая тварь» (2 Кор. 5,17) не потому, что происходит другая тварь, но п. ч. просвещаемые уготовляются к лучшим делам. Если Отец создал Сына на дела, то Он создал Его не ради Его Самого, но ради дел. Но что бывает ради другого, а не ради себя самого, то или составляет часть того, для

[1] Это утверждение, преувеличенное по существу, представляет чрезмерную уступку арианской экзегезе, особенно если читать всю 8-ю главу сначала; начальные слова Премудрости не могут почитаться словами Сына.

чего бывает, или меньше его. Поэтому Спаситель будет или чисто тварью или меньше твари. Итак, необходимо разуметь сие место о человечестве Его ». След., в таком случае получается новая мысль о первозданном человечестве, как Премудрости в начале путей Божиих, т. е. либо о небесном человечестве, но тогда и несозданном, или же о тварном ранее творения. Эта неясность так и остается не устраненною, а мысль недоговоренною.

Однако св. Василий не настаивает и сам на своем толковании, но продолжает: «А иной мог бы сказать, что и Соломон сказал сие о той премудрости, о которой и апостол упомянул, говоря: понеже бо в премудрости Божией не разуме мир премудрости Бога (1Кор. 1,21)». Мысль эта остается неясна, но, очевидно, относится к премудрости уже как свойству. Далее св. Василий продолжает: «сверх того, сказавший сие не пророк, но приточник. А притчи — изображения чего-то другого, а не того самого, что в них говорится. Если это Бог-Сын, Который говорит: Господь созда Мя, то Ему лучше бы сказать: Отец созда Мя, ибо нигде не называл Его своим Господом, но везде Отцом. Посему к Богу-Сыну надобно относить слово: родил (Притч. 8,25), а слово: созда — к Принявшему на Себя зрак раба. Впрочем, во всех сих выражениях разумеем не двоих, не Бога особо и человека особо (ибо Один был), а только по понятию отделяем естество каждого». Все-таки остается неясным, как же можно было бы сказать: созда в начале путей, прежде созданий Своих, искони, — о человечестве, — «зрак раба», т. е. о творении? Эта трудность, изначально созданная, как мы видели, словесным недоразумением или прямо ошибкой в переводе, увела и св. Василия Великого, вслед за Афанасием, от рассмотрения проблемы по существу к апологетике. Св. Григорий Богослов (сл. 30, о богословии четвертое, о Боге-Сыне второе) также занимается этим текстом ради полемики: «первое и особенно готовое у них изречение есть следующее: Притч. 8,22. Как отвечать на сие? Не станем ни обвинять Соломона, ни отвергать прежнего за последнее его падение (эти слова не вполне ясны), ни толковать, что здесь представлена говорящею премудрость, т. е. то ведение — тот художнический разум, по которому все сотворено. Ибо Писание часто олицетворяет многие, даже бездушные, вещи, напр.: море рече то и то (Ис. 23,4) и бездна рече — несть во мне (Иов. 28,14), также небеса представлены поведающими славу Божию (пс. 18,1), и мечу повелевается нечто (Зах. 13,7), горы и холмы вопрошаются о причинах взыграния (пс. 113,6). Но не будем отвечать подобным сему образом, хотя некоторые у нас и выдавали сие за нечто твердое». Т. о. по существу св. Григорий Богослов не считает арианское истолкование текста за единственно возможное и только уступает ради полемики: «напротив того, положим, что это слова Самого Спасителя — истинной Премудрости, и рассмотрим их несколько внимательнее. Какое из существ не имеет причины? Божество. Ибо никто не скажет нам причины Бога, иначе она была бы первоначальнее Самого Бога. Но какая причина тому, что Бог ради нас приемлет человечество? Та, чтобы мы были спасены. Ибо какой быть иной причине? Итак, поелику здесь находим и слово «созда», и другое ясное речение: рождаяй мя (8,25), то объяснение просто. Сказанное с присовокуплением причины припишем человечеству, а сказанное просто, без совокупления причины, отнесем к Божеству. Но не слово ли «созда» сказано с присовокуплением причины? Ибо Соломон говорит: созда мя начало путей Своих в дела Своя. Дела же рук Его истина и суд (пс. 110,7), для которых Он помазан Божеством, п. ч. помазание сие относится к человечеству. Но слово *рождает мя* употреблено без присовокупления причины, иначе укажи, что к нему прибавлено. Итак, кто будет спорить, что Премудрость называется творением по рождению дольнему и рождаемым по рождению первому и более непостижимому».

Т. о. св. Григорий здесь принимает различение св. Афанасия, однако, как и св. Василий, не давая ему разъяснений и не устраняя недоразумений и трудностей. Главная трудность, существующая одинаково для всех трех при этой экзегезе, то, что в ней допускается тварь ранее сотворения, человечество ранее создания мира, ибо именно начальное положение здесь говорит: Господь создал премудрость прежде творений Своих. Но при этом в учении св. Афанасия появляется в связи с этим характерное и плодотворное различение Премудрости извечной и Премудрости тварной, вписанной в мир, причем текст 8,22, по его мнению, говорит и о той и о другой. В таком случае и возникает новый вопрос об этой Премудрости, и фактически св. Афанасий излагает здесь учение о Софии как Первообразе творения (так понимает этот текст и митр. Макарий: Догм. бог. 1, § 38, 366, который говорит здесь, ссылаясь на отцов Церкви, — в частности, на Иоанна Дам. и св. Дионисия Ареоп., — о первообразах (πρωτότυπα) и предначертаниях (παραδείγματα) вещей в Боге). Таким образом, центр тяжести в истолковании переносится с ипостасного Логоса на Премудрость Божию,через Него раскрываемую в Духе Св. Как говорит св. Григорий: «чем занята была мысль Божия, преж-

де нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил ее формами? Она созерцала вожделенную светлость Своея доброты, равную и равно совершенную светозарность трисияннаго Божества, как известно сие единому Божеству и кому открыл то Бог. Мирородный Ум рассматривал также в великих умопредставлениях Своих Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим» (Слово 4). Этот предвечный мир, светозарность трисиянного Божества, есть основание мира сотворенного, и о нем-то, об этой Премудрости Божией, и говорится в Притчах. Этот мир, в творении из ничего, становится миром тварным, оставаясь самотожественным по онтологической основе. Посему и можно говорить о сотворении мира как о грядущем боговоплощении, как истолковывает это св. Афанасий. Однако надо заметить, что понимание Премудрости, как говорящего о Себе Слова Божия, помимо прямых затруднений, не вызывается вовсе необходимостью и, как указывает св. Григорий, вовсе не есть единственно возможное. Если читать эту главу и следующую, то она, кроме 8,21-31, даже не вяжется с представлением о говорящем Сыне, а естественнее понимается как поучение премудрости, и посему премудрое. Желание применить это толкование и к 9,1 встречает прямые трудности, ибо приходится толковать так, что Логос создал Себе тело или Мать. Между тем это уже неточно, как в общем смысле, что сотворение человека было явно делом всей Пресв. Троицы, так и в частности уготование Богоматери делом сошествия Св. Духа: получается явное сужение и искажение смысла (и такого толкования, ныне иногда выдвигаемого, нет у св. отцов). С другой ст., текст 8,22 сл. в такой же степени, как и к Логосу, можно относить и к Св. Духу, духу Премудрости и разума, совета и крепости, ведения и благочестия (Ис. 11,2,), что так соответствует общему содержанию глав 8 и 9. Не препятствует этому и выражение «рождает», п. ч. оно употребляется наряду с другими выражениями: я помазана, была художницей, веселилась пред Ним. Последние два выражения в гораздо большей степени соответствуют Третьей Ипостаси, нежели Второй. Этого нельзя также отстранить и общим соображением о том, что мир создан Словом, как на это в полемике с арианами, преимущественно настаивает св. Афанасий, для которого естественно вопросы о Духе Св. не являются первоочередными, остаются в тени. Мир создан всей Пресв. Троицей, Отцем чрез Сына в Духе, и в начале именно указуется участие Св. Духа: и Дух ношашася вверху бездны

(Быт. 1,2), Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их (пс.32,6). Но арианская постановка вопроса о Премудрости вообще отнюдь не является единственно возможной, да и отцы Церкви рассматривают арианское истолкование текста о Премудрости как бы против воли и нехотя, не заменяя, впрочем, этой постановки вопроса своей собственной. Истолкование Премудрости в отношении к ипостаси Св. Духа является более предпочтительным в 9,1, где идет речь об основании Церкви или же об уготовании Богоматери. Однако и такое истолкование является столь же недостаточным и односторонним, как и первое, хотя может быть наряду с ним отстаиваемо.

Всего естественнее нам представляется экзегеза этого места в отношении к Премудрости Божией, как откровению всей Св. Троицы, Отца в Сыне чрез Св. Духа. И при таком толковании получается смысл таков: 22. «Господь имел Меня» относится или ко всей Св. Троице, обладающей Премудростию, и в τὰ παραδείγματα [«первообразах»] мира, миром до его творения, или же, по другому смыслу, может значить: Господь (Отец) имел Сына — Слово в начале (ср. Ин.: 1, 1), но уже 23 от слов *Я помазана* относится к Духу Св., на Сыне почиющем («помазующем»: Дух Господень на Мне: Он помаза Мя — Ис. 61,1; Лк. 4,18). 24, 25: Я родилась — опять о Слове, 27 — «когда Он уготовлял небеса, Я была там» — «Дух Божий ношашеся верху воды» Быт. 1,2; 30 — Я была художницей («добро зело» творения — Быт. 1) и «радостью» (собственно область Духа Св.) сказаны о Духе Св. Т. о., смысл этого замечательного текста гораздо сложнее, нежели он понимался в арианскую эпоху, в начальную пору христологических споров, когда вопрос о Дух Св. еще вовсе не становился в центре внимания[1].

У целого ряда св. отцов имеется учение о предвечных первообразах (παραδείγματα) творения в Боге, что выражает космологический аспект учения о Премудрости Божией. И, прежде всего,

[1] К Афанасиеву различению Премудрости Ипостасной и Воплощенной относится и мысль блаж. Августина De trinitate [«О Троице»], lib. I, c. 24. Secundum formam Dei dictum est Ante omnes colles genuit me (Prov. 8,25), id est, ante omnes creaturarum altitudines; et Ante luciferum genui te (Ps. 109:). id est, ante omnia tempora et temporalia: secundum formam autem servi dictum est Dominus creavit me in principio viarum suarum (Prov. 8,22) [«Согласно образу Бога сказано: "Прежде всех холмов породил Он меня" (Притч 8: 25), то есть прежде всех вершин творения; и "Прежде утренней звезды породил Он тебя" (Пс. 109), то есть прежде всех времен и всего временного; согласно же образу раба сказано: "Господь создал меня в начале путей Своих" (Притч. 8: 22)»].

Августин (de trin [«О Троице»], L. VII, c I (III) рассматривает вопрос, один ли Сын есть Премудрость, и приходит к отрицательному выводу:

Ergo et Pater ipse sapientia est: et ita dicitur Filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris; id est, ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen; sic intelligatur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia: ergo et una essentia; quia hoc est ibi esse quod sapere. Quod enim est sapientiae sapere et potentiae posse et aeternitati aeternam esse, justititiae justam esse, magnitudini magnam esse; hoc est essentiae ipsum esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia (cap. I) . Et ideo quia una essentia una sapientia. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia: Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur: id dici accipia et Filius et imago..... Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia..... Uterque simul una sapientia et una essentia, ubi hoc est esse quod sapere (c. II) [«Значит, и Сам Отец есть мудрость; и точно так же говорится, что Сын есть мудрость Отца, как говорится, что Он есть свет Отца. Иными словами, как свет от света, и оба суть свет, так же следует понимать и мудрость от мудрости, и обе они суть одна мудрость, а значит, и одна сущность, то есть "быть" и "знать" одно и то же. Ибо то, что для мудрости значит "знать", для мощи "мочь", для вечности "быть вечной", для праведности "быть праведной", для величия "быть великим", то же для сущности значит само "быть". И, поскольку в этой простоте "знать" не отличается от "быть", в ней мудрость есть то же, что и сущность (гл. I). А потому одна сущность, одна мудрость. Посему, хотя Слово тоже есть мудрость, не потому оно есть Слово, что является мудростью: ведь Слово понимается относительно, а мудрость сущностно. ... Посему Отец и Сын вместе суть одна мудрость, ибо одна сущность, а по отдельности мудрость от мудрости, как сущность от сущности... Оба они вместе суть одна мудрость и одна сущность, когда "быть" есть то же, что "знать" (гл. II)»].

Почему же Премудростью преимущественно называется Сын?

Sapientia ergo Filius de Sapientia Patre, sicut lumen de lumine, et Deus de Deo, ut et singulus Pater lumen, et singulus Filius lumen; et singulus Pater Deus et singulus Filius Deus: ergo et singulus Pater sapientia, et singulus Filius sapientia. Et sicut utrumque simul unum lumen, et unus Deus, sic utrumque una sapientia. Sed Filius factus est nobis sapientia a Deo et justificatio (1 Kop. 1,30), quia temporaliter nos ad eos convertimus, id est ex aliquo tempore, ut cum illo maneamus in aeternum. Et ipse quodam tempore Verbum caro factum est et habitavit in nobis (c. III). Propreterea igitur cum pronuntiatur in Scripturis aut enarratur aliquid de sapientia, sive dicente ipsa sive cum de illa dicitur, Filius nobis potissimum insinuatur [«Итак, Мудрость-Сын от Мудрости-Отца, как свет от света, и Бог от Бога, и как один Отец есть свет, так и один Сын есть свет; и как один Отец есть Бог, так и один Сын есть Бог: значит, как один Отец есть мудрость, так и один Сын есть мудрость. И, как оба Они вместе суть свет и один Бог, так же оба Они суть одна мудрость. Но Сын стал для нас "премудростью от Бога и оправданием" (1 Кор. 1,30), ибо мы обращаемся к Нему временно, то есть начиная с некоего времени, дабы пребывать с Ним вовек. Но в некое время и Само "Слово стало плотью и обитало в нас" (гл. III)». (Т. о., именование Сына Премудростию связывается с фактом воплощения.) «Посему, когда в Писаниях что-нибудь объявляется или повествуется о мудрости (сама ли она говорит или о ней что-либо говорится), по большей части нам намекают на Сына»].

у Дионисия Ареопагита: «первообразы же, говорим мы, суть в Боге как существенные и целокупно (ἑναίως) предсуществующие основания (λόγους), которые богословие называет предопределениями (προορισμούς)», «благие и божественные изволения Божие, определительные для сущего и творческие, по которым Пресущественный и предопределил, и извел все сущее, предопределил и произвел»[1]. В комментарии к этому месту св. Максим Исповедник (совпадая здесь с Пахимером) замечает: «первообразами он называет сущностные в Боге и целокупно существующие основания существующего, именно предопределения»[2]. Св. Григорий Нисский[3] говорит: «полагаю, ранее исследования написанного следует посчитаться с тем словом, что в божественной природе с желанием сопутственна сила, а мерой силы Божией становится желание; желание же есть премудрость, σοφία; свойственно же премудрости знать все, как каждое могло бы произойти в своем роде; знанию же присуща и сила». В творениях блаженного Августина также неоднократно встречаются сходные мысли[4]. Любопытно, что сходные мысли встречаются даже у Тертуллиана (Adv. Praxeam [«Против Праксея»], cap. 5, 6, 7)[5]. Учение

Но, как Премудрость есть Отец и Сын, так же и Дух Св., как истинный Бог: Lumen ergo Pater, lumen ergo Filius, lumen Sp. s-s; et simul non tres sapientiae, sed una sapientia: et quia hoc est ibi esse quod sapere, una essentia Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus [«Итак, свет Отец, свет Сын, свет Св. Дух; и Все Они вместе суть не три мудрости, а одна мудрость. А поскольку это значит, что здесь "быть" совпадает со "знать", одна сущность и Отец, и Сын, и Святой Дух»].

Как следует из приведенных текстов, учение блаж. Августина не может быть сведено к прямому приравниванию премудрости ко Второй Ипостаси, наоборот, он рассматривает ее в отношении ко всей Св. Троице, не только к Сыну, но и к Отцу и Духу Св.

[1] Dionys. de divin. nomin. [Дионисий Ареопагит, «О Божественных именах»], cap. 5, §IX, Mg. s. Gr. t. 3, col. 824. Ср. к этому месту комментарии Кордерия и Пахимера (с. 844-8).

[2] Migne, p. gr. t. IV, col. 442. Ср. F. A. Staudenmaier. Die Lehre von der Idee (Die Philosophie des Ghristentums oder Metaphysik der heiligen Schrift) [«Учение об идее. (Философия христианства, или метафизика Священного Писания)»], 1-er Band. Giessen. 1840. P. 321-4.

[3] St. Greg. Nys. in Apol. in. Hexaem [св. Григорий Нисский в сочинении «О Шестодневе, Слово защитительное к брату Петру»], Mg. P. Gr., t. 44, col. 68-9.

[4] Tract. I in Ioann. [I трактат на Ин] Mg. s. lat., t. 34-5,col. 1387.Lib. de divers quaest [Книга о разных вопросах] LXXXIII, qu. 46. Mg. t. 40, col. 30.

[5] Nam ut primum Deus ea voluit quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas Rationem et Sophiam; ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc-

св. Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника о παραδείγματα [«первообразах»] мы находим и у св. Иоанна Дамаскина в его «защитительных словах против отвергающих св. иконы». «Существуют же и в Боге образы и планы того, что будет Им совершено, т.е. Его предвечный и всегда неизменный совет». «Эти образы и планы суть предопределения, говорит св. Дионисий... ибо в свете Его начертано все, предопределенное Им и неизменно сущее прежде бытия их. Подобным образом, если кто желает построить дом, то прежде начертывает в уме и составляет его вид» (1, X). «Второй вид образа есть мысль в Боге о том, что Он создаст, т. е. Его предвечный совет, остающийся всегда себе равным, ибо Божество неизменно, и безначален Его совет, в котором решено прежде веков, так в предопределенное Им время назначенное и исполнится. Ибо образы и примеры того, что будет сделано Им, это — мысль о каждом из этих предметов, и они называются у св. Дионисия предопределениями, так как в совете Его начертано и изображено то, что предопределено Им и несомненно исполнится, прежде своего бытия» (III, XIX). Хотя суждения эти и не сопровождаются ссылкой на тексты Притч. VIII и Прем. Сол., но по существу являются одним из возможных (хотя и не исчерпывающих) комментариев на эти таинственные тексты о Премудрости Божией.

По внутреннему смыслу к учению о Премудрости Божией относится и учение св. Григория Паламы о божественных энергиях, однако установление этой связи потребовало бы особого исследования, выходящего за границы настоящего экскурса.

---

enim eis deerat, ut quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: fiat lux etc. [«Ибо, когда Бог возжелал вывести к бытию согласно своим субстанциям и видам все те вещи, которые Он ранее вместе с Премудростью распределил между Собою, прибегнув к расчету и речи, Он произнес ту самую первую речь, содержащую в себе свои собственные Расчет и Премудрость, дабы все возникло посредством той речи, благодаря которой все было задумано и распределено и, более того, даже сбылось, по крайней мере в уме Бога. Ибо всем вещам недоставало того, чтобы они также познавались и удерживались в своих видах и субстанциях. Следовательно, даже сама речь получает свой вид и красу, звук и голос тогда, когда Бог говорит: "Да будет свет" и т. д.»].

ДРУГ ЖЕНИХА

(Ин. 3, 28-30)

О православном почитании Предтечи

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ.

Настоящая работа посвящена догматическому истолкованию почитания Предтечи и Крестителя Господня, которое существует в православии. Кроме евангельских повествований, основанием для него является Священное Предание, закрепленное в святоотеческой письменности, в богослужении, в иконе. По характеру материала более всего здесь приходилось пользоваться данными именно литургического богословия — содержанием богослужебных текстов и икон. Само собою разумеется, своим домыслам составитель может придавать значение только личных богословских мнений, так сказать, догматических гипотез, притом в области трудной и малообследованной. Настоящая книга представляет непосредственное продолжение недавно выпущенной мною книги «Купина Неопалимая» (о православном почитании Богоматери), как бы ее вторую часть. Их общая тема есть догматическое истолкование православного почитания Богоматери и Предтечи в раздельности и в совокупности. Иными словами, предметом обеих книг является Деисус (икона Христа в предстоянии Богоматери и Предтечи).

Париж. Пасха 1927

СВ. ПРЕДТЕЧА ГОСПОДЕНЬ

(Введение)

Св. великий Иоанне, Предтече и Крестителю Господень, моли Бога о нас!

Св. Православная Церковь чтит и ублажает св. Предтечу и Крестителя Христова Иоанна превыше всех святых человеков. Его славит она непосредственно после Пречистой Приснодевы Богородицы. Она свидетельствует о нем: «пред Господом по Богородицы вам больша быти рожденных всех» (Молитва ко св. Предтече). Ему, «величайшему из рожденных женами», по слову Господа (Мф. 11,11), воздает она почитание, празднуя не только его кончину, но зачатие и его рождество, каковая честь воздается из людей, кроме него, лишь Богоматери. Она празднует и собор св. Иоанна Предтечи (7 января), также в соответствии с празднованием собора Богоматери (26 декабря)[1]. Св. Церковь не только поставляет Предтечу Господня непосредственно после Богородицы, но и таинственно соединяет Предтечу с Богоматерью. Так она поставляет их вместе, обоих, в непосредственную близость Христу Спасителю, как, например, в распространенном и неизменно наличествующем в иконостасе изображении «Деисус» (вернее, Деисис), также в изображении св. Софии Премудрости Божией (Новгородского извода). «Якоже сродством естественным и молитвенным согласием, едино вы суще, Мати всех Царя и божественный Предтече, мольбу сотворите вкупе», поет св. Церковь[2]. Это предстояние Богоматери и Предтечи, — что особенно примечательно, — не имеет для себя никаких внешних поводов в Евангельской истории, как имеются они для изображения Богоматери

[1] Церковь празднует еще и собор архангела Гавриила 26 марта, после Благовещения.

[2] Служба Предтече гл. 2, богородичен.

вкупе с Иоанном Богословом, «возлюбленным учеником», у креста Господня (Ин. 19, 25). Напротив, в Евангелии отсутствуют какие бы то ни было основания вообще для соединения Предтечи и Богоматери, потому что нет никаких указаний относительно их встречи на земле, кроме той встречи, которая произошла еще во время пребывания Предтечи во чреве. Богоматерь и Предтеча в Деисисе («прошение») предстоят Прославленному Христу, Царю и Первосвященнику, Архиерею Великому, и молят Его о человеческом роде, и это изображение Церковь относит к небесному прославлению Предтечи, оно есть откровение о небесной славе его. Об этом прославлении говорят и другие черты его иконного изображения, именно его окрыленность, делающая его, человека, причастником ангельского Мира, и особенно изображение его на некоторых иконах венчанным короной, одинаково с увенчанием и Богоматери. Также и на божественной проскомидии частица Иоанна Предтечи вынимается первее всех чинов святых, непосредственно после части Богоматерней. И здесь та же близость и то же сближение с Пречистой.

Посему первый вопрос в благочестивых размышлениях о Предтече будет таков: в чем заключается основа этой близости между Богоматерью и Предтечей, которые и плотски находились между собою в некотором родстве (Лк. 1,36), хотя и принадлежали к разным коленам, Иудину и Левиину, родам царскому и священническому? Очевидно, есть глубокое сродство в духовном подвиге их, содержащем в себе образ и основу всякого человеческого подвига и явленном в первообразе своем, в подвиге самого Подвигоположника — Господа нашего Иисуса Христа. Этот подвиг есть смирение как высший плод, а вместе как основа и сила самоотвергающейся любви. Подвиг Сына Божия в том, что Он, будучи Божиим Образом и не хищением почитавши быть равным Богу, уничижил Себя, смирив Себя, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, став послушным даже до смерти крестной (Фил. 2, 6-8). Но подобен же подвиг и Матери Божией, Которая Сама засвидетельствовала об этом словом своим архангелу: се раба Господня, да буде ныне по слову твоему (Лк. 1,38) — и вольно приняла на Себя этим свою долю участия в несении креста Христова. И Сама Она изрекла о Себе, как вместительнице смирения, как о самом олицетворении смирения: яко призре Господь на смирение рабы Своея (Лк. 1,48). Но и Иоанн Предтеча есть носитель смирения по преимуществу и глубочайшего внутреннего самоотвержения. Ему должно расти, мне же малитися

(Ин.3,29) — таково самосознание Предтечи и таков его подвиг. Кто есть Предтеча? Это есть тот, кто всего себя, всю свою жизнь посвящает Другому, Грядущему, себя самоотвергаясь. Служение Предтечи всецело определяется и исчерпывается действенным смирением, самоотвергающейся любовью. Предтеча всего себя отдает Грядущему, свидетельствуя: «идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостоин, наклонившись, развязать ремень обуви Его». (Мк. 1,7). Отдать свою жизнь Другому, посвятить себя до конца Грядущему, не иметь своего «я» в добровольном, жертвенном самоупразднении — это есть подвиг смиренномудрствующей любви, исполняющей всякую меру человеческого смирения. И это самоотвержение относится не к отдельному деянию или моменту, но ко всей жизни, ко всему внутреннему пути и самоопределению. Быть Предтечей надлежит не только извне, но и изнутри, непрестанным и никогда и ни в чем не прерывающимся подвигом самоотвержения: «Друг Жениха радостью радуется, слыша голос Жениха. Сия-то радость моя ныне исполнилась» (Ин. 3,28). Это самосвидетельство торжествующего смирения являет все величие подвига Предтечи, который познал не только подвиг смирения и крест его, но и сладость, и славу, и радость смирения. Это побеждающее смирение, его апофеоз.

В связи с этим же стоит и другая черта: величайший из рожденных между женами, соединивший в чине своем и высшие достижения[1], не творил никаких чудес, как это особо засвидетельствовано о нем в Евангелии от Иоанна: «Многие пришли к Нему и говорили, что Иоанн не сотворил никакого знамения» (Ин. 10,41), кроме одного, единственного, ради которого он и пришел в мир, — свидетельства о Мессии: «но все, что сказал Иоанн о Нем, было истинно» (10,41).

Итак, близость Богоматери и Предтечи Господня в подвиге их состоит в полноте их смирения: как Богоматерь, раба Господня, есть всецело Богоматерь, и во всем и всегда только Богоматерь, причем в Ней умирает всякое личное, своевольное, греховное, не Богоматернее движение души, так и Иоанн Креститель есть всецело Предтеча, и только Предтеча, ничего личного, кроме этого его служения, нет в нем во всей его жизни, во всем его явлении. Нет и не может быть высшего служения, полнейше-

[1] «Проповедниче Христов и Крестителю, ангеле, апостоле, мучениче, пророче, предтече, свещениче, друже ближний, пророков печать, в рожденных пречестнейший, ходатаю ветхия и новыя благодати, светлый слова гласе» — так ублажает его Церковь (служба Предтече, гл. 2. подобен).

го посвящения Богу и самоотдания Ему человеческого естества, нежели в Богоматери и Предтече. Ими явлена та полнота послушания, которое было нарушено прародителями в Эдеме. При всей неизмеримой разнице в святости служения, какая присуща превысшей всея твари, небесе и земли Царице и Предтече Господню, в полноте послушания они подобны между собой, и это подобие в смирении и является основанием для того их сближения, которое делает Церковь. Если новая Ева — Богоматерь исполняет послушание, нарушенное Евою древле, то и Предтеча, как предвестник Нового Адама, пришедшего восстановить затмившийся образ человеческий, уже предначинает то послушание, которое в человеческом естестве Своем явил Отцу Сын Божий и Человеческий.

Предтеча как бы предваряет человеческий подвиг Христа Спасителя. В нем умерло греховное, самовольное естество, дав место воле Божией. В Предтече, как и в Богоматери, еще не побеждается, но предпобеждается первородный грех, предвосстановляется существо Адамово, восстановляемое Спасителем: совершается некое человеческое самовосстановление и само спасение в той степени, в какой это дано человеку, а следовательно, и требуется от человека. Падшее человеческое естество возводится на самую высшую свою ступень, какая для него доступна, достигается вершина, но потому и исчерпывается человеческое природное естество. Завершается и исполняется, а потому и превозмогается Ветхий Завет. Предтеча, как и Богоматерь, принадлежат по своему происхождению к Ветхому Завету, но по своему благодатному бытию Завету Новому. «Виден бых же посреде стоя завета ветхого же и новаго, новому убо, пророче, престати творя, нового же свет являя» (Гл. 6, кан. п. 9, тр. 2). «Закон и пророки до Иоанна» (Лк. 16, 18), рек Господь. Иоанн есть живая грань, вершина водораздела, смотрящая одинаково в обе стороны, и здесь он опять-таки пребывает нераздельно с Приснодевой. В Ней исполнился закон, раскрыв свой смысл и внутреннее оправдание, в нем он осуществился для того, чтобы, отжив, умереть в новой жизни. Безмерно послушание, безмерно богомудрие и Смирение Предтечи Крестителя и Пречистой и Преблагодатной.

Кто есть Предтеча Господень? Каково его значение? Мы знаем его служение: он был проповедником покаяния, крестителем и пророком; он явился и евангелистом и первомучеником, и во плоти ангелом и проповедником Христа, сущим во аде. Он приготовляет путь Христу, и в этом его служение, но не в этом только его самого значение, которое, прежде всего, заключается в нем самом, в его личности. Для дела Христова необходимо было дело Предтечи, и для явления Христова необходимо было явление Предтечи, одним словом, нужно не только служение Иоанново, но и сам Иоанн. Помимо Иоанна не мог бы в мир явиться и Христос Спаситель, Иоанн и Христос лично и нераздельно связаны как великое и малое светило, с которыми сравнивает их церковная песнь[1]. Очевидна и понятна связь Христа с Богоматерью, без Которой не совершилось бы рождество Христово: боговоплощением предполагается и подразумевается Богоматеринство. Менее очевидна, но не менее неразрывна связь Христа и Предтечи, ибо крещение Господне, соответствующее Его духовному рождению и облагодатствованию, предполагает Крестителя, так что место Крестителя в отношении к Христу соотносительно месту Богоматери. Родословная Христа Спасителя, сына Давидова, ведется через царские роды колена Иудова в Евангелии от Матфея, но она захватывает в боковой ветви— через родственные отношения Пречистой Девы и Елисаветы Ея) и колено Левиино, от которого произошел Предтеча, из рода священнического. Как известно, не существовало особого колена пророческого, потому что пророки воздвигались по воле Божией во всех родах и во всех положениях.

В родство Господа, хотя и не в прямую родословную Его, входит Предтеча и в лице его род священства. Но не в этом выражается необходимая связь между явлением Предтечи и Христа, она глубже и существеннее связи плотского происхождения. Она в том, что Христос не мог вступить в мир помимо явления Предтечи. Последнее составляет если не прямое, как Богоматерь, то косвенное, однако необходимое условие Его воплощения. Эта связь непреложно дана и указана в Слове Божием, хотя преимущественно не прямо, но скорее намеками и наводящими выражениями. И эту связь, прежде всего, надлежит установить.

И, прежде всего, останавливает внимание тот факт, что явление Предтечи предуказано в Ветхом Завете в числе других событий, через которые созидается наше спасение. Рождение Предтечи и его явление лежит в путях Божия строительства нашего спасения. Предтеча предвечно, как и Богоматерь, пронаречен в мысли Божией о спасении мира, и его явление приуготовляется подобно

[1] Гл. 7, канон п. 2, тр. 1: Солнцелучными молниями вся просвещаема тварь: Солнца бо умного звезда светлая явился еси, Предтеча.

тому, как и явление Богоматери. Нужно во всей силе уразуметь глубину и значение этого пророчествования о Предтече, столь усиленно подчеркнутого всеми тремя синоптическими евангелистами, подтвержденного и Самим Господом (Мф. 11,10. Лк. 7,27). Пророчества не занимаются внешним прозорливством, они не имеют целью удовлетворение человеческого любопытства относительно будущего в его случайных и второстепенных чертах: то, о чем возвещается в пророчествах, внутренне необходимо в строительстве нашего спасения, есть уже само совершающееся и предначинающееся спасение. И явление Предтечи по этому смыслу принадлежит к сему строительству.

О явлении Предтечи у великих пророков свидетельствуется в Книге прор. Исайи, в 40-й ее главе, начинающейся словами утешения, благовествования: «утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш» (I). И далее изображается наступление спасения, явление Славы Божьей, явление Господа в силе. И первой чертой этого явления здесь указуется пришествие в мир Предтечи: «глас вопиющего в пустыне: уготовайте путь Господень, правы сотворите стези Богу нашему» (3). Об особливой значительности этого пророчества свидетельствуют все четыре евангелиста, когда они говорят о явлении Предтечи: Мф. 3,3, Мк. 1,3, Лк. 3,4, Ин. 1,23, причем у евангелиста Иоанна самосвидетельство влагается в уста самого Предтечи. Немного найдется других ветхозаветных пророчеств, которые пользовались бы таким вниманием и подтверждением в Евангелии, как это, — явный знак сугубой его значительности. Второе пророчество о Предтече содержится в Книге пророка Малахии (31): «се Аз посылаю Ангела Моего и призрит на путь пред лицем Моим») (в Н. 3. вторая половина стиха имеет вариант: «иже приуготовит путь Твой пред Тобой»). Эти слова прямо отнесены к Предтече Самим Господом (Лк. 7,27, Мф. 11,10), и они же относятся к нему св. евангелистом Марком (1,2). В этом пророчестве указуется не только само явление Предтечи в полноту мессианских времен, но и то, что он посылается Богом в мир для необходимой в путях спасения задачи. И замечательно, что эту же мысль о нарочитом послании Богом Предтечи мы находим в Евангелии возлюбленного ученика, в торжественном благовествовании о воплощении Слова, в качестве одного из обстоятельств этого воплощения. В прологе Иоаннова Евангелия сказано: «бысть человек послан от Бога, имя ему Иоанн». И помимо прямого свидетельства о посланничестве в мир Иоанна замечательна и заслуживает глубокого внимания *та* связь, в которой о сем говорится.

Повествуется о предвечном Слове Божием(1,5), и далее делается переход к Его воплощению: и вот в самом приступе к этому переходу, уже как о предначатии боговоплощения, говорится об Иоанне, который «прииде да свидетельствует о Свете» (7,8). И доведя речь до торжествующего: «и Слово плоть бысть» (14), евангелист опять возвращается к Предтече и его свидетельству, тем самым поставляя явление Христа и Предтечи, совершившееся боговоплощение и свидетельство о нем, в некую необходимую, нерушимую связь.

Эта же связь молчаливо, но достаточно выразительно свидетельствуется и у других евангелистов, с особенной ясностью у ев. Марка и ев. Луки, у каждого по-своему. Евангелие от Марка, которое содержит в себе наиболее ясную, но и краткую схему, хотя и скупо на подробности, однако не теряет из вида ничего существенного. При этом оно выражает собою наиболее всеобщее и раннее сознание первенствующей Церкви, как содержащее проповедь ап. Петра. Оно не имеет в себе никаких вводящих глав, подобно повествованию о Рождестве Христовом у св. Мф., или исторического пролога, как у Луки, или же богословского, как у ев. Иоанна. Оно сразу открывается как «начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (1,1). И что же является у Марка этим началом Евангелия Иисуса Христа? Рассказ о Предтече, который вводится тем самым в самую сущность, в сердцевину Евангелия, как его необходимое условие или часть. Эта же связь менее выпукло выступает в более пространном повествовании ев. Матфея, зато у него мы имеем такую подробность, которая может быть истолкована также в подобном смысле. Проповедь Предтечи в своем существе здесь дословно та же самая, что и Иисуса, а именно: «покайтесь, ибо приблизилось царствие небесное» (3,2, 3,17). Это тоже слово, конечно, не случайное, оно свидетельствует о том, что царствие небесное приближается уже с Предтечей. Это говорит все о той же связи, неразрывном единстве Предтечи и Спасителя. Своеобразно, но зато наиболее выразительно эта мысль высказана—также не прямо, но косвенно в пространном повествовании ев. Луки. Здесь достаточно указать, что само Евангелие открывается рассказом о явлении ангела Захарии и о рождестве Предтечи, в прямой и сознательной связи с Благовещением и Рождеством Христовым. Только в нем мы имеем рассказ о посещении Елисаветы Богоматерью и взыграние во чреве Предтечи (о чем будет говорено особо). Вообще рассказ о послании в мир Предтечи при участии того же самого архангела Гавриила, кото-

рый и возвестил благую весть Богоматери, дает этой мысли наглядное подтверждение, притом это излагается в восполнение других повествований, как открыто ставит себе эту задачу евангелист. Имя Предтечи Иоанн («благодати тезоименитый», как зовет его Церковь в молитве к Предтече) Iehova hanan, означает: «Бог дает милость»[1].

Существенна здесь одна частная черта, имеющая, однако первостепенное значение: имя Предтечи дается архангелом до рождения его и даже до зачатия: «и наречешь имя ему: И о а н н» (Лк. 1, 13, ср. 1, 60, 63). Чтобы оценить все значение этой черты, достаточно указать, что тот же архангел в Благовещении Девы Марии говорит Ей теми же словами: «и наречешь Имя Ему: И и с у с» (Лк. 1,31). Оба эти священные именования, в разном смысле, но предвечно предустановленные, даются в одном контексте, в рассказе о посланничестве арх. Гавриила на землю, и в пределах одной, первой, главы Евангелия от Луки. (Согласно преданию, имя Богоматери было также преднаречено ангелом Иоакиму и Анне, в Евангелии же от Луки, в той же первой главе, сказано лишь с нарочитым ударением: «имя же Деве: Мария». Это пронаречение имени имеет такое же значение, как и предвозвещение о Предтече в В. 3. Конечно, Господь ведает все имена ранее появления на свете их носителей. Не только люди, но даже животные имели свои имена, которые дал им Адам, относительно же людей неоднократно засвидетельствовано у пророков. Ср., напр., Исайя 43,1:«Я назвал тебя (Израиля) по имени твоему, ты Мой», о Кире (45, 3): «Я назвал тебя по имени, почтив тебя».— Итак, в чем же значение Предтечи, пришествие которого в мир связывается с пришествием в мир и Самого Мессии, с боговоплощением? Явление Предтечи относится к той полноте времен, τὸ πλήρωμα τοῦ Χρόνου (Гал. 4, 4), которая должна была исполниться до пришествия в мир Сына Божия — Сына Человеческого. Эта полнота — она же есть полнота всей ветхозаветной и вообще для человека достижимой святости — состояла не только в явлении Пречистой Девы, достойной быть Богоматерью, но и явлением мужа, достойного встретить Господа в качестве друга, стать другом Жениха. Боговочеловечение означает не только рождение от Девы, боговоплощение, но и богоприятие человечеством, встречу Господа родом человеческим в лице Предтечи. Господь

[1] Оно встречается не раз в В. 3. — Jehochanan — Io-chanan, — LXX переводят Ἰωανάν, или Ἰωάν, или Ἰωνά, или Ἰωαννής.

родившийся не должен был остаться одинок в человечестве, и от этой одинокости не могла освободить Его даже Пречистая Его Матерь, Которая в богорождении Своем составляла как бы единое с Ним и в силу этого и не могла вступить к Нему в отношение другого, друга (или, как у нас принято выражаться, не другого, а «третьяго лица»). Таким Другим в отношении к Спасителю, могущим встретить и принять Его пред лицом и от лица всего человеческого рода, мог быть муж, достойный называться другом Жениха, и сей друг, естественно, является и наибольшим из рожденных от жены, ибо и нет высшего призвания и высшего достоинства для человека, как сделаться другом Жениха. Господь хочет в человеке найти Себе друга, бога по благодати, тварный образ и подобие Божие. Но с тех пор, как человек по грехопадении перестал быть другом Божьим, но стал чадом гнева (Еф. 2,3), его возвращение в дружбу Божью, примирение с Богом сделалось нарочитой задачей божественного домостроительства нашего спасения. И как потребовалась долгая история Ветхозаветной Церкви для того, чтобы на стволе этого дерева расцвела райская лилия Богоматери, так и полнота ветхозаветной святости нужна была для того, чтобы рядом с Нею «яко шипок благовонен, яко благоуханный кипарис» (канон Предт., п. 9, тр. 2), процвел и Господень Предтеча[1].

[1] Таковым не является, конечно, и св. Иосиф Обручник, отношение которого ко Христу, при всей его, так сказать, семейной святости по положению, все-таки остается сравнительно внешним. Он Его не знает и не постигает, как Предтеча, да, кроме того, и умирает ранее крещения. (См. об этом экскурс: Предтеча и праведный Иосиф Обручник). Положение Иосифа подобно здесь положению праведного Симеона Богоприимца, который встретил Младенца и пророчествовал о Нем, однако же сам не мог вполне познать Его уже в силу одного того, что также оставил этот мир ранее крещения Господня и Его явления миру.

Он сам не пойдет за Господом, он не станет Его учеником, он сам не услышит из Его уст сладостных слов, обращенных к ученикам: «вы друзи (φίλοι) Мои есте» (Ин. 15, 14). Он, как луна при восходе солнца, бледнеет и гаснет в Его сиянии. Он — только Предтеча, который несет вольный, до конца осознанный подвиг, крестный подвиг служения Предтечи Грядущему. Отсюда становится понятно Господне слово о Предтече, в котором вечным резцом дано выражение сущности служения Предтечи, его природа и вся трудная и на первый взгляд суровая, кажущаяся почти жесткой противоречивость этих слов: «аминь глаголю вам (особое ударение, приличествующее важности предмета): не востав рожденных между женами болий (μείζων) Иоанна Крестителя, мний же (μικρότερος) в Царстве Божий болий его есть» (Мф. 2, 2, Лк, 7, 28). Иоанн есть величайший из людей тем, что сам для себя он уже не человек. Но и высшее человеческое остается качественно иным в отношении к божественной жизни, почему в меру приобщения к этой божественной жизни и наименьший больше

Господь на Тайной Вечери, уже в предсовершении искупительного дела, называет друзьями,«а не рабами» Своих учеников (Ин. 15, 4-15), однако и им еще предстояло сделаться достойными того звания, к которому они призваны Господом. Но для явления Господа в мир и для встречи Его необходим друг, уже того достойный. Стать другом Господа можно только силой искупительной жертвы Христовой и благодатью Св. Духа, усыновляющей нас Отцу и вопиющей в сердцах наших: авва Отче. Новозаветную Церковь от Ветхозаветной отделяет божественный факт искупительной жертвы: сия есть кровь Моя Новаго Завета, и эту грань невозможно прейти никаким человеческим усилием. Но остается, тем не менее, путь человеческого восхождения, человеческого приближения к дружбе Божьей. Он предначинается уже в Моисее (о котором сказано: «и говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы с другом своим» (Исх. 33, 11), и он проходится до конца Предтечею, который есть в этом смысле, вкупе с Богоматерью, вершина человеческой святости, а потому и человеческого самоотвержения: в нем распинается и умирает греховное человеческое естество, ожидающее приятия новой, богочеловеческой, благодатной жизни. Поэтому он есть служитель покаяния, но только покаяния, приуготовления, а не нового рождения, не настоящего, а грядущего, он есть зов к небу, раскрывшиеся уста, иссохшая земля, жаждущая принять дождь небесный. Он весь это умирание ветхого человека, весь — покаяние, μετάνοια. В нем не остается уже возможности природной жизни, которая била ключом даже в ветхозаветных праведниках: патриархах, судьях, царях и пророках — до тех пор, пока не прошел и не исчерпал себя Ветхий Завет — в Предтече. Предтеча уже не имеет в себе своей собственной жизни. Он весь — друг Жениха, весь не в себе, но вне себя, себе не принадлежит, собой и для себя не живет: он не сам, но другой себя самого, друг и только друг Жениха, которому, однако, сам Жених еще не друг, даже не станет другом в пределах земного существования: в этом его граница, но в этом и величие его служения и сила его самоотвержения.

Нигде в Новом Завете не достигает такой предельной остроты и напряженности антиномия греховного естества человека, который для того, чтобы утвердить свое подлинное человеческое

наивысшего по природному человеческому естеству. (При этом здесь, разумеется, оставляется вне рассмотрения вопрос о том, каков будет сам Иоанн Предтеча в Царствии Божием. Но мы имеем ответ Церкви на этот вопрос: Предтеча и в Царстве Божием есть наивысший, первый после Богоматери.)

естество, спасти душу свою, должен всего себя отдать, погубить душу свою. Посему в Предтече и соединяются все виды человеческого подвига: «проповедниче Христов и Крестителю, ангеле, апостоле, мучениче, пророче, предтече, священниче, друже ближний, пророков печать, в рожденных пречестнейший» (стих. св. Иоанну Предтече).

Однако не о служении и святости Предтечи сейчас идет речь, но об его призвании уготовать путь Господу, без какового уготовления Господь не мог бы вступить в мир. В чем именно состояло это уготовление? в проповеди ли покаяния и в умягчении сердец? Это имело, конечно, свое значение, однако не решающее, по крайней мере в Евангелии не говорится о нем, как о решающем. Приготовление к пришествию Господню совершил Предтеча, прежде всего и по преимуществу не через других, но в самом себе, самим фактом своего существования. Господь был встречен в мире. Он в нем не оказался одиноким, ибо на встречу Ему вышел друг, готовый и достойный приять Его. Этот друг представлял собою в этой встрече все человечество, точнее, всю Ветхозаветную Церковь, которая в лице его себя изживала, превосходя свою ограниченную святость. Это был пред лицом Нового Адама достойный потомок Адама ветхого, который своим послушанием готов был не исправлять,— ибо на это не было силы у человека, но изглаждать непослушание Адамово, подобно тому, как Новая Ева своим смирением и послушанием изглаждает непослушание Евы прародительницы. Вместе с святостью Жены, которая явила себя рабой Господней, достойной богоприятия, должна также процвести праведность мужа, достойного богосретения. Господа ожидали на земле многие, удостоенные к Нему приближения: праведный Иосиф Обручник, праведные Симеон и Анна-пророчица, будущие апостолы: и двенадцать, и семьдесят. Однако ни эти, уходящие из мира, старцы, которые уже свершили свою жизнь ранее Христова явления миру, ни будущие апостолы не могли Его в истинном и точном смысле встретить, так чтобы устоять при совершившейся встрече, узнать Его, явить миру и оказаться этого достойными. Апостолы достойны были быть призванными Учителем и в долгом научении, путем падений и борений, приобщаться к тайнам Царствия Божия и вере в Спасителя, но, строго говоря, ранее воскресения они еще не достигают апостольского достоинства, которое вполне усвояется им лишь Пятидесятницей. И потому можно сказать, что в начале земного служения Спасителя они не знали Господа и не могли поэтому

Его достойно встретить. Только Предтеча, кроме Богоматери, один лишь знал тайну боговоплощения и вместе с тем мог устоять при встрече с Агнцем Божиим. В его лице поэтому Спаситель был принят на земле, и в этом принятии выражается участие Предтечи в деле боговоплощения. В нем совершилось боговоплощение для Церкви, и он вместе с Богоматерью и представляют собою Церковь, каждый по-своему, но в нераздельности, около Христа Спасителя: Богоматерь — Богоневеста и друг Жениха на брачной вечери Агнца. Но и с другой стороны выясняется значение Предтечи в боговоплощении и в искуплении мира: как не только Предтечи, но и Крестителя. Хотя рождество Христово и является истинным богорождением, Пречистая же сущею Богородицей, однако боговочеловечение остается еще не полным и не досовершившимся в рождестве Христовом: оно возсовершается в крещении Господа, которое сопровождается сошествием Св. Духа на человеческое Его естество, есть Христова Пятидесятница. После нее Он становится воистину Χριστός, помазанный Духом Св.[1] Как в человеческом роде различается плотское рождение и рождение водою и духом, подобно и для полноты богоснисхождения и боговочеловечения надлежало совершиться не только рождеству, но и крещению Христову. Последнее в этом свете должно рассматриваться как завершающееся рождество, и оно нуждается в рождающем — в духовном родительстве, или в Крестителе. Крестительство лежит на пути боговоплощения. Если Господь не мог Сам от Себя креститься без нарушения полноты вочеловечения Своего, то Он для этой полноты Своего воплощения нуждается в Крестителе подобно тому, как нуждается в Матери для

[1] Может показаться, что, говоря это, мы впадаем в противоречие с учением св. Иоанна Дамаскина, которое находится в согласии с учением и св. Кирилла Александрийского и св. Афанасия, по вопросу, «когда Господь был назван Христом». Но св. отец рассматривает здесь мнение Оригена о предсуществовании душ, из которого как будто вытекало, что «ум Христов соединился с Богом Словом и был назван Христом» еще до воплощения от Девы; и этому мнению он противопоставляет, что «Сын и Слово Божие стал Христом с того времени, как вселился в утробу Св. Приснодевы и, не изменившись, сделался плотью, и плоть была помазана Божеством» (Точное изложение православ. веры, кн. IV, гл. VI). Однако в этой главе, кроме выражения этой общей и бесспорной мысли, что Слово Божие становится Христом лишь после воплощения в вочеловечении, совсем не ставится и не рассматривается вопрос о том, как именно и когда раскрылась и совершилась полнота этого вочеловечения, т. е. уже с Благовещения ли и богозачатия, или же после крещения. Это есть частный вопрос, который здесь св. отцами вовсе не затрагивается.

рождества Своего. И промыслительное приуготовление Крестителя получает значение, подобное приуготовлению Богоматери. Креститель должен был явиться достоин своего призвания и своего дела. Он должен был оказаться способен лицом к лицу встретить крещающегося Бога, зреть в отверзающихся небесах сходящего Св. Духа, слышать голос Отца, быть свидетелем тайны богоявления. Ни одному из величайших ветхозаветных святых не может быть приписана такая способность и сила, только Предтеча Христов устоял и совершил крещение. И в этом выражается участие Крестителя в строительстве нашего спасения. Жених обрел достойного друга. Он не оказался в мире один, Он был засвидетельствован тем, который «пришел для свидетельства, да свидетельствует о свете, да все веру имут ему» (Ин. 1,7). Это все надо понимать, конечно, не в смысле количественном, но качественном. Иоанн Предтеча явился живым представителем всего человеческого рода, в нем совершилась встреча Богочеловека с человечеством, Единого Безгрешного с греховным человеческим родом, в Нем препобеждающим свою отчужденность.

Если справедливо, что служение Предтечи существенно необходимо для боговоплощения, подобно как и Богоматери, хотя и в ином, особом смысле, отсюда следует, что приобщение к этому подвигу, его внутреннее ведение и ему последование необходимо для нашего спасения, для усвоения жертвы Христовой. Неоспоримо, что каждый член Церкви, поскольку он живет жизнью Церкви, духовно приобщается к Богоматеринству, сливая голос своей души с гласом рекшей: «се раба Господня», и духовно отдаваясь богорождению. Каждая христианская душа, по замечанию блаж. Августина, рождает Христа в сердце своем, она причисляется к «собору Богоматери», который торжественно празднуется св. Церковью в наутрие Рождества Христова (26 дек). Этот день есть праздник не только Богоматери, но и всеобщего богоматеринства («собора Богоматери»), о котором церковная песнь гласит: «мы же (т.е. весь человеческий род) приносим Тебе Деву Матерь». Сказанным нисколько не умаляется значение личного подвига и личной святости Честнейшей Херувим и всея твари Превысшей. Она, и только Она, и именно Она, есть Матерь Божественного Сына, Мария, родившая Иисуса Эммануила. Но Она не отделяется в этом от всея твари и человеческого рода, пребывая райским цветом на древе Адамлем (как и гласит эта евангельская родословная у св. Луки) и всех призывая к Своему собору. Она есть личное осуществление всеобщего всечеловече-

ского богоматеринства, и Сын Божий называл Себя не Сыном Марии, но Сыном Человеческим. Два личных к Ней обращения, сохраненные нам только Евангелием от Иоанна, оба говорят: жено, т. е. обезличивающее распространительное в отношении ко всему человеческому роду, взятому в женском его проявлении. И все человеческое естество, Им приятое, причастно сему богорождению. Можно даже сказать, что всякий человек, поскольку он есть воистину человек, не искаженный грехом и не порабощенный «князю мира сего», есть член Тела Христова, принадлежит Церкви, и в ней причастен предвечного богорождения. Вот почему без почитания Богоматери, без внутреннего Ее ведения, Ей поклонения и Ей следования не может быть истинного христианства. Нельзя и не дано почитать Сына, отделяя Его от Матери Его, поклоняться Богомладенцу, отъемля Его от Богоматери. Ведение и почитание Богоматери есть не только догмат веры, но и внутренне необходимое условие спасения.

И не только богорождение должно быть ведомо христианину, но и богоприятие, не только подвиг Девы Марии, но и подвиг Предтечи Иоанна. В Иоанне совершилось вольное, любящее, сознательное самоотвержение человеческого естества пред Божеским. Человек воздал должное поклонение и послушание Богу, в котором было им отказано Ему во Эдеме. Он сознал ничтожество тварного человеческого естества перед Богом и принес его в жертву радостно, в радости любви. В Предтече совершилась та любовь человека к Богу и отдельного человеческого существа ко Христу Богочеловеку, без которой нет истинного освобождения от плена духовной самости, от самоутверждения в себе, т. е. в ничтожестве, ибо лишь в Боге полнота всяческого бытия. Спасет душу свою лишь тот, кто погубит ее для Христа, кто захочет жизни не своей, а только Христовой, по слову апостола: живу не к тому аз, но живет во мне Христос (Гал. 2,20). И этот путь полного растворения себялюбивого и жестоковыйного человеческого существа в любви Христовой впервые пройден был до конца Предтечею, который в силу того только и явился Предтечей, что совершенно отвергся себя, перенеся центр своего существа в Другого. Он смирил себя до полного и преискреннейшего сознания, что он недостоин отвязать ремень от ног Христа, и при встрече с Ним самоумалился в радости с Другом. В Иоанне, как и в Марии, совершилась победа над человеческим себялюбием и в этом центральном пункте была уже преодолена личная греховность, которая есть последствие всеобщего первородного греха, как греха

себялюбия и самообольщения: «будете как боги». Иоанн освободился от этого самообожания, ибо в сердце своем возрадовался о Боге, Спасе Своем, и поклонился Ему, как истинному Богу. Это и было покаяние, как внутренняя перемена, μετάνοια, которой проповедником и явился Иоанн. Он сам, ранее своей проповеди о покаянии, вместил в себе это покаяние. Он сам есть его живое олицетворение. Он есть порог, которого нельзя миновать на пути к Царствию Божию: «покайтесь, ибо приблизилось Царствие Божие». И наоборот, оно приблизилось для людей, в числе других причин, и потому, что оно уже совершилось в Предтече. Последний потому получил через это силу приблизиться к Самому Царю, принесшему на землю Царствие Божие. И приблизиться к Христу можно только путем Иоанновым, встретить явившегося Христа — через покаяние.

В Иоанне совершилось человеческое самоосвобождение. Он был поэтому первый человек после грехопадения, готовый к спасению, созревший к Царствию Божию, покаявшийся во грехе Адама. Он перенес свой центр из себя в Бога, он стал другим для себя самого, и потому он стал другом, другом Жениха. И его душе открылись радости этой дружбы, засвидетельствованные огненными словами Иоаннова Евангелия: «друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась» (Ин. 3,29).

Эта радость друга Жениха есть радость всякой христианской души о приближающемся к ней Христе, которому она и посвящает свое человеческое естество. Иоанну дано было совершить свое единственное, личное служение на земном пути как Предтече, и этот подвиг пророка, проповедника покаяния, Крестителя, конечно, совершенно неповторим. Однако есть в его подвиге такое всечеловеческое значение и всехристианское содержание, которое необходимо сопереживается всяким человеком на пути ко Христу, именно образ покаяния и любви самоотвергающейся, любви друга Жениха. Каждому, приходящему к небесному Жениху, приводящему к Нему невесту, свое человеческое естество (невестоводцем именует Предтечу песнь церковная, 27 июня, ст. на Гос. Воз.), надлежит стать в сердце своем другом сего Жениха. Есть два образа отношения души ко Христу как Жениху. Всякая душа в Церкви, отдаваясь Христу и живя Его жизнью, становится к Нему в отношение «невесты» — Церкви, от Него жизнь свою приемлющей, — это женский образ обращения ко Христу. Но есть и иной образ, если не общения, то обращения ко Христу, на-

ше человеческое к нему отношение, которое состоит в себяотвержении ради любви ко Христу. И тогда душа познает сладость дружбы к Жениху, образ и путь Предтечев. Это — образ любви мужской, мужеского обращения к Жениху. И эти оба образа не исключаются, не отталкиваются взаимно, но соединяются в слитном и нераздельном единстве. Любовь есть и самоотвержение, и общение, как жизнь в другом, любовь есть единство жизни двух. Церковь как Невеста Христова имеет и дает общение жизни, это единство, и оно есть Богоматернее начало в церковном самоопределении. Церковь как многоединство ипостасей, по образу триипостастного единства Божия, есть непрестанное самоотвержение, умирание для другого, дружба к Жениху. Любовь есть жертвенное самоумерщвление и воскресение, единение и дружба. Полнота любви церковной, общение со Христом дается в соединении любви ко Христу Богоматери и Предтечи, вкупе предстоящих в Деисусе.

Вот почему образ Предтечи не есть один из многих образов святых, чтимых Церковью, но в своем значении единственный. Он не идет в сравнение даже с апостолами и высшими из апостолов, которых воспитывал Господь в течение Своей жизни, подготовляя их к апостольству, борясь с их ограниченностью, а иногда и греховными слабостями. Причем, тем не менее, перед крестной смертью они все Его в страхе оставляют, пребывают в тоске и смятении, впредь до явления Воскресшего и до излияния даров Св. Духа. Предтеча выступает в своем служении совершенно готовый, зрелый и законченный. Он проходит путь своего служения неомраченно и незапятнанно никаким греховным приражением, он свет высшей человеческой святости, какая доступна человеку до Христа и вне Христа. Он, более из всех рожденных между женами, есть высший из людей по их человеческому естеству. Он имеет наряду с собой только Деву Марию, Которая, как Богоматерь, превысшая всех тварей, превыше и его. Однако в человеческом Своем естестве, в человеческой святости Своей Она роднится более всего именно с Предтечей. Можно указать прямо, в чем состоит это родство: в отсутствии вольного личного греха, в личной безгрешности, которая, конечно, отнюдь не означает свободы от первородного греха, — эту свободу дает человеку только Спаситель. (Вот почему наименьший в Царствии Божием больше наибольшего из рожденных между женами, здесь проявляется слабость и недостаточность всякого человеческого естества для спасения.) И Церковь выразительно подтверждает это сопоставление тем, что празднует после Рождества Христова Собор Богоматери (26 дек.), а после крещения собор Предтечи (7 янв.). И Богоматерь, и Предтеча имеют свой «собор», собирают около себя Церковь, зовут к этому собору, который тем самым становится существенным в жизни Церкви для спасения верующих[1].

Этим свидетельствуется непреложно еще и другое: подвиг Предтечи отнюдь не упраздняется Новым Заветом, он принадлежит к существу и новозаветного благочестия. Он, как и Богоматеринство, пребывает в качестве основы жизни церковной, именно в нем раскрывается человеческая сторона или предусловие богообщения. Иоанн стоит на грани Ветхого и Нового завета, ветхого и нового человека, он есть сама эта грань, в нем или им эта грань преодолевается в человеческой душе. То, что в нем и с ним однажды совершилось, и ныне совершается в человеческом сердце.

Итак, Предтеча вместе с Богоматерию пребывают в особой, исключительной близости к Христу Спасителю. Они составляют Его окружение в Его изображениях: не апостолы, не мученики, не преподобные, и, с другой стороны, не ангелы, не архангелы, но именно Богоматерь и Предтеча, только они два, эта таинственная двоица, представляющая весь человеческий род, в высшей его святости и богопреданности. И эта перводвоица человеческая запечатлена более всего и выразительнее всего тем, что изображения Богоматери и Предтечи делаются у нас обычно и на св. потире, вместилище честной и животворящей Крови Господней: и здесь медальонное изображение Христа Вседержителя всегда окружается медальонными же изображениями Богоматери и Предтечи, по обеим его сторонам.

Нельзя сильнее и глубже выразить мысль об исключительной близости Предтечи к Господу, как это изображение его присутствия, вкупе с Богоматерью, при страшной тайне приложения честных даров: тому, кому дано было коснуться десницею своею «верху Крещаемаго», ему дано через свое изображение касаться и всегда предстоять честной крови «Агнца Божия, внемлющего грех мира», им же самим миру возвещенного и проповеданного.

[1] Напротив, по сравнению с этими человеческими соборами, празднование собора св. архангела Гавриила (26 марта) относится к ангельскому миру, к чинам небесным.

Глава I

РОЖДЕСТВО ПРЕДТЕЧИ

Св. Церковь празднует честное зачатие Предтечи (24 сентября) и честное рождество его (24 июня), и уже этим празднованием сближает его с Богоматерию, Коей также прославляется св. Церковью и славное зачатие (9 декабря), и славное Ее рождество. Кроме них, никому из людей св. Церковь не оказывает такого почитания. Обычно дни памяти святых приурочиваются к их кончине или прославлению. В чем же основание здесь для такого выделения? Какова мысль Церкви, выражающаяся в этом установлении? Эта мысль глубока и значительна. Жизнь для каждого человека есть путь спасения, возможность освобождения от греха, взыскания благодати Духа Святого. Поэтому существенным и решающим в ней итогом является только ее конец, кончина праведника: «честна пред Господом смерть преподобных Его». Кончина праведника есть победное освобождение от греха и исполнение подвига. «Подвигом добрым подвизайся, течение скончах, веру соблюдох, прочее убо соблюдается мне венец правды» (2 Тим. 4,7-8). Потому Церковь обычно и не празднует рождения праведников, как начального состояния их плененности, подвластности греху. Каждый человек рождается во грехе, и «несть человек, иже жив будет и не согрешит», даже если один день его дыхания в мире. И если мирские биографии отмечают, как радостный и празднественный, день рождения выдающихся людей, то в Церкви прославляются только победы над грехом, уже совершившиеся достижения, причем в силу удобопревратности человеческой природы ранее конца не может быть окончательной уверенности в спасении от греха и даже падения. «Братия, не почитаю себя достигшим, и только забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Фил. 3, 13-14).

Но если это так, то уже празднованием самого зачатия Предтечи Церковь ставит его в совершенно особое, исключительное положение. Оно свидетельствует об его святости уже с самого зачатия, как и возвещается архангелом Гавриилом, рекшим Захарии: «и Духа Свята исполнится еще от чрева матери своей» (Лк. 1, 15). То, что для всех людей есть венец и исполнение всей жизни, для Предтечи подается уже в чреве матери, с самым зачатием. И посему Церковь призывает к ликованию об этом событии: «от неплодного днесь чрева плод молитвы прозябе Иоанн Предтеча, веселися пустыне, и ликуй, человечество: се бо покаяния проповедник грядет, во чреве матери воплотитися» (Служба 24 сентября, стих. на Гос. Воз., Византиева). «Веселится тварь в зачатии твоем, пророче и Предтече, Крестителю Иоанне: божественно бо твое рождение предзнаменует нам владычное рождество» (стих. на хвал.). «Божий пророче, старче ликуй, родиши бо сына, его же больший в человечех не воста, Иоанна Господня Предтечу: взыграй, Елисавета, земля вся, радуйся, хвалу всех творцу Богу приносящи».

В отношении к Предтече, подобно как и в отношении к Богоматери, неизбежно возникает вопрос о свободе его от греха в самом зачатии и рождении. Однако о какой же свободе может быть здесь речь? Во всяком случае, не о свободе от первородного греха. Относительно Предтечи это и засвидетельствовано Господом, рекшим, что даже наименьший в Царствии Божием больше его, наибольшего из рожденных между женами. Но отделяет от Царствия Божия именно первородный грех. И вообще нет никаких оснований для того, чтобы Иоанна Крестителя, проповедника покаяния и крещения во оставление грехов, самого почитать от греха свободным до пришествия в мир Спасителя (так же точно, как это неприменимо и к Деве Марии, вопреки католическому догмату о непорочном зачатии Богородицы). Нет и не может быть освобождения от первородного греха вне крестной жертвы Спасителя и прежде нее, и повинен первородному греху остается даже Предтеча. И он искуплен, вместе со всем человеческим родом, от первородного греха Господом нашим.

И, однако, празднуется его зачатие, т.е. уже в зачатии он Церковью почитается святым, причем благодать Св. Духа почивает на нем еще во чреве матери, свидетельствуя тем самым о святости его. Человеческая святость может соединяться и с наличием первородного греха, как об этом свидетельствуют достаточно примеры ветхозаветных праведников, из которых иные, как Енох и Илья, были живыми взяты на небо. Эта святость имеет, так сказать,

предварительный характер, она закрепляется и усовершается искуплением и проповедью Господа во аде. Следовательно, Предтеча может быть свят всей высшей ветхозаветной святостью, которая состояла не в освобождении от первородного греха (что человеческими силами невозможно), но в свободе от грехов личных. Первородный грех состоит в общей болезни всего человеческого естества, которое становится смертным и подвластным греху. Осуществляется же он через человеческую свободу в ряде личных грехов, в личной греховности, в которой проявляется первородный грех в жизни каждого человека. И вот эта-то личная греховность может быть больше или меньше, она может приводиться к нулю, к чистой потенциальности, или к личной безгрешности. Таковою и обладает Пречистая и Пренепорочная Дева, чуждая всякого личного греха и даже какого бы то ни было греховного приражения. Но, по мысли Церкви, почитающей святость Предтечи уже с его зачатия, личного греха остается чужд и Предтеча. Для этого совсем не нужно примышлять воздействие deus ex machina («бога из машины») — призвольное возвращение определенному лицу, именно Марии, сверхприродной благодати, отнятой у Адама при грехопадении, как этому учит католический догмат непорочного зачатия Богоматери. Католическому богословию пришлось бы, чтобы быть последовательным, распространить свой догмат непорочного зачатия на Предтечу, чего оно почему-то не делает (хотя и готово распространить его на Иосифа). Богоматери и Предтече присуще в силу их причастности человеческому естеству и его основное свойство или состояние — повинность первородному греху и смерти, но это общее свойство, ἁμάρτημα, в них остается не проявленным в частных, личных грехах — παραβάσεις, παραπτ ματα — является связанным и подавленным их личной свободой. Эта личная свобода от грехов, но не от греха или греховности естества есть совершенно особое, исключительное явление в жизни человечества, соответствующее также особому и исключительному событию — вхождению в мир Богочеловека. Мир и греховный человек подвластны «князю мира сего», сатана завладел миром и насильственно удерживает его (как об этом свидетельствует, напр., запретительная молитва при крещении, изгнание сатаны из новорожденного). Однако допустима ли мысль, чтобы сатана мог овладеть хотя на мгновение телом и душою не только Пречистой, но даже и Предтечи? Совместимо ли такое обладание с почиванием Св. Духа на Предтече еще во чреве матери его? Очевидно, нет. Надо признать, что и в обладании падшим человечеством для сатаны были границы и степени (как это и приоткрывается в прологе Книги Иова). Власть «князя мира сего» не подобна власти Божией над творением, она не всесильна и не всепроникающа. Это — власть захватчика, который хищением восхитил ему не принадлежащее и, в конце концов, непосильное. И эта власть встречает естественную для себя границу, да и всегда вообще ограничена. Над Господом Иисусом сатана никогда не имел никакой власти, даже и когда еще не знал Его: «если Ты еси Сын Божий» (Мф. 4,3) — так вопрошает сатана при искушении. Да и вообще сатана не постигал тайны бессемянного зачатия и божественного воплощения, хотя бесы и вопияли: «Ты еси Сын Божий», еще ранее исповедания ап. Петра. Иначе он не сделал бы попытки преодолеть Его крестной смертию, взять Его через посредство жертвы своей Иуды Искариота: «грядет бо мира сего князь, и во Мне не имать ничесоже» (Ин. 14, 31). Сатана не имел «ничесоже» в Господе как в смысле отсутствия у Него личного греха, так и греха первородного.

Но возможно отсутствие личного греха при сохранении первородного, а отсюда, между прочим, следует, что совсем нет необходимости измышлять «непорочное зачатие», т. е. свободу от первородного греха, для того, чтобы устранить власть дьявола, несовместимую с достоинством и чистотой Богоматери и Предтечи.

Вообще, сатана ограничен человеческой свободой, насколько она осуществляется в человеческой святости, привлекающей благодать Божию, не только в Новом, но даже и в Ветхом Завете (хотя до Пятидесятницы лишь в предварениях). И сатана никогда не имел власти над личностями Предтечи и Пречистой, не приражался к их свободе, останавливаясь перед огнепалящим кругом их осияния. Эта личная их безгреховность, которая соединяется с подверженностью первородному греху их человеческого естества, связана с человеческой свободой, с подвигом, с заслугой (а не с механическим возвращением им утраченного дара, или отнятого, как учит католическая доктрина).

Однако эта святость есть хотя и личная, но не единоличная. Она накопляется и приобретается наследственной святостью поколений Ветхозаветной Церкви. В родословной Христа Спасителя, которая есть родословная Иосифа и Марии, исчисляются «праотцы и отцы», совершившие подвиг веры (Евр. 11), стяжавшие и передавшие в священном роде свои достижения. Каждый потомок унаследовал богатство и святость своих предков, как относительно Предтечи и засвидетельствовано об его родителях:

«беста же праведна оба пред Богом, ходяща во всех заповедех и оправданиях Господних безпорочно» (Лк. 1, 6). И сюда же присоединяется и общее благочестие священнического рода их (иерей некий, именем Захария, от дневныя чреды Авиани, и жена его из дщерей Аароновых, и имя ей Елисавета» (Лк. 1, 15). Дух, грядущий в мир, посылается Богом в соответствующее ему тело от соответствующих родителей. Есть некая предуставленная гармония между тем, кто рождается и где и как рождается. Хотя она обычно сокрыта от глаз человеческих, но в нарочитых случаях приоткрывается Словом Божиим[1], как и в данном случае.

Иоанн был предуказан пророками и послан Богом в мир для своего дела. Его дух в своем предвечном самоопределении в Боге уже был духом Предтечевым (как об этом прямо свидетельствуется архангелом Гавриилом Захарии, (Лк. 1. 13-17), а также и евангелистом Иоанном (1, 6-7).

От Елисаветы не просто рождался ребенок, который потом стал Предтечей, но рождался именно Предтеча, который должен был начать свое служение в состоянии младенчества. (Так же надо сказать и о Матери Божией: от богоотцев Иоакима и Анны не просто рождался младенец Мария, Которая потом сделалась Богоматерью, нет, рождалась именно «пронареченная» Богородица, которая должна была пройти младенческое состояние.) Это — тайна предвечного самоопределения, один из непостижимейших для человека вопросов — об его сотворении и происхождении его души от Бога. Не поставляя его во всем объеме, мы должны здесь только установить факт, что в некотором смысле Предтеча существует уже до своего рождения, как провозвещенный пророками и ангелом. В Боге, прорекающем через пророков грядущего события, нет времени, нет настоящего и будущего. Предтеча имеет предвечное предназначение, как и Богоматерь, ибо, уже сотворяя мир и человека, Господь предопределил воплощение и вочеловечение Своего Сына для спасения падшего человека, а следовательно, предопределил явиться в определенный срок на земле, и Предтече, и Богоматери. А мысль Божия есть и дело Божие: все, сущее в Боге от века, имеет на себе печать вечности. Но при этом не уничтожается и свобода тварного духа. В частности и Предтеча есть Предтеча не помимо своей свободы, не внешним его к тому определением, но и по собственному своему самоопределению и изволению.

[1] «Я был отрок даровитый и душу получил добрую; притом, будучи добрым, я вошел и в тело чистое» (Прем. 8, 19-20).

Бог, сотворяя человека в его свободе, как бы дает ему участие в своем собственном происхождении[1], принимает и от него соизволение на бытие. Дух, воплощающийся в определенное тело, окачествуется при этом силою и своей собственной свободы.

Посему и Предтеча есть уже в самом рождении своем не какая-либо неопределенность, содержащая в себе разные возможности движения вверх или вниз. Нет, он есть великий светильник, пламенник Божий, грядущий в мир уже настолько определившимся, что он во чреве матери приемлет Святого Духа. Другой ветхозаветный пример подобного освящения во чреве матери имеем в пророке Иеремии, которому было слово Господне: «прежде, нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде, нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя» (Иер. 1.5). Разумеется, нельзя приравнивать степени этого освящения, однако характерен самый факт познания Богом еще до рождения и освящения еще во чреве. У Бога нет лицеприятия (Деян. 11, 34), и это избрание соответствует и духовной сущности, самоокачествованию, самоопределенного рождающегося духа. Предтеча есть уже в самом замысле Предтеча.

Святость Предтечи на всем протяжении его жизни прямо не засвидетельствована в Евангелии. Однако в нем не только отсутствуют какие бы то ни было свойства противоположного характера, но есть налицо ряд черт, которыми это косвенно подтверждается:

а) Святость Предтечи до рождения. Об этом свидетельствует взыграше младенца во чреве матери при приближении Богородицы, свидетельство Предтечи о Христе, совершенное им до рождения обоих. Устами же Предтечи явилась на этот раз мать его Елисавета, которая также исполнилась Духа Свята от этого взыграния и рекла: «откуда мне сие – да приидет Мати Господа моего ко мне?» (Лк. 1,41,45). Это взыграние с необходимостью заставляет принять особый образ духовного развития Предтечи. Он еще во чреве матери, до полного телесного развития, имел сознание Предтечи, силу ведения, которой открылось приближение Христа, зачатого в утробе Богоматери. В соответствии этой

[1] Разумеется, это не предсуществование душ, осужденное Церковью у Оригена, потому что здесь нет никакого пред, относящегося ко времени до рождения. Сопоставляются не разные времена — предшествующее и последующее, но вечность, сверхвременность, с временностью. В Боге все вечно и сверхвременно, во времени же все возникает.

силе ведения находится и святость, активно осуществляемая в движениях его духа навстречу Христу. Подвиг Предтечи, служение Предтечи и святость Предтечи начинаются явственно уже отсюда.

в) Святость Предтечи при его выступлении на проповедь. Хотя ничего неизвестно о жизни Крестителя в годы детства и юности, но, когда он выступает проповедником крещения и покаяния, он оказывается уже достоин крестить Господа (об этом ниже) и быть свидетелем совершающегося Богоявления, зреть сходящего Духа Святого и слышать голос Отца. Ясно, что не могло этого вместить существо, зараженное грехом и объятое греховным ужасом пред Святейшим Господом. Крещение требовало от Крестителя личной безгрешности подобно тому, как рождество Христово требовало ее же от Матери.

с) Безгрешность и святость Предтечи пред мученической его кончиной засвидетельствована Христом в Его беседе о Предтече с учениками и народом (Мф. 11, Лк. 7), где Господь свидетельствует величие Предтечи, как величайшего из рожденных женами. Он больше праведного Еноха, взятого живым на небо, больше Авраама и Моисея, из которых каждый называется «другом Божиим», больше Илии, вознесшегося на огненной колеснице, больше всех ветхозаветных праведников. И вся жизнь эта увенчивается мученической кончиной праведника[1]. Таким образом, Евангелие о трех моментах жизни Предтечи — начале, средине и конце — дает свидетельство о святости его, и где же, когда и куда может приразиться здесь грех?

[1] Приведем из службы Предтечи некоторые свидетельства Церкви об его святости.

«Божественный храм был еси Бога жизнедавца, всех блаженне пророче и Предтече и проповедниче, живущего имел еси в сердце» (гл. 5, ст. на Г. В.). «Се благолепие твоего храма яко небо дознавается на земли, Предтеча Христов, зарями божественными освещаем» (п. 9, тр. 1). «Непорочная священная жертва Творцу принеслася еси, заклан был еси, божественный Предтече, яко агнец незлобив».(гл. 7, п. 2, тр. 1). «Весь еси сладчайший и сладости божественныя исполнен, приснославне, и веселиши вся, приходящая к тебе» (гл. 8, ст. на Г. В.). «Исполнен был еси Всесвятаго Духа еще во чреве твоей матере внутрь носим, и взыграниемъ красным девственный плод радуяся возвестил еси» (сл. 7 янв., п. 1, тр. 3). «Приимеши бо сего ради достоинство, еже не бысть ангелом, ибо всех пророков больша тя сотворю» (сл. 2 янв., икос). «Преестественныя добродетели светлостьми озарен, яко от небеснаго тайновождения водам предстал еси иорданским» (сл. 7 янв., п. 5, т. 1).

Только эта святость и безгрешность Предтечи, его исключительная избранность из всего человеческого рода, делает понятным то место, которое рассказ о рождестве Предтечи занимает в Евангелии, как и отдельные черты этого рассказа. Это место — в 1 главе Евангелия Луки — находится в прямом контексте с рассказом о Благовещении. Оба повествования сплетены воедино: зачатие и рождество Предтечи, предваренное явлением архангела Гавриила, который затем посылается в Назарет к Деве Марии; и пришествие Богоматери к Елисавете после Благовещения, и взыграние младенца Иоанн,а и пророческая речь Елисаветы, и рождество Предтечи — все это один рассказ — земной пролог Евангелия, как 1-я глава Евангелия Иоанна есть его небесный пролог. Евангелист Лука ставит задачей своего повествования «описать по порядку» — καθεξῆς; и начинает этот порядок с того, что было до Рождества Христова (гл. 2) и, однако, с ним необходимо связано, т.е. с рождества Предтечи и Благовещения. Характерен в этом отношении и самый внешний план 1-й главы: ст. 1-4 — введение; 5-25 — явление архангела Захарии и зачатие Предтечи; 26-38 — явление архангела Деве Марии и зачатие Иисуса Христа; 39-56 — встреча двух матерей и двух младенцев, свидетельство Предтечи о Христе и Елисаветы о Богоматери; 57-80 — рождество Предтечи; 2-я глава :1-23 — Рождество Христово.

Евангелие от Луки начинается с рождества Предтечи. Мы уже указывали, какое значение имеет это место, которое занимает этот рассказ в Евангелии: с рождества Предтечи начинается и боговоплощение. Евангелие Луки, в отличие от других синоптиков – Матфея и Марка, берет события Евангельской истории в более широкой связи с событиями, предшествовавшими рождеству Христову и его обусловившими. Только у евангелиста Луки имеем мы рассказ о Благовещении и о посещении Богоматери Елисаветы, и, в связи с этим рассказом, в той же 1-й главе Евангелия мы имеем и рассказ о рождестве Предтечи. Притом этот рассказ является рамой для повествования о Благовещении, каковое в него введено в качестве связанного с ним непосредственно события, причем и архангел Гавриил в своем благовествовании Марии прямо ссылается на совершившееся зачатие Предтечи (Лк. 1, 36-7). Таким образом, по плану Евангелия Луки, и то, и другое составляет в сущности одно событие, одно общее начало к «твердому основанию учения» (Лк. 1,4). Нужно отнестись с полным вниманием и придать полное значение этому месту рассказа о рождестве Предтечи в прологе Еван-

гелия от Луки в связи его с Благовещением и встречей двух матерей, в сущности уже предначинающей собою явление Христа и Его Предтечи ранее самого рождества Христова. Здесь одинаково важны и самый факт, что Благовещение совершилось в неразрывной связи с зачатием Предтечи, и то понимание его значения, которое дается прологом Евангелия от Луки. И связь эта подчеркивается тем обстоятельством, что то и другое было делом посланничества одного и того же небесного вестника архангела Гавриила (Лк. 1.1 -26). В явлении Захарии он сам называет себя: «я Гавриил, предстоящий пред Богом, и послан говорить с тобою и благовестить тебе сие». Марии же он себя не называет, может быть, потому, что он ведом был Ей еще во время жительства Ее при храме, по свидетельству церковных песнопений[1], — и поэтому говорится просто: «в шестой же месяц (т. е. после зачатия Предтечи, причем и этим определением времени Благовещения в связи с временем зачатия Предтечи еще раз установляется связь и единство обоих событий) послан был от Бога в град Галилейский».

Это место зачатия Предтечи в прологе Евангелия от Луки находит себе полную параллель в Евангелии от Иоанна, где, непосредственно после небесного пролога,— пролог земных событий открывается так: «Был человек, посланный от Бога, имя ему: Иоанн» (Ин. 1,16).

В Евангелии от Иоанна не говорится ни о рождестве Христовом, ни о рождестве Предтечи, а только об явлении миру Господа с Его Предтечей. Поэтому послание выражает в обобщенном виде все повествование св. Луки, удерживая вместе с тем то место, которое занимает оно в общем плане повествования.

Рассказ Ев. от Луки начинается хронологическим указанием: «во дни Ирода царя Иудейского» (1, 5). В Евангелии от Матфея, которое, в отличие от Луки, начинается прямо с рождества Христова, такое же указание отнесено к этому последнему: Иисусу, «родившемуся в Вифлееме Иудейском во дни Ирода царя» (2). Это хронологическое указание, конечно, увеличивает важность повествуемого. Евангелист указует имя отца (и матери) Предтечевых: иерей Захария из чреды Авиани. Давидом было установлено 24 чреды, из которых восьмая была Авиева (1 Пар. 24, 10 ср. Неем. 12, 17), для очередного исполнения богослужения. Имя Захария означает: вспомянутый Богом. О Захарии в Евангелии вне главы первой Ев. от Луки более не сообщается ничего. Но церковное Предание сохраняет о нем еще другие сведения. Прежде всего, оно почитает его первосвященником, а не священником[1]. Иереем в Писании иногда называется и архиерей (Исх. 35, 1, Деян. 5, 24). В службе св. Захарии он прямо называется архиереем: «Кидарь положися на главе твоей, о пророче в начертании имущ истинное божественное священие».

«Радуется тварь рождеством твоим, архиерее: ты бо прозябл еси покаяния проповедника» (Канон, п. 5, тропарь 1,2).

«Егда кадило служения приносил еси архиерей, тогда Предтечи приял еси провозвещение» (п. 3, тр. 1).

Предание изображает его тем первосвященником, который встречал Деву Марию при введении в храм, так именует его св. Церковь в службе Введения во Храм. На всем протяжении службы предпразднества (20 ноября) и праздника Введения во Храм (21 ноября) говорится о Захарии, как о священнике, вводящем Деву Марию, причем он именуется «Захария великий архиерей» (на мал. веч. ст. на Гос. Воз.), «Захария старец, родитель Предтечев» (на литии стих, слава и ныне).

По внушению Духа Божия он ввел Ее во Святая Святых. Предание (однако не закрепленное в богослужении, но имеющее для себя основание в церковной письменности, напр., у Оригена) гласит, что Захария был тем первосвященником, который в 40 день по рождении Спасителя, встретив в храме Матерь с Младенцем, поставил Ее на то место, где стояли исключительно девы, чем вызвал негодование книжников, причем Захария исповедал, что Дева, став материю, не перестала быть чистою Девою.

Захария в церковном Предании отожествляется обычно с Захарией, сыном Варахииным, о котором говорит Спаситель: да приидет на вы всяка кровь праведна, проливаемая на земли, от крове Авеля праведного до крове Захарии, его же убиете между церковью и алтарем» (Мф.21,35). Это предание закреплено Цер-

[1] «По рождестве Твоем, Богоматерь, Владычице, пришла еси в храм Господень воспитатися во святая святых, яко освящена: тогда и Гавриил послан бысть к Тебе Всенепорочной, пищу Тебе принося. Небесная вся удивишася, зряще Духа Святаго, в Тя вселишася». (служба Введения во Храм, на вел. веч. стих, на Гос. Воз., слава и ныне).

[1] Первосвященником, а не священником именуют его протоевангелие Иакова (VIII), Дионисий Ареопагит (Неб. Иер., кн. IV), св. Иоанн Златоуст (на Ев. Иоанн. бес. XVI), блаж. Феодорит (толк. на Кн. Левит, гл. XVI), св. Дмитрий Рост. (Чет. Мин. 2 февр).

ковью в «службе святого пророка Захарии, отца Иоанна Предтечи, 5 сентября». «Храм жив и одушевлен Божественного Духа был еси и посреде храма, славне, Богу служа чистым сердцем, неправедно заклан был еси, мученически совершая божественное течение твое достославне» (стих. на Гос. Воз.). «Яко чист иерей во святая святых вшел еси, и одеждою священною одеян, непорочно Богу служил еси, якоже Аарон законополагая и яко Моисей водя колена Израилевы, звонцев в чистом знамении. Тем же и убиен был еси; но кровь твоя праведная спасительное нам исцеление бысть и яко миро благовонное отверзает к шествию вечныя жизни» (стих. на стих.). «И мечем убиен быв в храме Божии, пророче, с Предтечею моли спастися душам нашим» (тропарь).

Самая причина убиения Захарии между жертвенником и алтарем, по Оригену, связана с поставлением Марии среди дев при сретении Господнем. Св. Петр Александрийский в 13 каноническом правиле связывает это совсем с иным обстоятельством и приписывает убиение Захарии Ироду. «Кровожадный Ирод видел, яко поруган бысть от волхвов. Искав купно с ними убити и иное отроча, рожденное прежде Его и не нашедши, убил он отца его — Захарию между церковью и алтарем, тогда как младенец удалился с матерью Елисаветою».

О Елисавете[1] (Elisheba означает: Бог — моя клятва) сообщается в Евангелии (1, 5), что она была из рода Ааронова. Жена священника не должна была непременно принадлежать к колену Левиину, но могла происходить и из других колен Иудиных. Происхождение ее не только из колена Левиина, но и, кроме того, из первосвященнического рода свидетельствует о нарочитой чистоте священнической крови, воспринятой Иоанном. Вместе с тем этим свидетельствуется причастность этой крови — очевидно, со стороны материнской — и Матери Божией, ибо Елизавета была «южика» Ея,— согласно преданию, родная сестра Анны, жены Иоакима, родителя Девы Марии.

Память св. пророка Захарии и св. и праведныя Елисаветы св. Церковь творит 5 сентября и в последовании этого дня (состоящем из двух служб: одной—св. пророка Захарии отдельно, и второй — свв. праведных Захарии и Елисаветы вместе) ублажает их подвиг. Св. Захария ублажается как священник и пророк («священствовав Богу по закону и пророчествовав Христа из Девы,

[1] В Священном Писании два раза встречается это имя, и первый раз его носит жена первосвященника Аарона (Исх. 6, 23).

Захарие, воплощенна от Духа Свята, явился еси вселенной столп светел»), а также, как мы видели, и мученик. Оба супруга ублажаются в своей праведности: «праведну тя с Захарием, блаженная Елисавета, Дух Святый в Писании нарече: беста праведна пред Богом глаголя» (Канон, п. 3, тропарь I). «Не оправдается пред Богом всяк живый, ты же праведна была еси, приснопамятная Елисавета». (тр. 2). «Якоже о Церкви своей рече Бог: вся красная ближняя моя, и порока несть в тебе, тако без порока ты еси, праведная Елисавета» (п. 8, тр. 1). Праведная Елисавета ублажается также как первая благовестница: «воплотившуся уже Мессии, первую тя благовестницу слышим, егда к целовавшей тя Богоизбранной Отроковице со ужасом глаголала еси: откуду мне сие, да прииде Мати Господа Моего ко мне». Праведная Елисавета именуется в Евангелии (Лк. 1, 36), а затем и в службе ее южикой Марииной. Как уже сказано, она почитается сестрой Анны, матери Пресв. Богородицы (Никиф. кн. 2, гл. 3).

О праведных Елисавете и Захарии сообщает евангелист, что «у них не было детей, ибо Елисавета была неплодна, и оба были уже в летах преклонных» (Лк. 1,7), «нарицаемая неплодной» (1,36). Подобно тому как рождение Приснодевы произошло от родителей престарелых и уже почитавшихся неплодными, так же и рождение Предтечи. Человеческая страсть и похоть плоти угасли ранее этого зачатия, и само оно явилось неким чудесным делом благочестия и молитвы. Греховность зачатия, о котором говорит пророк Давид: «в беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя» (пс. 50), в этих обоих священных зачатиях как бы парализуется и исчезает. Оно не становится иным, чем вообще человеческое зачатие, но иначе: без греховного вожделения, бесстрастно. В этом нельзя не видеть особого смотрения Божия, охраняющего священный плод, на который имеет излиться Дух Святой с самого зачатия, от приражения злой страсти и похоти. В этом, но именно только в этом смысле — т. е. не как о победе над первородным грехом, но лишь о параличе его в его проявлении или осуществлении — можно говорить и о безгреховном зачатии, притом не только Богоматери, но и Иоанна Предтечи. Между обоими зачатиями у двух сестер Анны и Елисаветы — зачатиями Предтечи и Богоматери, празднуемыми св. Церковью, есть, таким образом, качественное сходство, но при этом есть, если можно так выразиться, и количественное различие. Если возможно вообще различие в степени праведности и святости, неизбежно является предположить, что зачатие Богоматери (а в

соответствии с этим и праведность свв. и праведных богоотец Иоакима и Анны) является честнейшим и непорочнейшим, нежели зачатие Предтечи, не будучи, однако, непорочным (в смысле формального изъятия от первородного греха в качестве privilegium, «привилегии», согласно католическому догмату). Св. Церковь так ублажает святых и праведных Иоакима и Анну (служба их 9 сентября): «о, блаженная двоица, вы всех родителей превовзыдосте, яко твари всея преимущую прозябли есте» (ст. на Гос. Воз., слава ныне). «Иже от неплодных ложесн жезл Святую Богородицу израстивше, из Нея же спасете миру возсия Христос Бог, сопружные двоица, чистотою зари сияющая, юже девства божественным сиянием украсившую неплодное естество человеческое, како породи, Иоаким и Анна богоприятнии» (п. 5, тр. 1). «Богатством кипящия добродетелей славою божественною укрепленную Царицу Деву Иоаким честный и Анна целомудренная родиша». «Жезл силы нам вами, други Божии, послан бысть» (п. 8. тр. 1,2).

Обстоятельства зачатия Предтечи изображаются в Евангелии от Луки. Священник Захария имел в алтаре явление архангела Гавриила. Мы уже обращали внимание на то обстоятельство, что к Захарии был послан именно архангел Гавриил, который был послан и для Благовещения к Деве Марии. Этим свидетельствуется вся важность благовествования о рождении Предтечи, которое излагается в связи с Благовещением. Рождество Предтечи, проповедника покаяния, возвещается архангелом как «радость и веселие, и многие (πολλοί)[1] о рождении его возрадуются» (Лк, 1, 14). Эти слова о радости еще увеличивают свое значение оттого, что и в явлении пастырям ангела, возвещающего о Рождестве Христовом, ангел говорит им: «не бойтесь, я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям» (Лк. 1, 10). Радость о рождестве Предтечи будет, прежде всего, для отца, а затем и для всех. Архангел возвещает также и имя еще не рожденного сына. «Услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь имя ему Иоанн» (1, 13). Это наречение имени Божиим вестником имеет то значение, что явление Иоанна было предвечно предустановлено в путях Божиих. Имя не кличка, но сущность, nomen omen («имя предзнаменование»). То, что в благовествовании архангела, в котором имеет особый вес каждое слово, вводится имя Предтечи, свидетельствует о таковом значении Предтечи. Это

[1] «Многие» в подобных соединениях означает «все». Ср. Мф. 26,28: «Сия есть кровь Моя, яже за многия (περὶ πολλῶν) изливаемая».

становится особенно понятно, если сопоставить со словами ангела Иосифу о рождении Спасителя: «родит же Сына и наречет Имя Ему: Иисус» (Мф. 1, 21). Значение этого наречения имени еще более усиливается из обстоятельств самого рождения Предтечи — тем спором, который возник об имени новорожденного и с разрешением которого разрешилась и немота Захарии. «В восьмой день пришли обрезать младенца, и хотели назвать его по имени отца его Захарием. На это мать сказала: нет, а назвать его Иоанном. И спрашивали знаками у отца его, как бы он хотел назвать его. Он потребовал дощечку и написал: Иоанн имя ему. И все удивились. И тотчас разрешились уста его и язык его, и он стал говорить, благословляя Бога» (1, 59-64). Что далее свидетельствуется о Предтече? Его величие, святость и облагодатствованность: «будет бо в е л и й пред Господом, и вина и сикера не имать пити (будет подвижником), и Духа Свята исполнится еще из чрева матери своея» (Лк. 1, 5). Далее говорится об его действии как проповедника покаяния: «и многих от сынов Израилевых обратит к Господу Богу их» (1, 16). И, наконец, возвещается о нем, как о Предтече: «и той предыдет пред Ним духом и силою Илииной обратите сердца отцев на чада, и противныя в мудрости праведных, уготовати Господеви люди совершенны» (1, 17). Этот стих представляет собой перифраз пророчества Малахиина о Предтече как «Илии Фесвитянине», что здесь изъясняется как «в духе и силою Илииною» (о чем ниже): «Се аз послю вам Илию Фесвитянина, прежде пришествия дне Господня великого и просвещеннаго, иже устроит сердце отца к сыну и сердце человека ко искренному его, да не пришед поражу землю в конце» (Мал. 4, 5-6).

Слова архангела с применением этого древнего пророчества к Предтечи еще раз свидетельствуют о предустановленности его явления в путях боговоплощения.

Человеческая немощь Захарии не могла понести возвещенного ему без потрясения и смущения, вся ветхозаветная праведность и беспорочность оказались недостаточны при приближении Завета Нового. «И рече Захария ангелу: по чесому разумею сие, аз бо есмь стар, и жена моя заматоревши во днех своих» (1, 18). Напрашивается на сопоставление ответ Пречистой при Благовещении, в котором нет никакого сомнения, а одно лишь вопрошание: «како будет сие, идее же мужа не знаю?» (1, 4). На это архангел отвечает ему раскрытием своего имени и наложением на него немоты до свершения, «зане не веровал еси словесем моим, яже сбудутся во время свое» (1, 20).

Св. Церковь, празднуя зачатие Предтечи особой службой (24 сентября), в следующих стихирах изображает это событие.

На стиховне стихиры глас 6.

«Идущу во святая святых свято, священному пророку, святому святый, якоже писано, ангел приглашаше глаголя: услышася молитва твоя, и разрешается ныне Елисаветино неплодство: и родит тебе, старче, сына, Иоанна Предтечу, светильника солнца, пророка высочайшего, и глас из Девы Богоотроковицы слова воссиявшего.

Стих: И ты, отроча, пророк Вышняго наречешися.

Глаголи ми явственнейше, по чему познаю сие; паки ко ангелу блаженнейший старец рече: яко видиши, исполнен бо дний есмь, Елисавете же неплоди есть: како убо мне глаголы вещаеши паче естества? удивляюся, отнюдь не истинствующа тя ныне помышляю, о человече, отиди: аз бо людям избавления испрошаю, а не отроча прияти, вещь неудобоприятную.

Стих: служити ему преподобием и правдою пред Ним, вся дни живота нашего.

Бога Вседержителя архангел есмь, Гавриил мне имя, старцу рече безтелесный: и ныне оглохни, и молчанию научися, не веровав моим глаголам: егда же родит ти трубу Слова сопружница, духу уясняющу твой язык, возопиеши явственнейше: пророк Высочайшаго назовешися, о отроча, Того предуготовати благодатию стези, яко благоволи.

Канон п. 9, тропарь 2: Божий пророче, старче, ликуй, родиши бо сына, егоже больший в человецех, Иоанна Господня Предтечу. Взыграй, Елисавета, земля вся, радуйся, хвалу всех Творцу Богу приносяща[1].

О зачатии Предтечи благовествуется архангелом Гавриилом не только Захарии, но и Деве Марии: «и се Елисавета, южика твоя, и та зачат сына в старости своей: и се месяц шестый есть ей, нарицаемый неплоды, яко не изнеможет у Бога всяк глагол» (1, 36-37). Мы уже указывали, какое значение имеет это упоминание, связывающее воедино оба благовествования. И эта связь закрепляется и обнаруживается в дальнейшем.

После удаления архангела и совершившегося таинственного безмужнего зачатия «восставши Мариам во дни тыя, иде в горняя

[1] Празднование зачатия Предтечи в Восточной Церкви существует с глубокой древности. От IV века сохранилась беседа св. Иоанна Златоуста, произнесенная им в день этого празднования.

со тщанием во град Иудов и вниде в дом Захариин и целова Елисавет» (1,3-3). Это движение Марии явилось как бы ответом на слова архангела и на молчаливый его зов. В ведущем сердце Богоматери стало ясно, кто и для чего рождается от неплодной. Здесь осуществляется новое и таинственное сплетение обоих благовествований.

Между рассказом о зачатии и о рождестве Предтечи св. евангелист Лука помещает рассказ о встрече двух будущих матерей. Этот рассказ одинаково относится и к Богоматери, и к Предтече. Матерь Божия впервые на земле приветствуется как Мать Господа. Предтеча ранее своего рождения свидетельствует о грядущем Спасителе. Ввиду того, что всякое грубомеханическое истолкование взыграния Предтечи должно быть заранее отметено, нужно принять, что дух Предтечи, озаренный Духом Святым, уже во чреве матери постигал и радовался радостью друга Жениха при приближении Его, еще не рожденного. Сила и значение этого взыграния были таковы, что мать его исполнилась Духа Святого и изрекла свою пророчественную речь о Богоматери. «И бысть яко услыша Елисавет целование Мариино, взыграся младенец во чреве ея, и исполнися Духа Свята Елисавета» (1,4). Предтеча уже от зачатия своего и ранее своего рождения был и явился Предтечею Господним. Для совершения своего служения ему предстояло еще пройти долгий путь подвига и возрастания, также как и Богомладенцу Христу, но не было мгновения в его бытии, когда он не был бы уже Предтечей, которым зачат был и родился. И в этом отношении напрашивается сопоставление с Богоматерью, Которая, конечно, осуществила Свое Богоматеринство лишь после Благовещения и рождества Христова, но была зачата и рождена уже как сосуд богоприятный, как Богоматерь[1]. Различие здесь вытекает из разности положения Предтечи и Богоматери в отношении ко Христу Спасителю: до бессемянного зачатия должна была протечь девическая жизнь Богоматери, первая же встреча Предтечи с Грядущим совершилась уже через шесть месяцев после его зачатия.

В ответ на приветствие Елисаветы Богоматерь рекла: «величит душа Моя Господа» (1, 46-сл). Эта дивная песнь Богоматери,

[1] «Владыки бо божественный храм, начаток примирения прият Анна, егда ощути себе зачеснею: царская порфира в чреве Анны исткатися начинает». (Служба в день зачатия Богородицы 9 декабря, канон 2, троп. 6 песни).

которою никогда не перестает Ее возвеличивать св. Церковь, содержит в себе, как известно, не только приятие пророчества Елисаветы и прямое его к Себе применение (ст. 46-49), но и мессианский гимн, свидетельство о пришедшем спасении во Израиле и явлении силы Божией и Царствия Божия (ст. 50-55). Ветхозаветная Церковь устами Пречистой воздает здесь славу Богу, восприявшему Израиля, отрока Своего, как говорил Он отцам Аврааму и семени его (1,55). Подобное же свидетельство встретим мы и в песни Захарии.

После рассказа об этой небесным светом озаренной встрече двух матерей евангелист повествует о рождестве Предтечи. Чудесное исцеление Захарии от немоты вызвало движение в стране: «и бысть на всех страх живущих окрест их, и во всей стране иудейской поведаеми бяху вси глаголи сии. И положиша вси слышавшии в сердце своем глаголющи: что убо отроча сие будет?»(1, 65-66). Вступление Предтечи в мир уже потрясло сердца священным трепетом. Св. Церковь, торжественно празднующая рождество Предтечи (24 июня), так восхваляет его:

«Пророков предел, и начало апостолов, земного ангела и небесного человека, глас Слова, воина и Предтечу Христова, от обещания предвзыгравшася, и проповедавша прежде рождества Солнце правды, днесь Елисавета рождает и радуется: и чудится Захария в старости, молчание обложенну отложив, и яко родитель гласа пророчествует явление: ты бо, отроча, пророк Вышнего наречешься, и предидеши пути готовити Ему. Тем же ангеле, пророче, апостоле, воине, предтече, крестителю и проповедниче покаяния и наставниче, яко глас Света Слова, непрестанно молися о нас, верою творящих твою память». Евангелист прибавляет: «рука Господня бе с ним». Это выражение в Ветхом Завете иногда имеет значение гнева Божия (напр., Втор. 2, 15; Суд. 2, 15; Руфь, 1, 13; 1 Цар. 5, 6, 7, 13, 12, 15; 2 Цар. 24, 17), но, конечно, это здесь не применимо. Другое же значение — в смысле пророческого осенения Духом Святым: 3 Цар. 18, 46; 4 Цар. 3, 15, и особенно употребительно у пророка Иезекииля (1, 3; 8, 1; 33, 22; 40,1): «и рука Господня была крепко на мне» (3, 14). В применении к Предтече это ветхозаветное выражение означает, конечно, то, что он уже родился пророком, и младенческий возраст тела не соответствовал зрелости его духа, способного уже нести руку Божию (что, разумеется, также нельзя понимать механически, но как духовное соответственное напряжение и человеческого естества).

Пророчественный дух Предтечи был столь могуч, что он распространился от него и на его отца Захарию, который также сделался пророком. Таково было изобилие благодатных даров в безвестном граде Иудовом (Ютте или, по другим, Хевроне), нагорной стране, где родился наибольший из человеков. «И Захария, отец его, исполнился Духа Свята, и пророчествова глаголя» (1, 67). Нужно вникнуть в содержание этого пророчества. Все оно, ст. 68-79, за исключением стихов 76-77, непосредственно относящихся к родившемуся Предтече, представляет собой мессианский гимн: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему и воздвиг рог спасения нам ведому Давида, отрока Своего, как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих» (ст.68-9). Здесь говорится явным образом не о рождении Предтечи, происшедшего, как мы знаем, из колена Левиина, от рода священнического, но о «роге спасения» из дома Давидова, т. е. о Христе, о «святом завете», о «клятве Аврааму» (ст. 72-73). Весь этот гимн, изложенный в ветхозаветном стиле, в выражениях, заимствованных из пророчеств о Мессии, представляет собой аналогию с тою частью песни Богородицы, которая также имеет мессианский характер (см. выше). Почему же Захария по поводу рождения сына свидетельствует о пришествии Мессии? Очевидно, потому, что одно рождество — Предтечи—предначинает уже другое, пришествие Христа, свидетельствует о приближении Царствия Божия.

Участие Предтечи в свершении нашего спасения, нераздельность его дела от дела Христова молчаливо свидетельствуется в этой пророчественной речи: рождение Предтечи является уже началом вступления Христа в мир, ибо Жениху предшествует друг Женихов. О спасении и избавлении народа Своего, т. е. о боговоплощении со всеми спасительными плодами его, здесь говорится как об деле уже совершившемся, причем совершением, очевидно, почитается самое начатие, а этим начатием и является рождество Предтечи. Последнее тем самым поставляется в столь тесную и неразрывную связь с боговоплощением, как это разъяснено выше. Эта мысль выражается и самым построением речи, которая вся, и в начале, и в конце, является ветхозаветным гимном воплощающемуся Христу и в этом смысле представляет собою прямую параллель ветхозаветному же гимну Симеона Богоприимца (2, 29-52), с той лишь разницей, что первый внушен был Духом Святым при сретении Предтечи в день его обрезания (1,59), второй же воспет при *сретении* самого Господа также в день Его обрезания,

тоже по вдохновению от Духа Святаго (2,2). К этому можно еще прибавить, что первый воспет был праведным священником, или даже первосвященником, второй же праведным мужем. В середине же своей песнь Захарии содержит прямое обращение к младенцу, рождение которого явилось знамением пришедшего спасения, как к Предтече Господню: «и ты, младенец, наречешься пророком Всевышняго, ибо предидешь пред лицом Господа — приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их» (1, 76-77). (В контексте изложения Евангелия от Луки это обращение аналогично прямому обращению старца Симеона к Марии о Младенце: 2, 34-5). В этих словах выражается приятие Захарией того пророчества архангела, коего не уразумел еще он у алтаря кадильного, почему и закрылись уста его, ныне открывшиеся для исповедания веры. Он говорит словами тех древних пророчеств о Предтече (Исайи и Малахии), которыя содержатся и в слове архангела (1, 17). Это есть сретение Предтечи Ветхозаветною Церковью в лице ее священства.

Итак, основная мысль пророчества Захарии может быть сведена к следующему умозаключению: совершилось спасение Израиля, и воздвигнут рог спасения в дому Давида, ибо родился Предтеча. И это понимание ставит рождение Предтечи в живую и существенную связь с Рождеством Христовым, о котором повествуется далее, во 2-й главе Евангелия от Луки. Но в 1-й же главе прибавлено еще несколько слов о детстве Предтечи (1, 80), сведения о котором совершенно отсутствуют у всех других евангелистов. Вот эти слова: «*младенец же возрастал и укреплялся духом*, и был в пустынях (ἐν ταῖς ἐρ μοις) до дня явления своего Израилю». Первая, подчеркнутая, половина этого стиха имеет себе неслучайную параллель в 2, 40: «младенец Иисус же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем». Итак, о возрастании и укреплении духом двух младенцев: Иоанна и Иисуса, содержится в Евангелии от Луки одинаковое сказание. Это, очевидно, преднамеренное даже и чисто словесное сближение младенческого возрастания Предтечи и Христа содержит в себе также косвенное подтверждение общей мысли об единственной и исключительной близости Предтечи к Господу и к совершенному Им делу спасения. (Но вместе с тем, конечно, характерно и различие— прибавка в 2, 40 сравнительно с 1, 80).

О всей жизни Предтечи до выступления на проповедь Евангелие от Луки содержит только одно слово: «и был в пустынях (ἐν ταῖς ἐρήμοις) до дня явления своего Израилю» (1, 30). Какая

это была пустыня, не говорится, вероятнее всего, то была каменистая пустыня к востоку от Иордана. Евангелист хочет дать здесь не географическую, но духовную дату, установить пустынножительство Иоанна. В пустыне же настигло его и призвание Божие, к которому он себя готовил: «при первосвященниках Анне и Каиафе был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне» (Лк. 3,2). В пустыне же раздалась и первая его проповедь: «в те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской» (Мф. 3, 1). Здесь же он начал и крещение: «явился Иоанн, крестя в пустыне» (Мк. 2,4). Это обстоятельство является настолько существенным для жизни и деятельности Предтечи, что оно предсказано у пророка Исайи (40): «глас вопиющего в пустыне», и, как мы уже знаем, пророчество это приводится у всех евангелистов (Мф. 3,3; Мк. 1,3; Лк. 4, 4; Ин. 1, 23). В связи с этим евангелисты Матфей (3,4) и Марк (1,6) приводят черты и его постничества и подвижничества: «сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды и дикий мед». Великое постничество Предтечи косвенно свидетельствуется и в речи Господа к народу об Иоанне: «прииде бо Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет» (Лк.7,33). Церковь с любовью ублажает пустыннолюбие и подвиг пустынножительства Иоанна[1], как и весь его подвиг: «на земли яко ангел жизнь совершил еси всеблаженне» (7 янв. кан. п. 6, тр. 2), «бестелесным подобное наше показав со ангельскими лики веселишися» (п. 9, тр. 3); «тя же на земли равноангельна являшася пременным житием и всех вышша, Иоанне всеблаженне, радостно почитаем» (п. 8, т. 1).

Заслуживает внимания, что ни в Ветхом, ни в Новом Завете не отмечается подвига пустынножительства и постничества, кроме как относительно Иоанна, который в этом смысле является родоначальником «равноангельского» подвижнического жития.

Подвиг умерщвления плоти всегда отмечается и в иконографии, ибо изображение аскетического облика Иоанна Предтечи стало одной из самых излюбленных тем православной и особенно русской иконописи.

Однако в этом сообщении Евангелия от Луки имеет значение не только подвиг пустынножительства, но и сама пустыня как та-

[1] «Ластовице красная, славие честный, голубе предобрый, пустынно любная горлице, Господень Креститель, пустынное прозябение» (глас 1, канон, песнь 9, тр. 4). «Ангел из неплодовых ложесн произошел еси, Крестителю: от самых пелен в пустыню вселился еси» (24 сент. служба зачатию Предтечи, стих. на стих., слава).

ковая. «От самых пелен в пустыню вселился еси», свидетельствует св. Церковь, «удалился еси бегаяй, пророче, водворился же еси в пустыню непроходную» (служба Предт. гл. I, канон, п. 8, тр.3). Иоанну Предтече, от чрева матернего осененному Св. Духом и приуготовляющемуся встретить и крестить Господа, надлежало сохраниться от дыхания греха и греховного приражения. Пустыня, как место, где не живет человек и соприсущий ему грех, была тем чистым местом, где естественно было сохраняться от грехопадения тому, кто призван был к свободе от личного греха. Правда, и пустыня не свободна от духов злобы поднебесной. Однако не следует преувеличивать их ведения. Они могли не знать, кто соблюдается в пустынях Израилевых до явления своего народу, ибо они не знали и не постигали тайны боговоплощение, как это явствует из того, что лишь после крещения Господня и богоявления приступает к Нему к пустыне искуситель с неуверенными и испытующими словами: «аще ты еси сын Божий». Поэтому Иоанн мог быть особым промышлением Божиим охранен от злобы сатанинской, и уж, во всяком случае, он не подвергался ей как Предтеча, ибо эта тайна была тогда сатане еще не ведома.

Пустыня в жизни Предтечи напрашивается на сопоставление с храмом в детской и отроческой жизни Приснодевы: Она была введена в храм и здесь соблюдалась от всякого зла в служении ангелов. Предтеча же удалился в пустыню, храм природы. Разумеется, здесь есть существенное различие, естественно вытекающее из различия служений и призваний, но при этом явном различии важно установить и сближение. Заслуживает внимания, что о Предтече ничего не упоминается в отношении к храму: в нем, как стоящем на границе Заветов Ветхого и Нового, уже теряет свое значение храм ветхозаветный, и он предстоит Богу в пустыне, внемля зову нового священства по чину Мельхиседекову. По своему происхождению из священнического рода, Иоанн мог и должен был быть священником, и, однако, в Евангелии, в котором столь выразительно показано это его происхождение, совершенно отсутствует всякое указание об отношении его к храму. Иоанн, будучи священником по крови, уже не священствовал в ветхозаветном храме, и нет прямых указаний, чтобы он в нем появлялся, и даже если предположить это явление, то оно не переходило за пределы обязательных для всякого верующего Иудея посещений[1].

[1] Ср. домыслы на эту тему в книге св. С. Вишнякова. Св. великий пророк, Предтеча и Креститель Господень Иоанн. М., 1879, стр. 65-6.

Пребывание Предтечи в пустынях до дня явления миру имеет, помимо удаления от греховной жизни, еще и другое значение. Это есть как бы вольная смерть для людей, великая схима посвящения Богу.

Жить в пустыне это значит не только жить без людей, вне человеческого общества, но и жить с Богом и для Бога, это такая полнота богожития и боговедения, из которой не делается никакого вычета для чувств и привязанностей человеческих. Предтеча, вся сила подвига которого заключается в полноте самоотдания, жертве своей жизнью для Другого, начинает этот свой путь и подвиг Предтечи уже от пелен матерних. Он умирает для всего человеческого, для того, чтоб стать Предтечей и только Предтечей, другом и только другом Жениха, соблюсти полную нераздельность чувств и полноту сил для этого подвига. На некоторых иконах Предтеча изображается еще не обезглавленный и, однако, со своей главою в руках. Это может означать то, что самообезглавление, жертвенная смерть, произошла в нем ранее телесной смерти, и это самообезглавление есть уже жизнь его в пустынях. Полнотой глубокой тайны и молчания облечено это пустынножитие пред лицом Божиим, явлены только плоды его в проповеди и крещении. Сила Крестителева, которая оказалась достаточно велика, чтобы выдержать Крещение Господа и Богоявление, тогда, в пустынях, была накопляема. И эта сила — целомудрие, нерастленность грехом первозданной человеческой природы. Чистота и свобода от личного греха дает мудрость, цельность, целомудрие, присущее тому, кого Церковь ублажает как «чистоты учителя» и, больше того, как «ангела». Сила эта — девство, равноангельный Предтеча есть девственник, и пустыня, отделяющая его от людей, есть целомудрие. Св. Церковь ублажает, как девственника, св. апостола Иоанна Богослова, который и удостоился принять в дом свой Приснодеву и усыновиться Ей. Однако девственность св. Иоанна имеет значение подвига или состояния, но не выражает его существа, как это имеет место относительно Предтечи, величайшего между рожденными женою и стоящего непосредственно у Престола Божия.

Девство Предтечи есть более, чем фактическое состояние в том смысле, как это определено в Апокалипсисе: «это те, которые не осквернились с женами» (14, 14). Это есть, в известном смысле, уже освобождение от пола и его горения. Это не означает, разумеется, уничтожения различия между мужеским и женским естеством в человеке, которое изначально создано и лишь в со-

единении выражает полноту образа Божия в человеке: «по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27).Это различие утверждено и увековечено боговоплощением, которое есть рождение от Жены Младенца мужеска пола. И Иоанн, как носитель девства, также не переставал иметь мужеское естество, как и Приснодева женское. Но эти различия сделались пленением пола лишь вследствие греха, через облечение в кожаные ризы светоносных прародительских тел после грехопадения. И как Дева Мария в Приснодевстве Своем есть жена (Гал. 4, 4) в смысле естества, однако уже не женщина в смысле пола[1], как и Господь есть мужеского пола (Лк. 2, 23), и, однако, также не в смысле связанного с греховностью естества, подобно и Предтеча Господень был мужеского пола, но не был мужем в плотском смысле, ибо был облечен девством, и в этом смысле (хотя и не только в этом), именуется ангелом в пророчествах (Малах. 3,1) и в песнях церковных.

Девственное естество Предтечи нужно понять именно в отношении к Девству Богоматери, с Которою он соединяется Церковью в Деисисе, и притом как в сходстве, так и в различии. Первородный грех извратил природу человека именно в том, что разрушил в нем девство и через это вверг его в пол, и хотя девственность возможна для человека как фактическое состояние, как подвиг, но не самое девство, которое есть нечто иное, как освобождение от первородного греха. Однако в своем подвиге девственности и падший человек способен неопределенно приближаться к девству, освобождаясь от пола, становясь «ангелом» (как Предтеча). Это приближение никогда не становится достижением, которое возможно лишь силою искупления, действием благодати Божией, посему и в этом смысле справедливо, что хотя никто не восставал из рожденных между женами больше Крестителя, но и наименьший в Царствии Божием, т. е. после искупления, больше его. Однако и это приближение имеет свой предел или полноту, после которой становится возможным приятие силы Божией, восстановляющей утраченное девство и превращающее факт в онтологию, девство в приснодевство. Такая вершина человеческой девственности или святости достигнута Девой Марией, Которая посему и была удостоена стать Богоматерью. Однако не Ею одною, но, кроме того, и Иоанном, который посему и удостоен был стать Предтечей и Крестителем Господним: девству женского естества в Марии соответствует и девство мужеского естества в Иоанне, здесь полная аналогия и соответствие. В этом заключается прямое основание к тому, что Богоматерь и Предтеча совместно предстоят в молитве перед престолом Христовым в Деисисе, на Страшном Суде, и, что здесь особенно интересно, — на иконах Софии, Премудрости Божией (новгородского извода), где огненный ангел, сидящий на престоле, имеет одесную и ошуюю Богоматерь и Предтечу. София есть Девство по-преимуществу, как сила Целомудрия, и посему оно естественно изображается в носителях девства. Но об этом ниже.

[1] Ср. этюд о Богоматери; Купина Неопалимая.

Было бы неуместно и даже невозможно делать попытку измерить и сравнить степень девства и целомудрия, как силы святости, в Богоматери и Предтече: здесь достаточно общего указания, что Богоматерь выше даже и Предтечи (что внешне выражается в иконографии стоянием Ее одесную Христа, Предтечи же ошуюю), ибо Она, и только Она, призвана стать Богоматерью и, приняв осенение Духа, сделаться Приснодевой, т. е. вполне усовершить и обожить Свое естество. Здесь тайна и сила Богорождения и прославления Богоматери как Царицы неба и земли,— сюда за Нею не может следовать и Предтеча. Однако и им, как величайшим между рожденными от жены, достигается этим высший предел человеческого девства и святости, за которым уже начинается царство благодати, Царствие Божие. И он, сподобившийся всего, чего он сподобился, обладал уже всей человеческой силой девства, был девственником в личном своем бытии, хотя и не мог достигнуть приснодевства, освободиться от первородного греха. Ему не дано было приснодевство при жизни его, однако и ему была дана благодать Св. Духа, какая соответствует служению Крестителеву, и она могла быть принята и вмещена лишь полнотой человеческого достижения в девстве и святости. Предтеча был готов к своему служению, но это и означает достижение им предельной девственности, или, что то же, святости. В обоих исполнены все человеческие возможности в смысле личной свободы от греха, но не происходит еще преодоления греха первородного.

Итак, не приравниваем Честнейшую Херувим и Славнейшую без сравнения Серафим даже и Предтече, хотя он приравнивается ангелам и даже возвышается над ними близостью своего стояния к Христу. Но мы имеем, однако, основание сопоставлять Деву Марию и девственника Иоанна, как облеченных девством и в своем личном пути преодолевших над собой власть пола.

Эта тайна девственничества Иоанна, «ангела», заключается также в этом одном слове — в пустынях.

И никто из людей не ведал, что живет в одно время с величайшим из «рожденных от жены», что в его именно время на земле творится такой подвиг очищения греховного человеческого естества, больший которого недоступен человеку. Мир упивался и оглушался своим величием. На мировом престоле царствовал Тиберий. Римские рати обтекали вселенную. Римское право стягивало ее своим железным обручем. Гораций писал свои оды, Тацит свою историю, Вергилий свою Энеиду, Сенека и Эпиктет философствовали. Эллада отдавалась сладкой неге своего художественного и философского созерцания. Вздымались и падали волны человеческого океана. Назревали и совершались великие политические события, международные войны, гражданские потрясения. Мир жил всем напряжением жизни человеческого гения и творчества, греха и порока. Но он не ведал— никто в мире не ведал, — что исполнилась полнота человеческого возраста, что в Иорданской пустыне соблюдается до урочного часа величайший из рожденных женами. Неведомы пути Божии человеку.

Глава I I

СВ. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — ПРОПОВЕДНИК ПОКАЯНИЯ

«В те дни» (Мф. 3,1), когда наступило время явления Христа народу, явлен был ранее Миру Предтеча. Он выступает внезапно из безвестности и сразу становится пророком-проповедником. Окончились годы приуготовительного подвига, молитвы, безмолвия, поста, богомыслия и погружения в Слово Божие. — Предтеча был призван к своему служению: «бысть глагол Божий ко Иоанну Захариину сыну в пустыне» (Лк. 3, 2). О чем был глагол (ῥῆμα) Божий? Кроме общего призвания на служение проповеди покаяния, Иоанну была раскрыта тайна и его собственного призвания, как сам он свидетельствует по Евангелию от Иоанна: «Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым» (Ин. 1, 33).

О проповеди Иоанна Крестителя согласно повествуют все три синоптические евангелиста (Мф. 3, 1-12; Мк. 1, 1-8; Лк. 3, 1-18), также и евангелист Иоанн Богослов (1, 15-17, 19-28). Рассказ об этой проповеди вводится всеми евангелистами в прямое повествование о явлении Господа Иисуса Христа, как «начало Евангелия» (Мк. 1, 1). И проповедь Предтечи, имеющая свое собственное значение и самостоятельное содержание, связана с его проповедничеством о Грядущем, с самосвидетельством Предтечи, которое содержится у всех четырех евангелистов: «и проповедовал, говоря: идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостоин, наклонившись, развязать ремень обуви Его. Я крестил водою, а Он будет крестить вас Духом Святым» (Мк.1,7-8; Мф.3,11; Лк.3,16; Ин. 1,1,27). Проповедь Предтечи есть проповедь о Христе Грядущем: сам он весь влагается в это ожидание и сретение. И в свете этого ожидания следует понимать и всю про-

поведь, которая есть «приуготовление путей Господу», согласно пророчеству Исайи, в свете коего изображают явление Предтечи все евангелисты и даже он сам (Ин. 1, 3). Иоанн выступает в полном самосознании своего служения и своего призвания в качестве Предтечи. Уже предначинаются Мессианские времена. Мир затих и насторожился, внемля глаголу вопиющего в пустыне. И так могуче, так потрясающе, так покоряюще было явление Предтечи, что к нему, в пустыню иудейскую (Мф. 3.2), выходила вся страна иудейская и иерусалимляне (Мк. 1, 5).

После трех веков, в которые молчало слово пророческое, загремело оно снова в пустыне иорданской. И это слово было о покаянии (μετάνοια): «покайтеся, ибо приблизилось Царствие Божие» (Мф. 3, 2), то же самое слово, с которого началась проповедь и самого Христа (Мф. 4, 17). Явление Предтечи уже предначинает Царствие Божие, говорит о нем так же, как и явление Самого Царя: оба плана сливаются вместе, в одно событие.

Предтеча, возвещая о Том, Кто содержит в Себе исполнение всех чаяний Израиля, и, применяя к себе пророчества Исайины об этом Царстве, сам говорит, однако, о покаянии как основном изменении мыслей и чувств. Это было тем существенным приуготовлением человеческих душ, без которого невозможно было пришествие Мессии.

Для этого в мир и был послан Предтеча — «приготовить путь Господу, прямыми сделать стези Его» (Ис. 40,3; Мф. 3,3; Мк. 1,3; Лк. 3,4).

Царствие Божие, которое приблизилось с Христом миру, в такой мере отличалось от земных иудейских представлений, что должна была совершиться μετάνοια. Это изменение должно было коснуться не только мнений, но и дел, не только верований, но и практического поведения. «Сотворите достойный плод покаяния» (Мф. 3,8; Лк. 3,8). Пред лицом Нового Завета, приближающегося к людям, теряет свое значение ветхозаветное преимущество избранного народа, «сынов Авраамовых», которым кичились и которое считали решающим для спасения Иудеи: «и не думайте говорить в себе: "отец у нас Авраам", ибо говорю вам, что Бог может и из камней воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3,9; Лк. 3,8).

Евангелие лишь обозначает предмет, содержание и устремление проповеди Иоанновой: «покайтеся», но, конечно, не излагает самой проповеди, ее пламенных, побеждающих и потрясающих глаголов. Это не нужно в целях евангелиста, который лишь

замечает кратко: «многое и другое благовествовал он народу, поучая его» (Лк. 3, 18). Однако нужно остановиться и на этом немногом, на тех частностях, которые сохранены Евангелием из проповеди Иоанна. По Евангелиям от Матфея и Луки, он произносил прещения и угрозы на тех (фарисеев и саддукеев), в которых не было истинного покаяния, хотя они шли к нему креститься: «Порождения ехидны! кто научил вас бежать от грядущего гнева? уже и секира при корне дерева лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3,4-10; Лк. 3,7,7); «Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а плевелы сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3,12). В этих апокалипсических образах, выраженных с силою пророческою, выражается общая мысль о приближающемся суде: «ныне суд миру сему» (Ин.12,31). Еще новые черты проповеди Иоанна, применительно к разным положениям, содержатся в Евангелии от Луки: «и спрашивал его народ: что же нам делать? Он сказал им в ответ: у кого две одежды, тот дай неимущему; и у кого есть пища, делай то же. Пришли и мытари креститься и сказали ему: учитель, что нам делать? Он отвечал им: ничего не требуйте, более определенного вам. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клевещите и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3,10-14). Эти простые и жизненные ответы показывают нам Иоанна Крестителя как одного из пророков, обычно преследовавших в числе других целей и нравственное исправление и улучшение нравов. В известных пределах Иоанн не уклоняется от роли учителя жизни, равви. Вместе с тем эти вопросы показывают и степень влияния его на разные слои населения и силу произведенного им впечатления. От слов его расплавлялись сердца, люди приходили в движение и снимались с мест своих, в исканиях и предчувствиях. Покаяние приводило к исканию новой жизни. Они устремлялись на нового и великого пророка, «народ был в ожидании, и все помышляли в сердцах своих об Иоанне, не Христос ли он» (Лк. 3, 12). А он отклонял это ожидание, указуя на Сильнейшего его, грядущего за ним. В этих сжатых и скупых словах Евангелий еще раз свидетельствуется подвиг Предтечи — его самоотверженное смирение. Сколь велико было искушение для греховного человеческого естества, с его себялюбием и гордостью, отнести к себе, задержать в себе, не пропуская хотя один луч той славы и влияния, которые излучал Предтеча в своей проповеди, и как тяжелы и непоправимы были бы последствия того. Жизнь и проповедь, дело

Предтечи, входят в служение Господа Иисуса Христа как его пролог, его составная и неотъемлемая часть, подобно тому, как в него входит, хотя и в своем особом смысле, жизнь и подвиг Богоматери.

Здесь все должно быть свободно от всякого приражения греха и искушения, все безупречно, совершенно и безошибочно. И как в Назаретской горнице решались судьбы мира в ответе Девы Марии на благовестие архангела, так и в пустыне иорданской в самосознании Предтечи при вопросах: не Христос ли он? (Ин. 1,19-20) — в его ответах, в сокровенных движениях его сердца решался тот же вопрос: готов ли мир к приятию Христа, может ли Он явиться народу, или же — страшно сказать — мир не примет уже родившегося Христа? Иоанн был представителем всего человеческого рода, в его сердце решалась человеческая судьба. И для возможного, единственно благоприятного решения, для некоего абсолютного ответа и самоопределения, необходима была чистота и святость подвига Иоаннова. И Предтеча Христов устоял на высоте своего призвания. То, что нам кажется в схематическом и кратком изложении естественным и как бы само собою разумеющимся, в действительности означает, что над Иоанном не имели никакой силы искушения, неизбежные в его положении для всякого другого человека.

Предтеча разрешил свою задачу совершенным образом.

Глава III

КРЕЩЕНИЕ ИОАННОВО

Проповедью покаяния не исчерпывалось служение Иоанна, ибо он был послан крестить в воде (Ин. 1,33), почему и зовется Креститель, и крещение это было «крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1,4). «И крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои» (Мф. 3,6), «крестился весь народ» (Лк. 3,21), причем крещение это совершалось не через омовение (ср. Лев. XIII-XIV) или окропление очистительной водой, которое обычно было в ритуале Моисеева закона (Числ. 19, 13-20), но видимо через погружение в воду, почему и совершалось в реке и в местах наибольшей глубины, напр., в Еноне вблизи Салима: «потому что там много воды» (Ин. 3,23).

Что означает это таинственное действие Иоанново, на которое он был послан Богом? (Ср. Мф. 21,25, вопрос Господа первосвященникам и старейшинам, который, конечно, подразумевает только один, именно утвердительный, ответ: «крещение Иоанново откуда было: с небес или от человеков?») Нельзя человеку до конца проникнуть в тайну крещения Иоаннова, ибо она есть и тайна крещения Христова («для того (я) пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю» — Ин. 1,31), а строительство нашего спасения недоведомо до конца тварному разуму.

Крещение Иоанново было, прежде всего, во исповедание грехов: оно означало внешнее выражение внутреннего решения — изменить жизнь свою[1]. Оно в этом смысле имело, прежде всего, ознаменовательное значение для крещаемого, имело, таким образом, личное, субъективное значение.

Но сверх этого субъективного момента, который мог быть связан и с любым внешним знаком, исповеданием, молитвой, клят-

[1] Лк. 3, 3-1: «и он проходил по всей окрестности иорданской, проповедуя крещение покаяния к (εἰς) прощению грехов, как написано в книге слов прор. Исайи». Это относится и к совершающемуся прощению, и к покаянному настроению.

венным обещанием, существовал еще и внешний обряд, крещение водою. Этот обряд представлял собою, во-первых, нечто новое, в установлениях ветхозаветных отсутствовавшее: Иоанн здесь выступает как новый законодатель, он и в этом выходит из Ветхого Завета и его ритуального закона, также как он выходит и из ветхозаветного храма и благочестия. Правда, это новшество первоначально не было почувствовано, как новшество, заключающее в себе начало отмены ветхозаветных очистительных жертв и закона, но рассматривалось, как благочестивое его восполнение. Это видно из того, что к Иоанну шли все, в том числе и фарисеи, хранители закона, и саддукеи (Мф. 3,7), и лишь в конце концов они «не поверили ему» (Мф. 21,25). Однако в действительности крещение Иоанна было не дополнением, но предначинающимся превосхождением, преодолением ветхозаветного закона. Еще не сказаны были последние слова: «се оставляется дом ваш пусть» (Мф. 23,28), и завеса церковная еще не разодралась надвое сверху и донизу (Мф. 27,51).

Однако времена и для храма и для его закона уже исполнились, и сын священника и наследственный левит Иоанн вне храма совершает новый обряд.

Обряд этот — крещение водой. Вода, прозрачная и светлая стихия, она уже дана для этого в природе как нечто бесспорное. Но крещение через погружение в воду имеет, сверх того, еще и другое, особое значение: погружающийся в крещальные воды как бы уходит из этого мира, в который он возвращается снова, выходя из воды. Если погружение продолжится, то человек утопает и уже не возвращается в мир. Если погружение сопровождается духовной катастрофой, перерождением, то человек возвращается уже иным, он как бы воскресает, тот же и не тот, новый. Этого обновления, нового рождения (παλιγγενεσ α) тщетно искали языческие мистерии. О таком обновлении говорило и крещение Иоанново. Было ли оно таковым, что именно оно давало? Несомненно одно, именно чего оно не давало и не имело силы дать: отпущения грехов и, в особенности, греха — первородного, ибо оно было только крещение водой. Сам Иоанн неустанно это подчеркивал, свидетельствуя о бессилии своего крещения и противопоставляя его подлинному крещению как рождению от воды и Духа (Ин.3,5). «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною... будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3,11; Мк. 1,8; Лк. 3,16, ср. Ин. 1,33)[1]. Разумеется, бессильно крещение водой и только водой, в сравнении с этим крещением: водою и Духом или прямо Духом Святым и огнем. Иоанн не мог низводить Святого Духа на крещаемых. Но, следовательно, было ли его крещение вообще крещением, или, — еще раз, — чем оно было? Труден и таинственен вопрос. Несомненно, оно не может быть понято само из себя, как не может быть понят сам из себя и Предтеча, который сам объясняет себя из Грядущего по нем. Согласно толкованию отцов[1], крещение Иоанново было введением и приготовлением к крещению Христову. Проповедь Евангелия и начинается и заканчивается крещением: начинается крещением Иоанновым (у всех четырех евангелистов) и заканчивается заповедью Спасителя о крещении всех (Мф. 28,19). Крещение водою лишено смысла, если оно не является формой для будущего, истинного крещения. Однако до времени получает самостоятельное значение и форму, как предварение грядущего, как человеческий вопрос, на который следует божественный ответ. Для того чтобы быть крещеным, человек должен ощутить потребность крещения, выйти к нему навстречу, в пустыню, хотя бы оставив позади древний храм. Доколе человек жил в храмовом благочестии и им оставался сыт, не ища крещения во оставление грехов, он и не мог получить крещения.

В Ветхозаветном Иудействе должна была пробудиться жажда крещения, ее пробудителем явился Креститель, который пробуждал ее не словом, но самым делом, звал ко крещению и уже крестил. Что давало и давало ли что-нибудь такое крещение? Из того, что оно не было вполне подлинным крещением, не следует, что оно совсем не было им и ничего не давало. Оно не было таинством, подающим сверхприродный дар благодати Св. Духа, но оно было, если так можно выразиться, природным тайнодействием: все лучшие силы человеческой души, вложенные в нее при творении, напрягались, пробуждались, сосредоточивались в молитве, покаянии, вере.

Естественная сторона крещения, то именно, что требуется от человека для принятия благодати крещения, здесь было налицо, а это не ничего и даже не мало. Разумеется, после пришествия Христова и сошествия Св. Духа крещение Иоанново является пережившим себя и некоторым недоразумением, как в этом можно убедиться из случаев, рассказанных в Деян.: 18, 24-28; 19, 1-17. Здесь рассказывается, что в Ефесе некто Аполлос насаждал начатки веры, зная только крещение Иоанново, и ученики его не

[1] Эти тексты имеют варианты в том отношении, что у Мф. и Лк. говорится о крещении Духом Святым и огнем, у Мк., а также и Ин. говорится лишь о крещении Духом, но по существу это различия не представляет.

[1] Св. Василий Великий, бес. 13. Св. Иоанн Златоуст, в толк. на 1 гл. ев. Ин.

знали о Духе Св. Тогда же прибывший в Ефес ап. Павел сказал им: «Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в Грядущего по нем, т. е. в Христа Иисуса. Услышав это, они крестились во имя Господа Иисуса». Незавершенное без всяких трудностей было завершено, и трудно понятное недоразумение устранено: было ясно, что крещение водой, лишенное даров Св. Духа, не было уже крещением в свете христианского крещения. Но оно было крещением, обращенным к Ветхому Завету, к подзаконному Иудейству: глас вопиющего в пустыне звал его к новой жизни через покаяние. Замечательно, что это Иоанново крещение покаяния сохраняло свое значение, так сказать, огласительное, даже и после крещения Христова и явления Его народу. Согласно Евангелии от Иоанна, Иоанн оставался в своих местах у Иордана, сначала в Вифаваре при Иордане (Ин. 1,28), а затем в Еноне близ Салима (3,23), и продолжал крестить. Итак, до самого заключения в темницу он оставался Крестителем (3, 23-24). Но еще более замечательно то, что крещение — и, очевидно, также лишь крещение покаяния — было воспринято и учениками Иисуса, когда Он пришел с ними в землю Иудейскую «и там жил с ними и крестил» (3,22). Правда, это неожиданное сообщение пояснено в 4, 2 в том смысле, что «Сам Иисус не крестил, а ученики Его», тем не менее, евангелист прямо сопоставляет две группы крестящих: Иисус и ученики его и Иоанн и ученики его (3, 22, 25-6), так что возникло соперничество у учеников Иоанновых: «и пришли к Иоанну и сказали ему: равви, Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит и все идут к Нему» (3, 26), — и этим вызвали приснопамятный ответ Иоанна, самосвидетельство Предтечи, «друга Жениха» (3, 27-36). «И когда узнал Господь, что услышали Иудеи, что Иисус приобретает учеников и крестит больше, чем Иоанн, оставил Иудею и отошел в Галилею» (Ин. 4, 1-3). Других указаний о крещении учеников Иисусовых в Евангелии не встречается. Нет сомнений, что это было не новозаветное крещение — в смерть Господа, которое и невозможно было ранее самой искупительной Его смерти. Это была дань участия в том покаянном движении, которое сосредоточилось вокруг Иоанна, почему и отмечается учениками его с удивлением и некоторой ревностью больший успех учеников Иисуса. И это была дань уважения к делу Крестителя, которое не было просто отменено и закончено с исполнением его предназначения, но еще продолжалось в известном ограниченном размере до заключения в темницу и смерти Предтечи. Ею оно и закончилось, хотя некоторое

время и продолжало существовать уже в качестве некоторого духовного пережитка.

Насколько явление самого Предтечи предшествовало явлению Христа, настолько же и крещение его приуготовляло к новозаветному крещению. Можно, в частности, сказать, что оно уготовляло для него священное вещество — воду, ибо крещальные воды суть воды Иорданские, и крещальное водоосвящение есть крещенское, богоявленское водоосвящение (см. последование крещения). Иоанн познал таинство водное, он явил воды иорданския (не в географическом, но в мистическом смысле). Он избрал и указал те воды, в которые погрузилось пречистое тело Господа, и сошел Дух Святый, и тем раз навсегда предсовершено было таинство крещения, уготована крещальная купель, священный гроб, в который полагаются, в ознаменование тридневной смерти Господа, крещаемые. Крещальные воды дважды прообразованы в Ветхом Завете: воды потопа (1 Петр. 3, 20-21), в котором погребен был род человеческий, но соблюдена была его живая отрасль в семействе Ноевом, и воды Чермного моря (1 Кор. 10,2), через которые прошли израильтяне, но потонули египтяне. Прообразы эти, однако, содержат лишь смерть одних и спасение других, но не смерть и воскресение одного и того же, каковыми является христианское крещение. Крещение в самом широком смысле означает спасительную смерть и преображение всего мира, которое наступает в конце времен, когда явится новое небо и новая земля. Иоанн крестил не без имени и не от своего имени: как Предтеча, он крестил во Имя Грядущего по нем. По слову ап. Павла, «Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в Грядущего по нем, т. е. Иисуса Христа» (Деян. 19, 4), и таково же преобладающее мнение св. отцов (св. Амвросий, блаж. Иероним и др.)[1]. Этим определяется и сила этого крещения: оно не было бессильно, ибо совершалось уже во Имя, в то Имя, пред Которым преклоняется всякое колено небесных, земных и преисподних, это было, во всяком случае, соединяющееся с покаянием действенное благословенье Именем — новозаветное благословение еще и в Ветхом Завете. Но оно не имело и той силы, которую имеет новозаветное во Имя, как оно развертывается в именовании всей Св. Троицы — Отца и Сына и Св. Духа. Но и это раскрытие Имени Божьего, как Имени Св. Троицы, совершилось в недрах крещения Иоаннова в Богоявлении, когда однажды на веки осуществилась полнота Христова и христианского крещения.

---

[1] Вишняков, цит. соч. стр. 13.

Глава IV

КРЕЩЕНИЕ ГОСПОДНЕ

Все, что до сих пор говорилось о крещении и его значении, есть только плод и последствие крещения Господня. И высшее предназначение Иоанна, как и главная задача посланничества его на крещение, в том, чтобы совершилось его рукой крещение Господа: «для того я пришел крестить водой, чтобы Он явлен был Израилю» (Ин. 1, 31, ср. ст. 32-34). Крещение Иисуса было вместе со всем народом и среди него («когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился», Лк. 3, 21), оно было извне одним из многих, для людей неприметным, и только Иоанн вместе с Самим Иисусом видел в нем происшедшее.

Мы уже говорили, что Креститель занимает в боговоплощении по-своему столь же необходимое и неустранимое место, как и Богоматерь, именно как Креститель. Иными словами, крещение есть столь же существенный момент в нем, как и рождество Христово, оно и есть духовное Его рождество.

Евангелист рассказывает о крещении Христовом, как о деле простом и ясном, естественном и само собою понятном: «тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну креститься от него» (Мф. 3,13; Мк. 1,9; Лк. 3,21). Разумеется, такое событие в жизни Иисуса не могло быть ни случайным, ни произвольным, но было внутренне необходимым, и еще менее можно понимать его только как образ смирения, явленный в крещении покаяния. У Единого Безгрешного не было никаких грехов, как не было места и покаянию, на что косвенно и указывает евангелист, свидетельствуя, что «крестившись, Иисус тотчас (εὐθ ς) вышел из воды» (Мф. 3,16), тотчас, т.е. не задержавшись для покаяния и исповедания грехов. Об этом же свидетельствует и церковная песнь: «не истязую тя, Крестителю, пределы преходити, не глаголю тебе: рцы Ми яже глаголеши беззаконным и

учиши грешники; точию крести Мя молча и чая яже от крещения» (служба 2 января, икос канона). Хотя и показан образ смирения[1], однако принятие крещения ради мнимого покаяния было бы несоответствующим истине и способно было бы породить неверное истолкование. Господь пришел к Иоанну ради крещения, однако не в покаяние и оставление грехов, но ради приятия Св. Духа, который и сошел на Него при крещении: крещение Иоанново, которое было крещением водою, сделалось здесь крещением Духом Св. И об этом предварен был Иоанн Богом, ибо это событие и составляло главное существо его служения, в отношении к которому все остальное является подчиненным и второстепенным: «Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым» (Ин. 1,33). И этому не противоречит то, что рассказано у ев. Матфея: «Иоанн удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя и Ты ли приходишь ко мне?» (Мф. 3,14). Прежде всего, это совершенно соответствует истине.

Господь, как Спаситель всего человеческого рода и Искупитель от первородного греха, сообщает силу этого искупления, т. е. силу крещения, и Иоанну после Своей смерти и сошествия в ад. В этом смысле Он есть Креститель и Своего Крестителя. Вместе с тем здесь в Иоанне говорит немощный трепет человеческого естества, о котором так много свидетельствуется в крещенском богослужении.

Служба 7 января.
Стихиры на Госп. Воз.

Видев же грядуща, Христе, к себе Предтеча, и крещения просяща, с трепетом возопи: что ми повелевавши, яже паче силы совершити, о всесильне Господи, како рукою коснуся Тебе, вся содержащего, Ты мя паче крести раба Твоего.

Явихся весь человек ныне, приступен тебе бых, естеством неприступный: волею обнищах богат сый, яко же обнищавшее обогащу нетлением и избавлением. Приступи, крести тлению неподлежащего и мир от тли изимающего.

[1] Отцы указывают на это смирение Господа как один из мотивов принятия крещения; Св. Епифаний, блаж. Иероним, св. Златоуст и др. Ср. Вишняков, 209-10.

Содержим есмь отовсюду, и како бежати недоумеюся, рече Зиждителю Предтеча: поток сый щедре пищный, како убо Тя речныя вшедшаго приемлют струи, изливающа спасение, почитающим Твое, Святое Слово, явление.

Бог Слово явися плотию роду человеческому, стояше креститися во Иордане, и глаголаше к Нему Предтеча: како простру руку и прикоснуся верху держащего всяческая, аще и от Марии еси Младенец, но вем Тя, Бога Превечнаго, по земли ходиши певаемый от серафим, и раб Владыку крещати не научихся, непостижиме Господи, слава Тебе.

На стиховне стихиры.

«Яко виде Тя, Владыко, Иоанн Предтеча, к нему идуща, ужасен быв, яко благонравен раб со страхом вопияше: кое смирение, спасительная нищета, в нюже одеялся еси, богатством благости смирившагося человека вознес, яко благоутробен, яко в него одеялся.

Гряди ко Мне, таинству, совершающему спасительное, Предтечи противовещал еси, со страхом послужи, Спасу всяческих, и не ужасайся. Сокрушеннаго бо Адама грехом обновляя, крещаюся яко человек, естеством нескверный, иорданскими водами, в них же видиши пришедша Мя.

Солнце очищаемо кто от земнородных виде, Иоанн противоречe, и одевающего небо облаки обнажаема всего, и источники и реки содевающего в воды входяща, дивлюся несказанному смотрению Твоему Владыко, не отягчи раба Твоего страшными повелениями».

Трепетен был Предтеча, и этот трепет смирения, без которого он и не мог принять сказанного ему Господом, а не сомнение и не противление выразилось в этих словах, на которые последовал ему ответ: «оставь пока (ἄφες ἄρτι), ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (πᾶσαν δικαιοσ νην— правду законную, оправдание, то, что необходимо для оправдания). И Иоанн был покорен этими словами, он смиряет свое смирение, отдает себя во исполнение страшного для него веления и — «допускает Его», ἀφ ησιν αὐτόν (Мф. 3, 15). Господь, смирившись до образа раба, приходит к Крестителю вместе с народом, извне от него не отличаясь, как один из крещающихся.

Существенный вопрос в том, крестился ли Иисус только для того, чтобы явить смирение, Сам не нуждаясь в крещении, или же Он в нем нуждался, а следовательно, нуждался и в Крестителе для

того, чтобы исполнить всякую правду, которая без этого оставалась бы не исполнена. Разумеется, правда эта состояла не в покаянии во оставление грехов, которых не имел Единый Безгрешный (как и Сам Он свидетельствует о Себе: «грядет бо сего мира князь и во Мне не имат ничесоже» — Ин. 14, 31), но вовсе в другом, в полноте Богова снисхождения. Это требует размышления. Всегда боговоплощение понимается как принятие Вторым Лицом Пресв. Троицы плоти человеческой от Пресвятая Богородицы, т. е. как рождество Христово. Но одного этого недостаточно для полноты богоснисхождения, потому что для нее потребно не только рождество, но и Крещение Господне. Замечательно, что в древней Церкви оба праздника соединялись в один под общим названием Ἐπιφάνεια, т. е. Богоявление, причем оно одинаково относилось и к тому, и к другому событию, а также и к обоим из них вместе. (Этот обычай сохраняется и поныне в Армянской Церкви.) Сближение и уподобление обоих праздников выражается и в построении их служб, которое, как известно, представляет собой преднамеренные параллели и поразительные аналогии, в особенности в службах предпразднества (22-24 дек. и 2-5 января). Трипесницы, каноны, стихиры, представляющие собой преднамеренные уподобления службам Страстной Седмицы, как-то совершенно приравнивают оба праздника. При сем различаются, разумеется, празднуемые события и ублажаются соответствующим образом участники их — в первом случае Богоматерь, во втором Предтеча, причем и самое празднование сопровождается особым почитанием (26 дек. и 7 янв.) собора Богоматери и собора Предтечи.

Эпифания, т. е. явление Сына Божия во плоти, состоит в том, что Божественная Ипостась Сына Божия сделалась и человеческой ипостасью, приняв на себя, сверх Божеской природы, еще и человеческую. Бог соделался Человеком, в Котором «вся полнота Божества обитает телесно» (Кол. 2,9). Ипостасно воплощается лишь Вторая Ипостась, и таинство воплощения только одной Ипостаси из единосущной и нераздельной Троицы, конечно, превосходит человеческое разумение. Однако эта нераздельность не может быть нарушена: Сын неразделен от рождающего Его Отца, Которого Он являет Собою Миру, и Духа Святого, на Нем почивающего. Эта нераздельность предвечно осуществлена в Его Божеской природе. Но она же должна и имеет силу и в Его человеческом естестве.

Как Сын предвечно приемлет исходящего от Отца Духа Св., Который взаимно являет Сына Отцу и Отца Сыну, так и человеческая Его природа должна принять Духа усыновления, дабы Сын

Человеческий стал воистину Сын Божий. Человеческая природа Христа нераздельно и неслиянно соединена в Нем с божественной природой, и полнота боговоплощения требует, чтобы и эта человеческая природа воссоединилась с жизнью всей божественной Троицы так, как соединена с нею Ипостась Сына в божественной ее природе. Иначе или боговоплощение останется неполным и внешним, или в Св. Троице допускается разделение, что богохульно. То, что Сын имеет как Бог, Он должен приять и как Человек, дабы быть совершенным Богочеловеком. Дабы полнота Божества обитала в Нем, необходимо, чтобы и человеческое естество Сына было усыновлено Отцом через то, что на нем почиет Дух Св. Сын во Св. Троице рождается от Отца, но в рожденности Своей, как Сын, Он показуется Отцу Духом Св., исходящим от Отца на Сына и на Нем почивающим. Дух Св., Дух усыновления, усыновляет Отцу Сына и являет Сыну Отца, Рождающий рождает, но Дух усыновляет, дает обладание Рожденным. Исхождение Св. Духа от Отца на Сына должно быть понимаемо в связи с рождением, отцовством и сыновством: в Духе Отец обретает, имеет рождаемого Сына, а Сын рождающего Отца. Это отношение предвечно есть во Святой Троице, и оно предвечно принадлежит и каждой Ипостаси, которая в Ипостасном своем самоопределении связана с другими Ипостасями. Но оно же должно осуществиться и во времени при боговоплощении, в человеческом естестве, принятом Сыном.

Как это возможно? Если на Сыне предвечно почивает Дух Св. и усыновляет Его Отцу, то и на человеческом Его естестве должен почивать Дух Св. так, как Он почивает на Сыне Божием по Его божеской природе, иначе между обоими природами будет несоответствие, и боговоплощение явится неполным. Иначе говоря, Иисус должен быть Христом, Помазанником Духа Святого. Когда и как может быть осуществлено это помазание? При самом рождении или уже после рождения? Самое зачатие Господа произошло от Духа Св. и Марии Девы: «Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя: тем же и рождаемое свято наречется Сын Божий» (Лк. 1, 35). Дух Св. сошел на Деву Марию в боговоплощении в столь исключительной степени, что Она получила силу бессемянного зачатия Богомладенца, поэтому Рождаемый и с человеческой стороны имел святость настолько, что мог нарещись Сыном Божим. Однако это схождение Духа Св. на Деву Марию еще не означает такого же схождения Его и на Рождаемого, ибо это схождение должно явиться самостоятельным и отдельным ак-

том. Схождение Св. Духа на Деву Марию охраняет Рождение от греховности и делает Его святым, облагодатствованным дарами Духа Св., но не Самим Его Ипостасным присутствием. Так это именно изображается и в Евангелии, где прямо говорится: «Младенец же возрасташе и укрепляшеся Духом, и благодать Божия была на Нем» (Лк. 2,40). Это говорится, конечно, о благодатных дарах Св. Духа, которые подавались человеческой природе Младенца по мере ее возрастания и духовного укрепления, в то время как божественному естеству предвечно дары эти были свойственны. Это возрастание и развитие Иисуса, уже как Отрока, показано в Евангелии и второй раз: «Иисус преуспевал в премудрости и возрастал в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52). Это указание на развитие и возрастание свидетельствует как бы о некоторой неполноте и незавершенности человеческого естества, которые, конечно, были бы невозможны и неуместны в случае ипостасного почивания Духа Св., полноты Божества.

Эта-то полнота и была достигнута и осуществлена лишь в крещении, когда на человеческое естество Господа сошел Дух Св. в виде голубя, и Господь стал Христом Помазанником, Χριστός, что подразумевает ὑπὸ τοῦ Πνεύματος Ἁγ ου («Духом Святым»). Имя Духа Св. скрыто подразумевается в имени Христос. Оно называется вместе с этим именем. Ипостасное схождение Духа Св. на человеческое естество Христово[1], при неслиянности двух Его естеств и при нераздельности их, произошло при крещении, когда Иисус стал совершенным Богочеловеком, когда время возрастания и укрепления закончилось, и Он вошел «в полноту возраста Христова»[2]. Но как в предвечной жизни Св. Троицы исхождение Св. Духа на Сына есть Его усыновление Отцу, так и в боговоплощении ипостасное вселение Духа Св. в человеческое естество совершило Его в Богочеловека. Силою этого вселения Св. Духа Он и мог творить чудеса, совершаемые Им, по собст-

[1] Как говорил о сем св. Иоанн Дамаскин (Точное излож. прав. веры, кн. IV, гл. IX): «Дух Святый сошел на Господа в телесном виде, как голубь, показывая нам начаток нашего крещения и почитая тело (Христово), ибо и оно, т. е. тело, вследствие обожения стало Богом».

[2] У св. Кирилла Иерусалимского (3-е тайноводственное слово, 1-2) читаем: «Христос, омывшись в реке Иордане и сообщив водам благоухание Божества, вышел из воды, и было на Него существенное наитие Духа Святого... Христос не от человека и не елеем или миром телесным был помазан, но Отец, и предопределивший Ему быть Спасителем целого Мира, помазал Его Духом Святым, как говорит Петр: Иисуса, иже от Назарета, Его же помаза Бог Духом Святым (Деян. 10, 38)».

венному Его свидетельству, Духом Святым, как и извести через дуновение Духа Св. на апостолов: «приимите Дух Свят».

Посему крещенское Богоявление и есть новое и окончательное усыновление: Дух Св., сходя на землю на крещаемого Сына Божия, свидетельствует перед Отцом это Сыновство и совершает усыновление. И вот почему на это следует немедленный ответ с неба от Отца, свидетельствующего именно об этом совершившемся усыновлении: «И се глас с небесе глаголя: сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих» (Мф. 3, 17; Мк. 1, 13; Лк. 3,22). У всех трех синоптиков повторяется этот рассказ (намек на это есть и у Ин. 5,37). Интересно, что косвенное подтверждение этой общей мысли о сближении между рождеством Христовым и крещением мы имеем в одном из древних разночтений евангельского текста о крещении у ряда отцов, текст Евангелия Луки 3,22 имеет после: «сей есть Сын Мой возлюбленный», вместо «о нем же благоволих», стих из псалма 27: «аз днесь родих Тя», т. е. тоже свидетельство о богосыновстве, но с явным соотношением с рождеством Христовым. Эти слова не есть новое, добавочное откровение, не содержащееся уже в самом факте схождения Св. Духа. Это и есть этот самый факт во всей силе своей, как он существует в Отце. Тот, о Котором Отец благоволил, т. е. излил на Него Свою любовь,— Ипостасная же любовь Отца и Сына и есть Дух Св.,— Он тем самым и есть Сын. Эти же самые слова повторены, как известно, и при преображении: «сей есть Сын Мой возлюбленный (Мф. 17, 5; Мк. 9,7; Лк. 9, 3), того послушайте» (Мф. 17,5). Но этот голос тогда был для учеников, как явление уже сущего Сыновства, но не как самое усыновление. Глас этот был из облака, которое, согласно Ветхому Завету, означает Славу Божию, явление Божества в Иисусе Христе, к чему и сводилась сущность преображения. Можно в этом смысле сказать, что преображение имеет в своем основании крещение и, конечно, рождество Христово, тогда как крещение именуется Богоявлением как откровение — через боговоплощение и в боговоплощении — всей Св. Троицы. «Во Иордане крещающуся Тебе, Господи, тройческое явися поклонение: родителев бо глас свидетельствова о Тебе, возлюбленного Тя Сына именуя, и Дух Святый в виде голубине известноватие словесе утверждения. (Тогда как в преображение лишь поется: «преобразился еси на горе, Христе Боже наш, показавый учеником своим славу Свою якоже можаху»).

Итак, мы приходим к заключению, что крещение Господне, действительно, составляет как бы духовное рождество Христово:

Сын Человеческий прославляется воистину и вполноту Сыном Божиим, о чем свидетельствуется с неба, причем, конечно, слово Божие есть уже и самое дело, самое совершение. Но здесь может возникнуть и недоуменный вопрос: этим суждением не умаляется ли значение Божией Матери? не возрождается ли ересь Несториева? Последний учил, что Дева Мария родила человека, который сделался потом Христом и Сыном Божиим, почему Она не Богородица, но Христородица.

Эта хульная ересь, осужденная III Вселенским Собором, направлена, однако, против того догмата, что Ипостась Сына Божия тожественна Ипостаси Иисуса Христа, и от Девы Марии воплотился и рожден Логос с самого первого момента зачатия, с Благовещения. Посему Иисус никогда, ни в одно мгновение Своего существования, не был простым человеком. Несторианствующее понимание крещения состоит в том, что в крещении сошел на Христа не Дух Св., но Логос, Который впервые вселился в этого человека. Такая концепция крещения, не соподчиняющая, но противопоставляющая его рождеству Христову, не имеет ничего общего с развиваемой здесь мыслью, что крещение и находится в прямой и неразрывной связи с рождеством и есть лишь его выявление или раскрытие. Богоматерь есть воистину Богородица, ибо зачатый и рожденный Ею есть истинный Сын Божий, Предвечное Слово, Второе Лицо Св. Троицы. Однако истинное боговоплощение предполагает развитие человеческого естества в полноту возраста: Господь проходит младенчество, отрочество, юность ранее наступления полного мужества. И нельзя, конечно, сказать, что полнота человеческого естества, а следовательно, и полнота богочеловечества достигнута уже в младенчестве, при самом рождестве Христовом. И, однако, это не противоречит тому, что Родившийся есть истинный Бог, хотя и Богомладенец. В Богомладенце уже заключены все возможности и в этом смысле вся полнота Богочеловека, однако эти возможности осуществляются лишь с течением времени, в различные времена и сроки. И важнейшей из этих возможностей была та, которая осуществилась в крещении, в сошествии Св. Духа, в помазании Христа, после которого Он мог уже сказать о Себе словами пророчества Исайи: «Дух Господень на Мне, Он помазал Меня»... (Лк. 4,18)[1].

[1] Ср. Деяния ап., речь ап. Петра в доме Корнилия сотника: «Вы знаете все, происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном, как Бог Духом Св. и силою помазал Иисуса из Назарета» (10, 37-38).

Однако спрашивается: почему Дух Св. не излился или не сошел в виде голубя на Того, на Ком по Божеству Он предвечно почивает, уже с самого Его рождества? Почему потребовалась целая жизнь до наступления полной зрелости, раньше чем это могло совершиться? Это потому, что Господь воистину воплотился, т. е. принял полную и истинную человечность. А в природу человечности входит, как неотъемлемая черта образа Божия в человеке, свободное самоопределение человеческого естества — к Богу или против Бога. Благодать Божия предначинает, сопутствует, содействует, исполняет сил человека, но она и не насилует, ни в чем не нарушает человеческой свободы, не низводит человека на роль механизма или автомата. Первое слово, вопрос, принадлежит человеку, его свободе, его духовному произволению. Посему и ранее чем совершиться крещению, надлежало, чтобы Иисус пришел к Крестителю креститься у него, а это было, когда Иисус был лет тридцати (Лк. 3,22), т. е. в состоянии полной зрелости. Свобода Его человеческого самоопределения и полнота его не допускали рановременного и не вполне зрелого или же недостаточно выношенного решения посвятить Себя Богу, отдать Себя на служение. И внешним знаком принятия этого решения было пришествие Иисуса на Иордан — к Иоанну. Крещение Господа является началом Его служения. После него Он был веден Духом в пустыню для искушения, как окончательного самосвидетельства, и после этого Он уже выступает с проповедью о Себе (Лк. 4) и Евангелия Царствия (Мф. 4). Но служение Господа от начала было путем к Голгофе, и Его пришествие к Иоанну скрыто заключало уже принятое решение до конца сотворить волю Отца, и ответом на это решение и было сошествие Св. Духа и усыновление Отцу. Погружение в иорданския струи предобразовало уже Голгофскую смерть и тридневное пребывание во гробе, как и христианское крещение в смерть Спасителя. То, что свершилось пред страстью в Гефсимании: Отче, да будет воля Твоя, это предсовершилось уже на Иордане.

Здесь перед нами снова становится вопрос: но почему же тут Иоанн? Зачем нужен Креститель? Разве посвящение Себя Богу и даже сошествие Св. Духа не могло совершиться без его участия? Есть ли та внутренняя неустранимая необходимость присутствия и участия именно Крестителя в крещении? Ответ на этот вопрос, очевидно, должен быть утвердительный, как это явствует из следующих размышлений.

Жертвенная покорность подвига, послушание воле Отчей, явленные Новым Адамом, вместо Ветхого, и привлекающие на

Него Св. Духа, не должны были остаться актом, совершенным уединенно, в отделении от людей: то, что совершается для рода человеческого, должно быть и явлено роду человеческому, быть сделано с людьми, среди людей. В образе человеческого смирения пред Богом явлено было послушание Сына Человеческого. И по смотрению Божию, это человеческое послушание как покаяние — μετάνοια — совершилось через крещение в водах у Иоанна. И пришедый в образе смирения Владыка смиряется до крещения у «раба», вместе с другими людьми, в народе и с народом, как и сказано у Лк. 3,21: «когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился». Вместе с народом и среди народа — это существенно для Принявшего подобие плоти греха, Пришедшего призвать не праведныя, но грешныя на покаяние. Однако, для «исполнения всякой правды», для выражения готовности сотворить волю Отца Сын Человеческий мог бы еще, могут подумать, принести жертву через ветхозаветное священство по чину Аарона. Но это было бы невозможно, потому что Ветхий Завет уже исполнил свою правду, и священство по чину Аароню уступало место священству по чину Мельхиседекову. Господь не мог принять крещения — или равносильного ему умилостивительного акта — от ветхозаветного священства, Сам будучи Архиереем Нового Завета во век по чину Мельхиседекову. Посему избирается путь, если не внецерковный, то, во всяком случае, внехрамовый: крещение Иоанново. Сам Иоанн был священник по крови, но священствовавший вне храма, ибо и так можно определить его служение.

Господь для принятия крещения нуждался в Крестителе, ибо невозможно, противоречиво было бы само крещение во свидетельство смирения и послушания. Такое отстранение Крестителя означало бы самопревознесение, отвержение всего рода человеческого, как недостойного или ненужного. Напротив, Господь искал смириться не только пред Богом, но и пред человеками, которых Он избрал братиями Своими, и дать им образ смирения. А это возможно лишь через другого, через Крестителя, а не через самокрещение. Господь нуждается на этой грани Своего земного пути в Крестителе. Но не всякий мог быть Крестителем, ибо иначе смирение могло бы стать унижением и соблазном, если бы был греховный и недостойный креститель. Нужен тот, кто чист от греха и не дрогнув устоит при крещении, когда отверзнутся небеса. Один, единственный из всего рода человеческого, достоин того, чтобы послужить нужде Сына Человеческого, Его крестить. И

его от века приуготовляет Господь в путях Своих, дабы он стоял на своем месте тогда, когда приблизится к нему Агнец Божий, вземляй грех мира, чтобы согнуть Свою выю и преклонить Свою главу под рукою крестительскою. Без этого Крестителя не совершилось бы крещение, не отверзлись бы небеса, не сошел бы Дух Св. на Сына Человеческого, не раздался бы глас с неба. Страшно для человека думать о такой ответственности, но Господь избирает и воздвигает мужа по сердцу Своему. Церковная песнь со тщанием и любовью изображает этот подвиг Предтечи в крещенских службах. Крестителю дано было быть тайновидцем Св. Троицы в Богоявлении. В чистоте сердца, обладающие которою узрят Бога, он обладал предведением тайны, ибо она предоткрывалась уже и в Ветхом Завете. И ему ли, стоящему на грани обоих Заветов, не дано было бы знать ее! Но ныне она открылась воочию. И креститель оказался Крестителем. Его дух выдержал то, что не под силу было выдержать ни одному из древних пророков, ни одному из людей, — богозрение лицом к лицу: «и свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить водою, сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий» (Ин. 1, 32-34). У кого же из древних пророков найдем мы такие речи о Боге? Уже явление ангела Божия повергало ветхозаветных мужей в страх смерти; пророку Моисею, другу Божию, были явлены лишь «задняя Божия». Исайе были серафимом очищены уста углем с жертвенника Божия после видения Славы Божией. Иоанн же зрел и — свидетельствовал о зренном. И он зрел, как его крещение, крещение покаяния водою, здесь стало крещением Духом Святым. Заслуживает внимания, что ни в Евангелиях, ни в церковном Предании нет сведений о присутствии, а тем более о каком-либо участии Матери Божией при крещении. Разумеется, нельзя допустить, что Она в боговедущем сердце Своем не ведала тайны предстоящего крещения и Богоявления или чтобы Она не ведала об его совершении. Однако Она и здесь отходит в глубокую тень, уступая место Крестителю: Мать по плоти как бы временно отдает Сына порождающему Его водою и Духом Крестителю.

Но в крещении соединяется не только Богоявление, сошествие Св. Духа и усыновление Сына Человеческого Отцу небесному, но и Его явление народу, встреча с человеческим родом. Господь должен быть встречен, и принят, и узнан, и засвидетельствован в день, когда Он приходит к народу. Он здесь не должен пребыть в одиночестве и отъединении от рода человеческого, хотя нужно, чтобы эта встреча была достойная, т. е. чтобы это была, действительно, встреча. И эту встречу от лица всего человеческого рода совершает Иоанн, как Предтеча, друг Жениха. В нем говорит человечество, он есть его уста, его сердце, обращенное к Спасителю. От этой встречи начинается Евангельская история, первое обращение и призвание. Здесь выступает значение Иоанна как свидетеля, что составляет главный предмет повествования о нем в Евангелии от Иоанна, в отличие от других Евангелий. «На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1,29). В этих словах Иоанн выразил такую полноту ведения и постижения тайны боговоплощения, что он мог уже отойти с этим ведением для проповеди во аде: он все постиг. В этих словах, в которых явственно звучат образы 53 главы ветхозаветного евангелиста Исайи, дана полная и исчерпывающая мысль об искупительном деле Христовом. «И на другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его и, увидев идущего Иисуса, сказал: «вот Агнец Божий» (Ин. 1 ,36). И что же последовало? «Услышав от него сии слова, оба ученика (Андрей и Иоанн) пошли за Иисусом» (1, 37). Так совершилось первое внутреннее призвание их ранее того, чем Господь Сам призвал их за Собой. Явление Христа миру и человечеству совершилось в Иоанне, в крещении. Креститель и Предтеча становится другом Жениха. И опять: если бы не было на своем месте Предтечи или если бы он не узнал Господа и не засвидетельствовал о Нем, осталась бы незаполненной та пропасть, какая существует между Ним и грешными людьми, не оказалось бы моста, и посредника, и свидетеля, и не началась бы проповедь Евангелия Царствия так, как она началась. Но Предтеча совершил свое дело, он явился истинным Крестителем Господним. Для встречи Богомладенца уготовлен был Богом Богоприимец, для встречи же Мессии — Предтеча Иоанн.

После крещения Господня: свидетельство об Агнце Божием.

Дело Иоанна было в том, чтобы быть Предтечей Господним, приуготовить путь и встретить Господа, и в том, чтобы быть Крестителем Господа, видеть исполнение крещения — разверзающиеся небеса и Духа Св., сходящего в виде голубине, и слышать глас Отчий, зреть явление всея Св. Троицы. Но Предтече надлежало не только самому узнать, но и быть свидетелем перед людьми об узнанном Христе. Ему дано быть и апостолом Христовым, каковым и ублажает его св. Церковь, ибо дано проповедовать и исповедовать Христа Спасителя. Притом и здесь он остается Предтечей, поскольку его проповедь о Христе раздается ранее собственного слова Христова о Себе и, конечно, ранее Его апостолов. Это служение Предтечи как свидетеля раскрывается главным образом в Евангелии от Иоанна, которое и в этом, как и во многих других отношениях, ставит задачей восполнить другие Евангелия, их молчаливо уже предполагая. В частности, и в изображении Предтечи ничего не говорится ни о проповеди покаяния, ни о самом крещении, а только о нем самом, как свидетеле Христовом. Эта разность изображения, которая неоспорима, подает повод рационалистической критике оспаривать или даже вовсе отвергать значение повествования об Иоанне в четвертом Евангелии. Для церковного разумения даже не возникает подобного вопроса, как пустого и надуманного. Нужно уразуметь, какова внутренняя и необходимая связь между синоптическим и Иоанновым изображением Предтечи, причем, конечно, они взаимно друг друга дополняют. В первом случае изображается, так сказать, историческое явление Предтечи, он сам, хотя и в неразрывной связи с Тем, Кому он приуготовляет путь, во втором же он есть спутник, свидетель Другого, и его светило является только спутником Солнца правды и гаснет в Его лучах. Соответственно этому в Евангелии от Иоанна, здесь, как и во многих других случаях, изображается надвременная, предвечная связь событий, а в частности и связь явления Предтечи с боговоплощением. Связь эта устанавливается уже в прологе Иоаннова Евангелия, и речь об Иоанне вплетается в слово о Слове и Его воплощении: «Был человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн, он пришел для свидетельства (εἰς μαρτυρ αν), чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали через него, он не был свет, но да свидетельствует о Свете» (1,6-8). Так изъясняется посланничество Иоанна, как свидетеля — μάρτυς: все должны уверовать через него (δι᾽ αὐτοῦ), т. е. по причине его, благодаря ему и его свидетельству. Это не значит, конечно, чтобы он проповедовал всем, но что его свидетельство имеет вселенское значение от лица человеческого рода и для всего человеческого рода: без Иоанна не был бы узнан Христос (или, что то же, был бы неверно узнан). Однако здесь еще не приводится ближайшее содержание его свидетельства. В дальнейшем излагается пришествие Света в мир, и когда евангелист доходит до торжествующего свидетельства, что «Слово плоть бысть» (1,14), он снова, второй уже раз, возвращается к Иоанну как свидетелю о сем: «Иоанн свидетельствует о Нем и восклицал, глаголя: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, ибо был первее меня, πρῶτός μου» (1,15).

Здесь свидетельство Иоанна уже раскрывается по своему содержанию, но не приурочено евангелистом ни к какому месту и времени, скорее, тут намечается лишь общее содержание *его* проповеди, как бы тема ее. И в дальнейшем изложении наносятся уже более конкретные черты, в третьем повествовании о свидетельстве Иоанна, в той же 1-й главе, немедленно по окончании пролога. Замечательно, что, если не считать пролога, представляющего собой до известной степени самостоятельное целое, то рассказ Евангелия от Иоанна совершенно точно так же как, и синоптиков, начинается, хотя и по-своему, с Предтечи. Но о Предтече рассказывается уже не как о Крестителе и пророке, но только как о свидетеле. Свидетельство Иоанна необходимым образом становится и самосвидетельством. «И вот свидетельство Иоанна, когда иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто он?» Это было, очевидно, уже в середине проповедничества Иоанна, когда стоустая молва все больше говорила об Иоанне, и руководящая партия, хотя и враждовала Иоанну, однако, боясь народа, не решалась на открытую вражду, предпочитая уловление в слове, как это было и в жизни Господа. Однако уже и самые вопросы свидетельствуют о тех ответах, которые предносились, выражая народные надежды и впечатление, производимое Предтечей. Все вопросы имеют одно содержание: не есть ли Иоанн сам Мессия? или, по крайней мере, не свидетельствует ли его появление о наступивших мессианских временах? «Он объявил и не отрекся и объявил (явно, что вопросы повторялись настойчиво и неоднократно), что я не Христос (ὁ Χριστός — чаемый Христос)».

В этом ответе преодолевается искушение Предтечи; ему одному только посильное, — не соблазниться славой Предтечи, не присвоить себе самому света Грядущего, не поставить себя вместо него. Одним словом, здесь было испытание смирения Предтечи. Вслед за отрицательным ответом естественно идут дальнейшие вопросы: «И спросили его: что же? ты — Илия? нет». Это есть вопрос не о Мессии, но о мессианском времени. Пришествие Илии на землю, согласно пророчеству Малахии (Мал. 4,5) в церковном его истолковании, относится ко второму и страшному пришествию Господа Иисуса Христа, книжниками же оно относится здесь к первому пришествию (ср. Мф. 17,10). В этом смысле, очевидно, и был дан Предтечей отрицательный ответ. Он, однако, не исключает возможности, что Иоанн приходит в духе и силе Илии и имеет с ним некое таинственное сродство, засвидетельствованное и Самим Господом (Мф. 17, 11-13). (Об этом ниже.) Во всяком случае, здесь отвергнуто прямое личное тожество Предтечи с Илией, какое, может быть, подсказывалось распространившимся впоследствии среди иудеев (в Каббале) учением о перевоплощении душ. И за этим ставится следующий вопрос: «Пророк (ὁ προφ της) ли ты? Нет». Конечно, Иоанн был величайший из пророков, каковым засвидетельствовал его и Господь, но здесь вопрос был не о пророческом служении вообще (προφ της), а об определенном служении: ὁ προφ της. Именно здесь имелось в виду то пророчество Моисея во Второзаконии 18: 15, 18-19, которое относится к Мессии: «Пророка возставлю им от среды братии их якоже тебе, и вдам слово Мое в уста Его и возглаголет им якоже заповедаю Ему». Иоанн отвергнул это вопрошание, потому что он не был Пророком-Мессией или особливым мессианским пророком, спутником Мессии, как его ожидали (по свидетельству св. Кирилла Александрийского и Иоанна Златоуста) некоторые из иудеев. Он не был также и одним из прежних пророков ни в смысле личного их перевоплощения, ни в смысле принадлежности его к их чину, потому что он отличается от чина ветхозаветных пророков: «закон и пророки до Иоанна» (Лк. 16, 16; Мф. 11, 12-15). Он сам, хотя и имеет в себе пророческий дар, но превосходит и пророческое служение: «Что же смотреть ходили вы? пророка? да, говорю вам, и больше пророка» (Мф. 11,9; Лк. 7, 26). Ибо он есть пророк-Предтеча, ему дано видеть и ведать; все пророки принадлежат к Ветхому Завету, и потому они «до Иоанна», он же принадлежит и к Ветхому Завету, и, постольку он пророк, к Новому, и поскольку он Предтеча: «виден был еси посреди стоя

ветхаго же и новаго, новому убо, пророче, крестити творя, новаго же свет являя»[1]. Исчерпав все возможные представления, в которыя могло укладываться в их головах явление Предтечи, посланные «сказали ему: кто же ты, чтобы нам дать ответ пославшим нас: что ты скажешь о себе самом? Он сказал: я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исайя (Ис. 40,3)». В полном согласии со всеми синоптиками, евангелист Иоанн определяет своеобразие явления Предтечи известным уже нам древним пророчеством о нем. Есть, однако, то отличие, что во всех синоптических Евангелиях евангелистами применяется к нему это пророчество,след., в третьем лице, а здесь Предтеча сам свидетельствует о себе словами пророчества, выражающими поэтому, прежде всего, его собственное самосознание. Он стал Предтечей не только после встречи Христа, но был им и ранее ее. Положение Предтечи явилось для него не внешним фактом, но внутренним его самоопределением и самосознанием. Видимо, посланные не поняли этого ответа, как не понимали и самого пророчества. Ведь Предтеча раскрывается только через Христа, Которого он есть Предтеча. Но Христа они сначала не знали, а потом не восхотели веровать в Него. Оставшись глухи к этому ответу, посланные, искушенные в законе — «а посланные были из фарисеев» — и знавшие, что крещение водою над иудеями является, во всяком случае, непонятным новшеством, несомненно, искушая его, «спросили: что же ты крестишь, если ты не Христос, ни Илия, ни пророк?» (Ин. 1,25).

Эта черта повествования о Мессии — вопрошание фарисеев, отсутствует у синоптических евангелистов, ев. Иоанн дополняет их повествование. Она имеет полную внутреннюю убедительность: фарисеи испытывали растерянность и, видя влияние проповедника покаяния, не могли противодействовать его проповеди, однако они пытались обычным своим методом совопросничества искушать Предтечу, — недаром Господь в ответе на их искусительные вопросы ответил им также вопросом о силе крещения Иоаннова: Мф. 24, 25-26; Мк. 11, 30-36; Лк. 20, 4-7. Фарисеи надеялись получить ответ, который мог бы погубить Иоанна, но вместо этого и они услышали от него то самосвидетельство Предтечи, которое не раз слышал от него народ, по свидетельству всех синоптических Евангелий (Мф. 3, 11; Мк. 1,8; Лк. 3, 16). Оно было им уже торжественно — «восклицая», κέκραγεν (1,15) —

[1] Служба Предтечи, гл. 5, п 9, тр. 2.

выражено народу, согласно повествованию и четвертого Евангелия: «Иоанн сказал в ответ: я крещу в воде, но стоит среди вас, Кого вы не знаете, Грядущий по мне, Кого я не достоин развязать ремень у обуви Его» (1,27).

Евангелист настолько дорожит полнотой и конкретностью рассказа об этом событии, что особо прибавляет сообщение о местности, где это было: «это было в Вифаваре (ἐν Βηθανίᾳ) при Иордане, где крестил Иоанн» (1,28).

Эта дата является отправной для нового, третьего уже рассказа в этой же 1-главе о свидетельстве Иоанна: «На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: Се Агнец Божий (Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦΘεοῦ) вземляй грех мира (τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) (1, 29)». Евангелист Иоанн свидетельствует здесь как очевидец, ибо он был одним из учеников Иоанна, присутствовавших при происходящем и потрясавшихся слышанным. Отсюда и такая конкретность и (вопреки рационалистической критике) такая историчность в данном случае его рассказа. Заслуживает внимания, что евангелист, богослов и тайновидец, в орлином взлете своего богословствования не только повествует о предвечном Слове, но и о Предтече, именно как служитель Слова. Можно сказать, что, в то время как прочие евангелисты рассказывают о Предтече, евангелист-богослов показывает нам самого Предтечу в сокровенности его души, и в этом именно и заключается отличительная особенность четвертого Евангелия в отношении Предтечи. Оно содержит исповедание последнего. И в этих словах Предтечи о Христе: «се Агнец Божий, вземляй грех мира» — выражена такая полнота ведения о Христе, такое постижение его крестного искупительного подвига, что, можно сказать, в этих немногих словах содержится все Евангелие. Предтеча знал крестную тайну искупления и ее возвещал. Он возвещал ее словами того «ветхозаветного евангелиста»-пророка, которому дано было из тьмы веков зреть и постигать Голгофу: 53 глава, пророка Исайи, это чудо чудес в пророческих книгах[1], конечно, целиком содержится в словах Предтечи, но уже как исполнение: агнец пасхальный, прообраз Агнца Божия, закалается в снедь верных. Предтеча здесь является истинным Второ-Исайей. Пророчество Исайи является чудесным не только по полноте проникновения в тайну искупительного страдания, но и по своему несоответствию и противоречию всем обыденным иудейским чаяниям царствующего, а не страждущего Мессии, Которого Царство есть не от мира сего. И Иоанн в свидетельстве своем является воистину евангелистом, каковым и именует его св. Церковь («проповедниче еси Христов, ангеле, апостоле», гл. 2, подобен). Во всем четвероевангелии нет более сжатой и исчерпывающей формулы для выражения искупительного дела Христова, нежели эти слова Предтечи (Ин. 1, 29). И далее Предтеча продолжает свое свидетельство: «Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который предо мною был, ибо первее меня был. Я не знал Его, но для того пришел я, крестя в воде, дабы Он явлен был Израилю». И свидетельствовал Иоанн, говоря (это новое повторение еще более усиливает значение слов), что «я видел Духа, сходящего с неба как голубь, и Он пребывал на Нем. И я не знал Его, но Пославший Меня крестить в воде, сказал мне: на Кого увидишь Духа, сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий». (1, 29-34).

Здесь выражается и законченная христология, и полное самосознание Предтечи. Иоанн свидетельствует дважды, что он не знал Мессию. Едва ли нужно это понимать в том смысле, что он никогда не встречал и не видал своего Родственника, Которого он, к тому же, узнал, будучи еще в чреве матери во время ее посещения Матери Божией. «Исполнившись Духом Святым», Елизавета свидетельствовала о пришествии к ней Матери Господа. Трудно допустить, чтобы Предтеча в самосознании своем не останавливался исключительным вниманием на Том, Кто таился в Назарете, «преуспевая в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2,52). Хотя пребывание в пустыне вообще и исключало или затрудняло возможность встреч с людьми, но здесь надо принять во внимание исключительную, притом благодатную чуткость Предтечи к Тому, Кого он Предтеча. Поэтому вполне можно и даже нужно допустить, что Предтеча знал Иисуса из Назарета, и потому, когда Он пришел к нему для крещения, не как незнакомца встретил он Его, удерживая словами: «мне надобно креститься у Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?» (Мф. 3, 14). Пусть это было пророческое озарение, но и оно говорит не о незнании Пришедшего. И Предтеча ждал Иисуса, он был весь это

[1] «Сей грехи наши носит и о них болезнует, той язвен бысть за грехи наши и мучен бысть за беззакония наши, наказание мира нашего на нем, язвою его мы исцелехом. Все яко овцы заблудихом: человек от пути своего заблуди, и Господь предаде его грех ради наших... яко овча на заколете ведеся, и яко агнец пред стригущими его безгласен, тако не отверзает уст своих. Во смирении его суд его взятся, род же его кто исповесть, яко вземлется от земли живот его, ради беззаконий людей моих ведеся на смерть» (Ис. 53, 5-8).

ожидание, как и сам свидетельствует о себе: «Для того я пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю». И, однако, тайна Благовещения, недоведомая даже ангелам (1 Петр. 1, 12; Ефес. 3, 30; 1 Тим. 3, 15), не могла быть доступна ни одному человеческому существу, кроме Той, Которая Сама явилась богорождающим лоном. И она не могла быть ведома и Предтече, сколь бы он ни преклонялся в смирении своем пред Грядущим и Недоведомым, сколь бы ожидание Его ни наполняло всю его, Предтечи, жизнь, и мысли, и сердце, и волю. И потому еще оставалось тайной боговоплощение, что его ведение было вместе с тем и ведением Св. Троицы, Отца, Сына и Духа, притом в такой полной мере, в какой не дано было это Ветхому Завету, знавшему о троичности только прикровенно. Боговоплощение есть и Богоявление, откровение всей Св. Троицы — воплощающегося Сына, посылающего Его в мир Отца и сходящего на Него от Отца Духа Святого. И этого откровения никто из людей не имел, конечно, также кроме Самой Виновницы боговоплощения, Которая познала и сошедшего на Нее Духа, и родившегося от Нее Сына, и в Них открывающегося Отца. Об этом откровении, правда, прямо не говорится в Евангелии, однако оно показуется самым делом. Другой же из людей, кто призван был по своему положению в деле строительства нашего спасения к этому ведению, был Креститель. Через крещение сошел Дух Св. на Крещаемого, и, крестя, Креститель должен был познать тайну боговоплощения и тайну Св. Троицы. И как «единаго сущего от Св. Троицы», как Сына Божия, Предтеча, разумеется, не знал Иисуса до крещения, да и не мог знать человеческими силами: для узнания здесь требовалось событие — отверстие небес, сошествие Св. Духа и глас Отца, свидетельствующего о Своем Возлюбленном Сыне. Правда, Иоанн имел некое предварительное, ветхозаветное и больше, чем ветхозаветное, ведение Св. Троицы, ибо сказано ему было Пославшим его крестить о том, что он увидит Духа, сходящего в виде голубине на Крещаемого. Потому не неожиданно, но давно жданно и желанно было теперь происшедшее. И, однако, может ли сравниться чаяние и упование с совершением и исполнением? И сошествие Св. Духа на Крещаемого не могло миновать и Крестителя, который видел это, — видел не телесными очами, но озаряясь Духом Святым. Ведь если Иорданския воды крещальныя навеки освятились этим сошествием, то ужели оскудел благодатию Креститель? Нет, здесь именно прошла грань, отделившая Ветхий Завет от Нового, а вместе и соединившая их в лице Крестителя.

Отныне он есть глашатай Завета Ветхого и Нового, однако уже превозмогал Ветхий Завет, тот Иоанн, о котором сказано: «закон и пророки до Иоанна». Отныне он есть уже вполне созревший, законченный и закончивший свое призвание Предтеча, которым уже соделано его дело на земле и наступает черед нового служения — проповеди во аде. И он завершает полноту своего служения после крещения: он свидетельствует — о чем? о том, что «сей есть Сын Божий» (1,34).

Свидетельство Предтечи не есть обособленно стоящий факт его личной жизни, «биографической эпизод», это есть событие в истории всего человечества. Он свидетельствует пред лицом и от лица всего человеческого рода: Господь встречен и узнан на земле, раскрывающаяся тайна Св. Троицы познана, вочеловечившийся Сын Божий назван по имени.

Нужно еще заметить, что свидетельство Иоанна предваряет во всей полноте исповедание Петра (Мф. 16, 16), как и другие исповедания Христа Сыном Божиим. Поэтому возникает вопрос: в каком же отношении находятся между собою эти исповедания, в частности Петра и Иоанна? В отношении к содержанию исповедание Петра, как и другие, ничего не прибавляет к исповеданию Иоанна, а даже как будто его повторяет: «Ты еси Христос, Сын Бога Живаго». Но через руку Иоанна Иисус сделался Христом, т. е. Помазанником Духа Св., и об этом помазании, о схождении Духа в виде голубине, и свидетельствует Иоанн, следов., более распространительно показывая, что Иисус есть Христос и Он же есть Сын Божий. Не теряет ли поэтому своего исключительного значения исповедание Петра после исповедания Иоанна? Нет, не теряет (хотя оно вообще не является ни первым, ни единственным, как это обычно с преувеличением изображается в католической литературе). Свидетельство Иоанна есть все-таки лишь исповедание Предтечи, первая встреча. Оно еще должно быть, так сказать, пережито, реализовано в опыте, раскрыться для человечества в лице апостолов, сделаться post factum, а не ante factum («после свершившегося, а не до свершившегося»). Исповеданием Предтечи необходимо предшествуется и обусловливается исповедание Петра, как и всем вообще явлением Предтечи предшествуется и обусловливается принятие людьми Мессии. Но оно относится к дальнейшему как задание к исполнению, обетование к свершению, призыв к делу. Ему остается присущ предварительный, предначинательный характер. Это — пролог к Евангелию, хотя и существенно необходимый.

И этот внутренний пролог становится и внешним прологом к делу земного служения Сына Отча, Агнца Божия. Эта связь и этот переход указуются самим евангелистом Иоанном в пределах все той же необъятной по содержанию главы его Евангелия. «На другой день (опять с точностью указывает время столь памятного для него события евангелист, его очевидец и участник) опять стоял Иоанн и двое из учеников его. И, увидев проходящего Иисуса, сказал: се Агнец Божий» (35-36). На этот раз свидетельство это было повторено — уже в сокращенном виде, явно предполагая слышанным сказанное им накануне. Это повторяется уже нарочито для этих двух учеников, Андрея и другого, не названного прямо ученика, который, и по суждению толковников, и на основании контекста и обычной манеры евангелиста не называть себя прямо, несомненно был Иоанн Богослов. Так вот первозванному апостолу и апостолу — будущему Богослову, которому дано начертать: в начале было Слово, и Слово плоть бысть, повторяет Креститель свои слова о тайне Грядущего, он сам им указует Его. Он является Предтечей для Него не только сам, но и в учениках, которых Он для Него предызбрал и приуготовил. И ученики вняли учителю: «услышали от него сии слова и последовали за Иисусом» (1,35). Это первое последование учеников, о котором не имеется сведений у других евангелистов, было делом Предтечи, пришедшим уготовать путь Господень. Дальнейшее содержание 1-й главы раскрывает, что было далее. Таким образом, ученики пошли за новым Учителем, заранее напутствованные о Нем откровением Предтечи, которое лишь медленно и трудно приходит в них к сознанию и, однако, содержит в себе уже заранее то, что им должно было открыться в Нем. Предтеча является здесь апостолом апостолов, первоапостолом. От свидетельства его предначинается в мире Христова Церковь, ибо предначинается апостольство. Вместе с этим здесь проявляется и его служение Предтечи, отдающего и себя, и свое, отдающего и своих учеников, как друга Жениха. Об этом второе самосвидетельство Предтечи, которое содержится также в Евангелии от Иоанна.

Глава V

ДРУГ ЖЕНИХА

После крещения Господня и свидетельства о Нем дело Иоанна на земле было исполнено, его земная жизнь клонится к концу, за которым ждет его новое посланничество — проповедь во аде, как на это таинственно указует Церковь через икону и церковную песнь. Поэтому у первых трех евангелистов повествование об Иоанне от крещения сразу переходит к его заключению в темницу и мученической смерти, так, как будто вся его прочая жизнь не имеет уже существенного интереса. Это умолчание представляет собой выразительную схему его жизни, в которой время жизни Крестителя после крещения Господня есть лишь тихое умирание, погасание предрассветной звезды в лучах восходящего Солнца[1]. И только Евангелие от Иоанна, и в данном случае, как и во многих других, дополняющее первые три, дает нам некоторые сведения о жизни Иоанна после крещения, вернее, об этом его вольном угасании, как завершительном подвиге Предтечи: Ин. 3, 23-36.

Прежде всего, должно отметить тот первостепенной важности факт, что Иоанн, который познал тайну Мессии, сам не последовал за Ним, не сделался его учеником и даже не пошел по стране проповедовать явление Мессии, ограничившись только свидетельством о Нем перед своими учениками и народом на том месте, где он в это время крестил. Он остается в прежнем положении и по-прежнему продолжает крестить, переменив только место, перейдя из Вифании в Енон близ Салима, «потому что там было много воды» (Ин. 3,23), т. е. по причине, не имевшей никакого отношения к проповеди о Христе. Почему? Потому что это

[1] Св. Амвросий Медиоланский указывает, что рождество Иоанна Предтечи (24 июня) приходится на летнее солнцестояние, после которого день идет на убыль и солнце удаляется от земли, а рождество Спасителя на зимнее, после которого день увеличивается и солнце приближается. Это сравнение неоднократно встречается в церковной письменности (в частности, у блаж. Августина).

следование за Христом совсем не соответствовало бы призванию Предтечи и его делу. С одной стороны, для него после богоявления была уже до конца раскрыта тайна боговоплощения, и ему не нужно было научаться ей, как это было с апостолами в течение земной жизни Спасителя: они еще только призваны были сделаться свидетелями (Деян. 1,8; 1 Ин. 1, 1-3), между тем как Предтеча уже явился свидетелем после крещения. Проповедовать же тайну Мессии рядом с Тем, Кто был Сам Мессия, было, конечно, неуместным и даже невозможным. Иоанн не сделался поэтому апостолом апостолов, или первоапостолом. Но этого же отстранения требовал и его собственный путь Предтечи, подвиг самоотвержения. Ему, глашатаю Заветов Ветхого и Нового, не дано было вкусить сладости земного пребывания с Господом. Он только показал Его миру, и сам отошел в тень. Замечательно, что он продолжает крестить, как будто ничего не случилось. По-прежнему звучит проповедь покаяния, и совершается крещение покаяния, приуготовляющее к встрече уже пришедшего, но еще не познанного Мессии. Это есть как бы оглашение, которое предшествует в нашем чине крещения самому крещению. Хотя Мессия был уже на земле, но приготовление к встрече с Ним продолжалось, а потому продолжалось и крещение Иоанново, хотя оно, никогда не бывшее главным центром деятельности Крестителя, теперь в еще большей степени перестало быть им. Оно стало лишь продолжающимся служением Предтечи как одного из пророков. Из учеников Иоанна образовалась, видимо, тесная община, которая связана была приверженностью своему учителю, иногда по-человечески ревнивою (Ин.3,26). Соответственно высокому аскетическому духу учителя, эта община подчиняется строгой дисциплине поста, сближавшей учеников Иоанна с фарисеями («тогда приходят к Нему ученики Иоанновы и говорят: почему мы и фарисеи постимся много, а Твои ученики не постятся?» Мф. 9; Ин. 4; Мк. 3, 18; «ученики Иоанновы и фарисейские постились» Лк. 5,33), вообще наклонявшей их к духу ветхозаветного ритуализма. Своих учеников Иоанн наделил и известным молитвенным правилом, научив их молиться (Лк. 11,1). В таком виде община учеников Иоанна приобрела известную устойчивость и, по-видимому, неподвижность, переживши самого Иоанна (Деян. 18, 24-18, 19, 1-7) и впоследствии перейдя в разные сектантские и гностические образования. Иоанн сам не последовал за Христом, кроме как в лице своих избранных учеников. Он доживал свои дни, оставаясь на своем месте, в сознании Предтечи, что «Ему нужно расти, а мне умаляться» (Ин. 3,30). Эти слова выражают всю силу подвига Предтечи, его самоотвержение, волю к умалению, беспредельное и притом активное смирение. В этом самоопределении Предтечи, в активности его смирения, в его всегдашнем отношении ко Христу как второго к Первому и Единственному проявляется вся высота его подвига. Оно выражается в новом и уже последнем самосвидетельстве его как друга Жениха, содержащемся в 3-й главе Евангелия от Иоанна. Рассказ об этом начинается с того факта, который сообщается также лишь в 4-м Евангелии явно очевидцем, самим апостолом: «После сего (после первой Пасхи в Иерусалиме и беседы с Никодимом) пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил» (3, 22). В 4 , 2 поясняется, что «Сам Иисус не крестил, а ученики Его». Это было крещение водою, которое, по мнению многих толковников (в том числе Златоуста), не отличалось от крещения Иоаннова. Оно не было христианским крещением, повеление о котором ученики получили после крещения, силу же совершения которого приняли лишь после Пятидесятницы. Вернее думать, что крещение водою для учеников Христовых, в числе которых были и ученики Иоанновы, оказалось распространенным благодаря проповеди Крестителя средством торжественного покаяния и исповедания грехов, и в этом ученики Христовы как бы смешиваются с учениками Иоанновыми. (Это смешение и выражено евангелистом в 3, 23: «А Иоанн также крестил»). Также тожественна была вначале и проповедь Предтечи и Христа: «покайтесь, ибо приблизилось Царствие Божие». Это крещение было крещение приближения, но еще не пришествия в силе Царствия Божия, не «крещение Духом Св. и огнем», и Христос Сам не крестил, предоставляя это лишь Своим ученикам, ибо Сам Он крестил человеческий род лишь ниспосланием Св. Духа от Отца в день Пятидесятницы. В связи с этим возникает еще вопрос: крестил ли кого-либо Христос и, в частности, крестил ли Он Иоанна? Основание для этого вопроса заключается в словах Иоанна: «мне надобно (χρείαν ἔχω) креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?» (Мф. 3, 4). Толковники различно понимают заключенную здесь возможность[1]. Однако при толковании этого

[1] Ср. Вишняков, цит. стр. 240-3. Есть предание, однако не притязающее на достоверность (у св. Еводия в послании, однако не считающемся подлинным), будто Христос крестил Богоматерь, Предтечу и трех учеников: Петра, Иакова и Иоанна.

места можно опираться лишь на твердоустановленные факты. Из них первым является то, что Иоанн, как и все люди, отягченный первородным грехом, нуждался в искуплении и во Христе имел Спасителя от грехов. Вторым же то, что мученическая кончина Иоанна является для него крещением кровию, совершившемся, однако, ранее Голгофы и Пятидесятницы. Это крещение могло, след., проявить свою полную силу лишь в загробном мире, после сошествия Христа во ад и после Пятидесятницы. Но здесь мы встречаемся с вопросом о загробном искуплении, которое нам не открыто, хотя Церковь, несомненно, содержит это учение. Именно она исповедует сошествие Христа во ад (1 Петр. 3, 19-20) и изведение оттуда душ праведных, начиная с Адама и Евы, как это обычно изображается на многих иконах Воскресения Христова.

Вся обстановка, в которой совершается крещение Иоанново и учеников Христовых, такова, что не располагает противопоставлять или даже различать их между собою, а скорее позволяет видеть здесь образ одной и той же проповеди покаяния. Крещение в том и другом случае имеет лишь прообразовательное значение в отношении к христианскому крещению водою и Духом, и рассказ этот в общем плане Иоаннова Евангелия имеет значение, скорее всего, как рамка к рассказу о свидетельстве Иоанна. Что крещение Иисусово имело, так сказать, эпизодический характер, явствует из замечания того же четвертого евангелиста 4,1-3, согласно которому Господь оставляет крещение просто ради того, чтобы не подвергаться преждевременно мстительному гневу Иудеев: «Когда же узнал Господь, что слышали фарисеи, что Он приобретает больше учеников и крестит, нежели Иоанн (хотя сам Иисус не крестил, но ученики Его), оставил Иудею и пошел опять в Галилею». Этим, видимо, история с крещением и покончилась, чего, конечно, не могло бы быть, если бы оно уже тогда приобрело универсальное христианское значение. Однако символический и духовный характер Евангелия от Иоанна заставляет некоторых (западных) толкователей искать и тут еще более углубленного истолкования. И, прежде всего, ищут здесь скрытой полемики с учениками Иоанна и отмены Иоаннова крещения Христовым. Однако, как мы уже сказали, здесь нет ни отмены, ни замены, —

[1] Вот для примера. По мнению св. Иоанна Дамаскина (Точное излож. прав. вер. кн. IV, гл. IX), «Иоанн крестился возложением руки на Божественную главу Господа и собственною кровию».

Христос крестит через учеников Своих рядом с Иоанном и одним и тем же крещением, отнюдь не противодействуя Иоаннову крещению как уже устаревшему и отмершему. И на самом деле крещение покаяния отнюдь не устарело до самой Пятидесятницы. Последняя и явилась крещением Духом и огнем, обещанным Крестителем. И крещение Иоанна отменяется лишь заповедью Христовой относительно христианского крещения во имя Св. Троицы (Мф. 27,9), которое тоже входит в действенную силу лишь после Пятидесятницы (Деян. 1. Сюда же относится и вдуновение Св. Духа Христом на апостолов Ин. 20, 22, также получающее силу в Пятидесятнице). Здесь прямо противопоставляется крещение Иоанново Пятидесятнице и молчаливо ею отменяется, точнее, преодолевается и поглощается: «Иоанн крестил всех водою а вы, через несколько дней после сего будете крещены Духом Святым» (Деян. 1,5). И после сошествия Св. Духа св. апостол Петр, спрошенный после своей проповеди: «Что нам делать, мужия, братия?» — в ответ сказал: «Покайтесь и да крестится каждый из вас во Имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святаго Духа» (1,37-38). Т.е. он уже прямо и выразительно установляет крещение во Имя Христово с ниспосланием Св. Духа в отмену и замену Иоаннова крещения (которое, насколько далее и сохраняется, именно характеризуется отсутствием духовных даров и даже их неведением). Напротив, сторонники указанного толкования подтверждают его сопоставлением с чудесным превращением воды в вино в Кане Галилейской. Через это чудо, говорят они, был отменен и как бы упразднен в своем значении «элемент воды», а, след., и все крещение Иоанново. Но не существует одного «элемента воды», а есть воды крещальныя «с благословением Иордановым, и есть вода евхаристическая «святого соединения» («и абие изыде кровь и вода»). Чудо в Кане Галилейской есть прообраз божественной Евхаристии. Это первое чудо, в котором находят свое средоточие все остальные чудеса, прообраз искупления и искупительной жертвы. Потому и сказано об этом чуде: «такое положил начало знамений Иисус в Кане Галилейской и явил славу Свою, и уверовали в Него ученики Его» (2,11). Весь этот рассказ, хотя в нем и говорится о воде, не имеет никакого отношения к крещению.

Больше оснований для сопоставления с Ин. 3. имеет Ин. 13, таинственный рассказ об умовении ног пред Тайной Вечерею. Здесь снова вода, но не евхаристическая, а скорее крещальная, именно крещения покаяния. Когда Петр противится умовению ног своих, Христос строго говорит ему: «Если не омою ног твоих,

не имеешь части со Мною» (Ин. 13,8). Но когда Петр изъявляет готовность омыть не только ноги, но и руки и голову, следует ответ: «оОмытому нужно только ноги омыть, потому что чист весь». (13,10). И это также относится к крещению покаяния, уготовительному, ибо без покаяния нельзя приблизиться к Царствию Божию. Дополнительное же, частное и нарочитое покаяние в образе омовения ног, и только ног, требуется здесь для допущения к таинству Тела и Крови. На Тайной Вечере апостолы ранее крещения уже допускаются к таинству Причащения. Еще не умерши со Христом, не крестившись в смерть Его, они становятся с Ним во единое Тело. И для них Господь соделывает в омовении ног подобие или замену крещения именно для этой частной нужды, (как бы подобно исповеди пред причащением), а вместе с тем во образе смирения (13, 13-17). Ведь и причащение учеников на Тайной Вечере ранее крестной смерти, прободения ребер и излияния крови и воды из прободанного ребра, было неким чудесным предварением события, а вместе и концом и исполнением знамений, начало которым положил Господь в Кане Галилейской. Подобно и омовение ног явилось столь же чудесным предварением крещения, которое могло совершиться лишь после спасительной страсти, Воскресения и Вознесения Господа в день Пятидесятницы. Но и это действие Господа, конечно, не имеет касательства к вопросу о взаимоотношении крещения Христова и Иоаннова в 3-й главе. Здесь, в Ин. 13, является существенным именно то, что Господь лично Сам омывает ноги Своим ученикам, между тем как там крестил не Он, а именно ученики Его. Причем события перед Тайной Вечерию произошли много спустя после кончины Иоанна, когда самый вопрос об его крещении перестал существовать (если только не иметь в виду кругов его ревнивых учеников).

Итак, крестили ученики Иисусовы, «а Иоанн также крестил в Еноне близ Салима, потому что там было много воды; и приходили (туда) и крестились. Тогда у учеников Иоанна произошел спор с Иудеем об очищении, περὶ καθαρισμοῦ (3, 23-5). Очевидно, спор с этим неизвестным Иудеем касался очистительной силы того и другого крещения, п. ч. в связи с этим спором рассказывается далее: «и (καὶ) пришли к Иоанну и сказали ему: равви! (Это торжественное и почетное обращение свидетельствует в них о желании особенно почтить своего учителя, а вместе и подчеркнуть важность вопроса.) Тот, Который был с тобою на Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему» (3,26). Самым вопросом ученики Иоанна показывают, что, хотя они не могли не обратить внимания на Крестившегося у него и слышали свидетельство об Агнце Божием, — однако сердцем они не уразумели его (как уразумели те два ученика, пошедшие за Иисусом и приведшие к Нему и других). В них говорит здесь ревность, естественное соревнование в успехе, и в этом вопросе явно звучит обида за того, кого они называют своим равви в исключительном и единственном смысле.

Положение было таково, что вызывало Предтечу на самосвидетельство, которое есть одновременно и исповедь самоумаления и проповедь о Христе. Предтеча в этом третьем и последнем свидетельстве находит такие огненные и любящие слова о Том, Кого мнили в неразумной ревности своей иметь его соперником, что эта речь может быть названа поистине гимном Предтечи. Это — песнь любви к Жениху. Однако это не есть «Песнь Песней» о любви невесты к Жениху, но гимн друга Его. Это уже не самоумаляющееся смирение, но торжествующее победной радостью, это — торжество Предтечи.

Сначала Иоанн вразумляет учеников своих к преклонению пред божественным избранием, к мудрости смирения пред своим уделом: «Иоанн сказал в ответ: не может человек брать на себя ничего, если не будет дано ему с неба. Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: я не Христос, но я послан пред Ним» (3,27-28). И тем отстранив неуместную ревность, Иоанн открывает ту радость, которою переполнено его сердце Предтечи. «Имеющий невесту есть жених; а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя (ἡ χαρὰ ἡ ἐμ) исполнилась» (3,29). «Друг жениха» — это был, прежде всего, привычный, бытовой образ, доверенное и самое близкое жениху лицо, которое остается, однако, только служителем, занимает второстепенное место. От него требуется верность, потому что он может и не оправдать доверия, объявив сам себя женихом и выйдя из своей подчиненной роли. Так Елиезеру, слуге Авраама, вверено было искать жену для Исаака, которую обрел он в Ревекке. Однако этот бытовой облик есть лишь внешняя скорлупа для внутреннего смысла, который связан с самыми таинственными и трепетными образами Ветхого и Нового Завета. В сжатых словах Иоанна встает вся таинственная символика — «Песни Песней», 44-псалма и пророков, и она же есть символика Послания к Ефесянам и Откровения. Если в словах об Агнце Божием нам слышится 53-глава пророчества Исайи, то слова о Женихе и Невесте насыщены «Песнию Песней». Жених — Христос, Невеста есть

Церковь. Иоанн присутствует при этом таинственном предобручении, зрит его пророческим оком и радуется ему, не как сторонний наблюдатель, но как друг, друг Жениха. Его радость не о себе и не в себе, но о другом, о Друге. Больше о друге Жениха не говорится нигде в Слове Божьем: ибо Иоанн есть этот единственый друг. Церковь Невеста — это может иметь и узкий, ограниченный смысл — избранный народ, христианская община,— но может означать и Вселенскую Церковь. Ею же может быть и всякая христианская душа, а в особом и исключительном смысле ею является личное возглавление Церкви —«Невеста Неневестная», Богоматерь. Но этим мы снова возвращаемся к содержанию Деисиса: Невеста и друг Жениха— в совместном Ему предстоянии.

Однако ветхозаветная «Песнь Песней» знает лишь жениха и невесту, но не знает друга жениха. Она говорит о радости и блаженстве соединения божеского с человеческим, обожения естества, но не говорит о подвиге и радости самоумаления, самоумирания человеческого естества, как предусловии этого соединения, о победной радости смирения, которая есть тоже брачная радость Предтечи, друга Жениха. Друг нашел невесту и вручает ее Жениху. Предтеча есть человеческое естество в мужеском его образе, преодоленное и смирившееся до полноты самоумаления. Смирение Невесты, женского естества, на которое призрел Всевышний, сочетается со смирением друга Жениха, от лица всего человечества творящего Ему встречу. Любовью всего человека в обоих его образах, женском и мужеском, встречается Жених. «Сия-то радость моя — ἡ χαρὰ ἡ ἐμ (член придает исчерпывающую определительность понятию) — исполнилась»: то, чего душа Предтечи вожделела, что наполняло всю его жизнь, ныне находится пред очами его. И пред лицом этого обретения он исполняется радости вольного умирания в любви, произносит свое исповедание Предтечи: «Ему должно расти, а мне умалятися» (3, 30), и это-то и есть радость совершенная. Не было и не может быть сказано человеком более простых, исчерпывающих и сильных слов самоотвергающейся любви. И вместе с тем здесь выражено Предтечей вполне ясное, не требующее никаких восполнений, понимание, что его жизнь уже закончена, дело его сделано, цель осуществлена, и ему остается лишь тихое угасание в ожидании близкого конца. Друг Жениха... Им явился Предтеча Господень, это его личное призвание, служение и подвиг. Но только ли личное? Мы взираем на разные виды подвига, различаем мучеников, пустынников, юродивых, святителей, святых жен, почитая каждый из этих подвигов,

но в то же время не видя в каждом из них общего, для всех обязательного образа, ибо и дары различны, и служения различны. Но есть общий, для всех обязательный подвиг души, вне которого нет пути спасения, и он вмещается во все отдельные виды подвига. Так каждая душа, соединяющаяся со Христом через Церковь, уневещивается Христу, Который и рождается в этой душе, осуществляя вечное Богорождение и соединяясь с нею в духовном браке, иже во Христа и во Церковь. Посему и Приснодева, Богоматерь и Невеста Неневестная, есть не только возглавление Церкви, но и Ее образ или тип. Но таким же образом, типом воцерковления, взятого со стороны человеческого подвига, является и Предтеча, как друг Жениха. Каждая душа, приходящая к Христу, должна стать не только невестой, но и другом Жениха, т. е. пройти через жертвенное заклание своей человеческой самости, своего человеческого — и не только человеческого, но и люциферического самоутверждения, совлечься самобожия и человекобожия, вкусить вольную смерть себяотдания. Об этом сказано Господом: «Иже бо аще хощет душу свою спасти, погубит ю; а иже погубит душу свою Мене ради, сей спасет ю» (Лк. 9.24; Мф. 16,25; Мк. 8,35). И о том же: «Аминь, аминь, глаголю вам: аще зерно пшенично пад на землю не умрет, то едино пребывает, аще же умрет, мног плод сотворит. Любяй душу свою погубит ю; и ненавидяй души своея в мире сем в живот вечный сохранит ю» (12, 24-25). Каждому, приходящему ко Христу, надлежит умереть в своей самости, сказать о себе: Ему расти во мне, а мне малитися, — стать другом Жениха, ничего своего не хотящим и ничего для себя не требующим: «живу не к тому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

Духовная жизнь всегда состоит из двух, взаимно связанных и взаимно противополагающихся актов: распятия и воскресения, человеческого подвига и благодатного озарения, и первый душа совершает, идя по стезям проповедника покаяния, друга Жениха, Предтечи Христова, с тем чтобы вступить в брачную вечерю Агнца, удостоиться духовного брака.

После самосвидетельства Предтеча снова обращается к свидетельству о Самом Женихе и в своей речи о Нем еще раз показывает, что ему вполне ведома вся тайна боговоплощения, вместе с тайной Св. Троицы. «Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли есть от земли и от земли глаголет, Приходящий с неба выше всех есть» (3,31). Противопоставление земного и Приходящего с неба, очевидно, касается в первую очередь его, Крестителя, в отношении к Христу, как и всякого человека. Хри-

стос приходит с неба. «И что Он видел и слышал, о том свидетельствует, и свидетельства Его никто не приемлет. Приявший свидетельство Его запечатлел, что Бог истинен есть, ибо Тот, Кого послал Бог, говорит слова Божии» (3, 32-34). Здесь выражается вся та противоположность между «миром» и Богом, которая есть вообще один из главных предметов благовествования 4-го Евангелия. «Тот, Кого послал Бог, говорит слова Божии» — может относиться, прежде всего, к Сыну; однако контекст не препятствует и тому толкованию, которое указано в русском синодальном переводе (где «тот, которого» имя написано с малой буквы), т. е. и ко всякому богочтителю. И эта, неслучайная, конечно, двойственность смысла соответствует и двоякому значению дальнейших слов о том, что «не мерою дает Бог Духа». Сказавши вообще о схождении с неба Христа, Иоанн далее возвращается к свидетельству обо всей Св. Троице, продолжая: «ибо не мерою (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μ τρου) дает (Бог) Духа. Отец любить Сына и все дал в руку Его» (3, 34-35). Здесь раскрывается сначала учение об образе дарования Св. Духа не мерою: это означает, прежде всего, безмерность, полноту Его почивания на Сыне от Отца, а затем и вообще разделение Его даров не в одной определенной мере (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μ τρου), но без этой меры, т. е. многомерно, многостепенно, от силы в силу, от славы к славе. Предтеча выражает здесь закон духовного возрастания, и слова эти представляют основной текст для пневматологии, содержат ключ к учению о Царстве благодати и Царстве славы, о Церкви. Т. о., текст этот имеет двоякий смысл и обращенность: к Сыну Божию, Который выше всякой меры в обладании дарами Духа Св., и к твари, которая всегда ниже полной меры и потому имеет вечную жизнь в возрастании в Дух Св. Нет меры для Сына Божия в Его Божестве, и нет меры для сынов Божиих по благодати в их обожении: бездонна бездна океана божественной жизни, и беспредельно погружение в эту бездну.

Здесь раскрывается взаимоотношение Отца и Сына, как самоотвергающейся любви Отчей. «Все дал в руку Его» — соотносительно с прологом: «вся тем быша», не только в предвечном образе миротворения, но и в мироспасении, в Царствии Божием.

Итак, свидетельство Иоанна имеет предметом уже не Христа, но всю Св. Троицу. Слова эти есть вероучительное истолкование самого события Богоявления, коего он был свидетелем. О нем повествуют все евангелисты, которых Иоанн по обычаю восполняет. Это в Евангелии Богослова есть, можно сказать, богословие Богоявления.

И свидетельство Иоанна заканчивается, наконец, учением о спасении. «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий Сыну не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (3, 36). Здесь Креститель в кратких словах выражает самую сущность проповеди Евангелия о жизни вечной, которую исповедует Сам Господь в самый торжественный час Своего земного проповедования, после Тайной Вечери, в торжественной «первосвященнической» молитве: «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя единаго истиннаго Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (17, 3). И Его же слова ученикам после воскресения: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16, 16). В этих словах выражается вся полнота ведения Иоанна Предтечи о Христе. Эта речь Предтечи, в связи с его предыдущим свидетельством о Нем, не может быть определена иначе, как Евангелие Предтечи. Пред концом своего земного пути и пред своим исходом и отшествием на проповедь в мире загробном Предтече дано было изъяснить Богоявление и в сошествии Св. Духа на Христа, а вместе и на воды Иордана и на самого Предтечу, уведать всю тайну нашего спасения, разумеется, в духовном ее существе, хотя и не в ее историческом свершении (ибо не было еще самого свершения). Богоявление, бывшее Пятидесятницей для самого Христа по Его человеческому естеству, явилось и некоей предварительной Пятидесятницей для самого Предтечи, ибо не ветхозаветный пророк, но новозаветный евангелист и апостол говорит эти речи. Никакому человеческому ведению не дано знать это даже «от ангелов утаенное таинство», особливо ранее его полного свершения. Только наитие Духа Св., особая помазанность Предтечи, могла довести его сознание до такой полноты ясности. Посему и мог он совершить это служение, о котором св. Церковь поет: «благовестил еси сущим во аде Бога являвшегося плотию, внемлющего грех мира и подающего велию милость» (тропарь Предтече).

Евангелист не дает прямых указаний, задолго ли до кончины Крестителя было это свидетельство, он упоминает лишь, явно ставя это во внутреннюю связь, что «Иоанн не был еще заключен в темницу» (3, 24).

Этим и заканчивается рассказ 4-го Евангелия об Иоанне, но об его свидетельстве свидетельствует еще Тот, о Ком было это свидетельство. В Своей речи после исцеления расслабленного Господь говорит о Себе, ссылаясь на свидетельство о Нем Иоанна, — как видно из Его слов, уже после смерти последнего: «если Я свидетельствую

о Себе Самом, свидетельство Мое не есть истинно (конечно, здесь разумеется в глазах фарисеев с их формализмом). Есть другой, свидетельствующий обо Мне, и Я знаю, что истинно свидетельство его, которым он свидетельствует обо Мне. Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине. Впрочем, Я не от человека принимаю свидетельство, но говорю это для того, чтобы вы спаслись. Он был светильником, горящим и светящим, и вы хотели порадоваться малое время при свете его. Я же имею свидетельство больше Иоаннова, ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самыя эти дела, Мною творимыя, они свидетельствуют обо Мне, что Отец послал Меня» (5, 34-36). (С этим значением дел, как свидетельства о Христе, мы еще встретимся ниже.)

Господь именует здесь свидетеля Своего светильником, светящим и горящим. Для полноты восприятия этого образа нужно припомнить вообще, что в Евангелии от Иоанна образы света и тьмы проходят через все изложение и имеют, так сказать, основное значение. А именно эти образы имеются в речи Спасителя и в этой самой 3-й главе, 19-21. Об Иоанне было уже сказано в четвертом Евангелии, что «не бе то Свет (τὸ φῶς), но да свидетельствует о Свете (μαρτυρήση περὶ τοῦ φωτός)». Он был не Свет, но светильник (ὁ λ χνος), светящий не своим Светом, и о нем говорится, что он не только отражал этот чужой свет, но сам горел и потому светил: καιόμενος καὶ φαίνων («горящий и светящий»). Замечательно, что здесь Иоанн определяется уже не по посланничеству своему, как ангел, посланный уготовить пути Господни, или глас вопиющего в пустыне, но по своему собственному естеству: он горел Светом, т. е. Богом, и светил Богом, как «богосветное светило», угль Божьего алтаря. Это сближает его с ангельским миром, и в этом смысле непрестанного предстояния пред Богом и озарения Духом Святым называется он ангелом[1] («каковые выну видят лице Господа» (Мф. 18, 10). Но он по природе своей все же человек и посему, как равноангельный человек, соединяющий в себе полноту естества человеческого и высоту и близость к Богу естества ангельского, стоит выше и самих ангелов (как в этом мы будем убеждаться в иконографии), подобно тому, как стоит выше ангельского мира еще и другой человек, — «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим». Итак, свидетельство Господа об Иоанне содержит в себе тайну прославления Предтечи, который в полноте раскрывается о нем Церковию.

[1] «Ничего не говорил он от себя, но открывал тайны Того, во имя Котораго он пришел. Поэтому-то и назван он ангелом» (Св. Иоанн Златоуст). Вишняков, цит. соч. 197. (Ср. беседы на Мф. 10 и 38).

Третья глава Евангелия от Иоанна, содержащая такое важное свидетельство о Предтече, имеет для себя как бы эпилог, вновь проходящее воспоминание в главе 10, 40-42 (новая черта исторической подлинности и свидетельство самого очевидца). После речи Спасителя в связи с исцелением слепорожденного, пред воскресением Лазаря (гл. 11), следов., и пред третьей Пасхой, более чем два года спустя после крещения и свидетельства Иоаннова и его кончины, «пошел (Иисус) опять за Иордан на то место, где Иоанн прежде крестил, и оставался там» (10, 40). Там застигла Его и весть о болезни Лазаря, и там Он пробыл и еще два дня после этого (11, 6). Это место, естественно, не могло не возбуждать воспоминаний об Иоанне и о свидетельстве его в тех, кто присутствовал при этом, и эта животрепещущая в своей конкретности черта отмечена евангелистом, как последний, заключительный аккорд повествования его об Иоанне, этой удивительной симфонической композиции[1]. «И многие пришли к Нему и говорили, что Иоанн не сотворил никакого знамения, но все, что он говорил о Нем, было истинно» (10, 41). И, очевидно, в связи с этим по-

[1] План композиции повествования об Иоанне в Иоанновом Евангелии.

А. Часть первая: Иоанн как свидетель (на фоне общего учения о Слове и боговоплощении).

а) тематическое вступление: ст. 6-8.

б) первое раскрытие темы: ст. 15.

с) изложение темы: ст. 19-28.

Б. Часть вторая: свидетельство Иоанна об Иисусе. Вторая тема: Агнец Божий.

а) тематическое вступление: ст. 28-29.

б) раскрытие темы: ст. 30-34.

с) утверждение темы: ст. 35-36.

С. Часть третья: свидетельство Иоанна о себе и о Христе и о Св. Троице. Третья тема: друг Жениха.

а) тематическое вступление: ст. 22-26.

б) развитие первой темы: ст. 27-31.

с) развитие второй темы, сплетенной с первою: ст. 31, 36. Христос и Св. Троица.

Проходящая тема в другом контексте: 4, 1-2.

Заключение:

(свидетельство Христа о свидетельстве Иоанна): светильник светяй и горяй. 5, 32-36

Второе заключение

Память народная: образ Предтечи. 10, 40-42.

смертным уже воспоминанием о свидетельстве Иоанновом, «многие уверовали в Него там» (10,42). Так приносит свой плод семя слова: одно прорастает сразу, другое же после долгого пребывания в земле без признаков жизни.

В этих заключительных словах выражено самое характерное в образе Иоанна: он не был чудотворцем в смирении своего служения, но он был свидетелем истины об Истине, и в этом заключается особливое его величие. Ибо много было чудотворцев и раньше его среди богоугодных мужей, но больший его не восставал из рожденных от жены. И он был настолько велик, что не творил «знамений». Делом его жизни было одно-единственное «знамение», это — он сам, друг Жениха, в смирении своем.

Глава VI

БОРЕНИЕ ПРЕДТЕЧИ И СЛОВО СПАСИТЕЛЯ О НЕМ

Только в Евангелии от Иоанна, соответственно его особенностям в задачах и композиции, имеется рассказ об Иоанне после крещения, именно об его свидетельствовании о Христе. Другие же евангелисты более ничего не сообщают о нем до взятия его в темницу и, следовательно, до наступления конца его проповеди, молчаливо свидетельствуя тем, что земная жизнь Крестителя уже закончена после крещения и деятельность его исчерпана проповедью и крещением покаяния. Евангелист Лука упоминает о заключении Иоанна в темницу, как одном из злодеяний Ирода, сразу же в рассказе о проповеди Иоанна, даже ранее упоминания о крещении Спасителя как о факте общеизвестном[1]. Евангелист Матфей упоминает о заключении Иоанна в темницу также мимоходом, предполагая это уже известным (11,2), также и евангелист Иоанн (3,24). Евангелист Марк соединяет это с рассказом о смерти Предтечи (1, 17, 19). Продолжительность общественного служения Предтечи точно неизвестна, но определяется примерно в несколько месяцев, около полугода[2]. Когда завеса молчания о нем слегка приоткрывается, мы видим его уже в темнице. И с этим пребыванием в темнице связано еще одно из важных событий в жизни Предтечи, которое, при всей скупости в деталях вообще и в частности во всем, что касается Иоанна Предтечи, сочли, однако, нужным поведать двое из евангелистов. Это есть послание учеников, с которыми, очевидно, и находясь в темнице, мог иметь общение Предтеча, к Спасителю. Иоанн свидетельствовал лишь

[1] Как известно, об этом факте некоторые подробности узнаем мы и от Иосифа Флавия (de bel. Iud. [«Об Иуд. войне»] XVIII 5, 2), который называет Иоанна Крестителем.

[2] Вишняков, стр. 304.

о Грядущем и в мир вступающем Мессии. Но пока он находился в темнице, уже совершилось и самое это вступление. Чудотворение Господа вызывало всеобщее движение в умах и сердцах. «И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой. Такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности. И возвестили Иоанну ученики его обо всем том» (Лк. 7, 16-18). (Или, более кратко, у ев. Мф. 11, 2: «Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых, послал двух из учеников своих».) Как должен был прислушиваться ко всем этим слухам Предтеча, у которого не было никакой собственной жизни, кроме как в Том, о Ком он теперь слышал! Об этом мы можем хранить лишь благоговейное безмолвие. Но тем внимательнее вслушиваемся мы в слово, которое раздалось из этого молчания и о котором сочли нужным поведать Евангелия. И вот каково было это слово: «послал через учеников своих сказать Ему: Ты ли Грядущий (ὁ ἐρχόμενος) или другого чаем?» (Мф. 11, 2). «И, призвав двоих из учеников своих, послал к Господу сказать: Ты ли Грядущий или другого чаем? Пришедши же к нему, мужи рекли: Иоанн Креститель прислал нас к Тебе сказать: Ты ли Грядущий или иного чаем?» (Лк. 7, 19-20). Не может быть более потрясающего неожиданностью своею вопроса, нежели этот. Как тот, который видел в разводящихся небесах Духа в виде голубине и слышал голос Отца о Сыне возлюбленном, и он задает теперь этот вопрос? Тот, который свидетельствовал об Агнце Божием и в свидетельстве своем явил всю полноту Евангелия, свидетельствуя о жизни вечной через Сына Божия, и он ныне недоумевает? Он ли это, тот ли Иоанн? Рационалистическая критика идет здесь прямолинейным путем отрицания исторического значения всего содержащегося о нем в Иоанновом Евангелии и тем упрощает задачу, свидетельства Иоанна суть благочестивые измышления неизвестного автора четвертого Евангелия и не должны быть принимаемы за исторический рассказ, и синоптики его не знают. Однако вся трудность эта остается даже и в пределах синоптического рассказа: выходит, что Иоанн этим вопросом как бы уничтожает сам свое прошлое, вычеркивает всю свою жизнь и ее достижения, вдруг оставляя вопрос о Мессии открытым. Тот или другого чаем?

Повторяем, это есть самый трагический вопрос, который когда-либо прозвучал в человеческой душе. Его нужно честно и искренно расслышать, не закрывая свои уши разными апологетическими соображениями. И естественно, что вопрос этот всегда являлся камнем претыкания в церковной письменности, восточной и западной, древней и новой. И, прежде всего, спасаются от вопроса соображениями, так сказать педагогическими: вопрос был поставлен и ответ был нужен не для самого Иоанна, но для его учеников, которые все не хотели, как мы уже видели, освободиться от неуместной ревности к новому Учителю. Это был предметный урок для учеников. Предчувствуя скорую свою кончину, Предтеча хотел дать своим ученикам назидание о том, где обещанный им Мессия, и вопрос, им поставленный: Ты ли грядый или иного чаем? — не есть настоящий вопрос, но риторический,— только повод для ответной речи Спасителя.

Мнение, что Иоанн вопрошал ради учеников, издревле распространилось и в святоотеческой письменности[1], и у мирских писателей. И оно возникает вполне естественно и закономерно. Было бы странно даже, если бы оно не возникло, настолько оно, можно сказать, подсказывается контекстом евангельского рассказа. И в известном смысле оно может быть принято без затруднения. В самом деле, до сих пор Предтеча считал своим призванием самолично свидетельствовать о Мессии, видя Его и указуя Его народу и ученикам. Но ныне он лишен этого видения и слышания, темничные стены отделяют его от Мира, но они не преграждают к нему доступа слухов о Нем и заочного общения с Ним.

И вот Предтеча, ранее своего отхода, хочет через Него самого свидетельствовать о Нем, как бы в Него вложить и через Него осуществить еще раз свое служение Предтечи.

Постольку это посольство является продолжением того же свидетельствования о Христе, которое поведано нам в четвертом Евангелии, и здесь нет ни разрыва, ни противоречия. У Предтечи, и в темницу заключенного, нет иной мысли и иной заботы, кроме как свидетельствовать о Мессии. И именно в этом смысле и изложен самый вопрос: «Ты ли Грядущий, т. е. Мессия, или иного чаем?» Вопрос поставлен так, что вызывает на самосвидетельство, допускает только прямой, утвердительный или отрицательный, ответ. А так как последний, конечно, исключен, то ответ может быть только утвердительный. Он и последовал, хотя не в столь прямой форме, которая, может быть, предполагалась вопросом. (См. об этом ниже.)

[1] Собрание этих свидетельств (св. Златоуста, Илария, Кирилла Александрийского и др.) у Вишнякова, ц. с. 316.

Итак, все это в своих пределах бесспорно, но вопрос только в том, все ли это, исчерпывается ли этим все возможное объяснение посольства Предтечи, причем на нет сводится самое вопрошание. Только ли предметный урок содержится в этом вопросе или же остается и самый вопрос, вопрос... Предтечи? Прежде всего, внимательно всмотримся в священный текст и, конечно, заранее отстраним, как не соответствующее, то предположение, что перед нами что-то совершается по заранее обдуманному плану и соглашению: Предтеча спрашивает, а Мессия отвечает. Также заранее должно быть отстранено и то предположение, что это имеет характер искусительного вопроса, с задней мыслью, подобного тем вопросам, которые предлагали Христу книжники и фарисеи, искушая Его. Причем Он отвечал иногда также вопросом испытующего характера (как в случае с крещением Иоанновым Мк. 11, 27-33; Мф. 21, 23-37; Лк. 20, 1-8). Нет, вопрос здесь имел полную силу и для спрашивающего, и для отвечающего. Вопрос предлагается Христу через учеников, а не учениками и не для учеников, самим Иоанном, который, находясь в заключении, только так и мог вопрошать: «Они же, пришедши к Нему, сказали: Иоанн Креститель прислал нас к тебе сказать, λέγων («говоря»)» (Лк. 7.20), и ответ направляется прямо, непосредственно Иоанну: «И в ответе сказал им Иисус: пойдите, возвестите (ἀπαγγείλατε) Иоанну, что слышите и видите» (Мф. 11,4; Лк. 7, 22). Это есть прямой разговор между Христом и Иоанном через неизбежных посредников, которые, конечно, получают при этом и для себя назидание, однако не перестают быть только посредниками. Нет сомнения, что Иоанн услышал направленный к нему ответ. Что же он услышал? Было ли устранено это страшное, трагическое *или*? Было ли на него отвечено? Господь не дал прямого ответа о том, Он ли Мессия, Грядый, ὁ ἐρχόμενος (что было на языке времени обычным именованием Мессии), но сослался лишь на свои мессианские дела: «слепые прозревают, а хромые ходят, прокаженные очищаются, и глухие слышат, мертвые воскресают; и нищие благовествуют» (Мф. 11,5; Лк. 7, 22). Эти слова представляют собой только лишь общее описание совершающегося (своим делам, как мы видели, Христос придавал значение свидетельства о Себе больше Иоаннова: Ин. 5, 36-6). Это есть, вместе с тем, и перифраз мессианского пророчества, конечно, известного хорошо Предтече (Ис. 29, 8; 35, 5-6; 61, 1-3). Но, что гораздо важнее здесь, в них выражается несомненная уклончивость от прямого ответа, как будто и нежелание на него отвечать. В самом деле, ведь надо

помнить, что Иоанн уже и ранее знал про *все* эти дела: оба евангелиста, свв. Матфей и Лука, совершенно ясно указывают на них, именно как на причину или повод к посольству учеников: «Иоанн же, услышав в темнице дела Христовы, — послал учеников» (Мф. 11, 2). У Лк. 7, 18 предшествует посольству, что «известили Иоанна ученики его о всем том». Итак, это все Иоанн уже знал и, зная об этом, именно потому и спрашивал: Ты или другой? — очевидно, не находя в этом для себя опоры. Но этой опоры не дал ему и Господь, Который таким образом как бы уклонился от прямого ответа. Легко видеть, насколько затрудняется чисто педагогическое истолкование посольства к Мессии этим характером ответа. Он, в сущности, не дает больше того, что ученики Иоанновы уже знали, но что само по себе, очевидно, не имело решающего значения для веры в Иисуса как в Мессию. Ведь чудеса творили и великие пророки, хотя, разумеется, таких чудес не творил никто. Однако определить эту меру далеко не легко было современникам, которые поэтому и считали Иисуса «одни за Илию, иные за Иеремию или за одного из пророков» (Мф. 16, 14). Поэтому на вопрос Иоанна, вместо прямого ответа, Иисус отвечает как будто вопросом же. Иоанн спрашивал так: кто есть тот, который творит такие дела? А ответ гласил: он есть тот, кто творит такие дела. — Кто же это? Ясно, что Иоанну, в сущности, возвращался его же вопрос, и, след., ответа не было, ибо ответ был и не нужен. И вот эта-то безответность и ненужность ответа есть здесь то существенное, что характеризует положение. Спаситель не только не почел нужным прямо ответствовать, но даже как будто отклонил самое вопрошание, — прибавив: «и блажен, μακάριος (единственное, а не множественное число, которое было бы, если бы впрямь это относилось к этим двум или всем ученикам Иоанновым), кто не соблазнится (μὴ σκανδαλισθῇ) обо Мне» (Мф. 11, 6; Лк. 7, 23). К кому относятся эти слова, столь явно напрашивающиеся на сопоставление с другими словами, сказанными ап. Фоме: «блаженны не видевшие, но веровавшие» (Ин. 20, 29)? Сторонники педагогического истолкования вынуждены относить их лишь к ученикам Иоанна. Конечно, они относятся к ним, но в том же смысле, как и ко всем, Его окружавшим и о Нем соблазнявшимся. Однако в прямом и естественном и особливом смысле они относятся явно к самому Иоанну (о чем свидетельствует косвенное и единственное число μακάριος).

В этих, собственно, словах и заключается ободряющий, утвердительный и уже, во всяком случае, личный ответ Иоанну.

Здесь происходит с ним таинственный разговор и подается ему нужный и спасительный для него ответ. Это странно, потому что слова Господа звучат как будто укоризненно или, вернее, предостерегающе. Однако в них нет осуждения, но есть ублажение. Блажен (μακάριος) Иоанн за то, что он не соблазнился о Нем, несмотря на пришедшее к нему испытание и постигшее его огненное искушение. Первая половина ответа Христова была сказана и направлена ко всем, ибо все зрели и могли знать пророчества, вторая же есть личный ответ Иоанну. Что последнюю следует понимать в положительном смысле, явствует и из того соображения, что иначе эти слова содержали бы явное осуждение заточенного Крестителя пред его учениками. И что именно таковой, ублажающий, смысл имеют слова Христовы, подтверждает более всего продолжение этой речи также об Иоанне, но уже к народу: «Когда же они пошли, Иисус начал говорить к народу об Иоанне» (Мф. 11, 7; Лк. 7, 24). И эта речь была возвеличением Иоанна, как большего из рожденных между женами, одного из тех, в которых «оправдися премудрость от чад своих» (Мф. 11, 11, 19; Лк. 7, 27, 34-5). Эта речь, эта проповедь об Иоанне занимает центральное место в евангельском повествовании о нем, и, конечно, она не могла бы быть сказана, если бы «соблазн» имел место и опорочивал бы соблазнившегося. Напротив, здесь Иоанн восхваляется за твердость веры, явленной в соблазнах и испытаниях. Итак, что же произошло с Иоанном в темнице и что означает его посольство ко Христу? О чем между Ним и Предтечей происходил молчаливый и, может быть, неприметный для слушателей, но понятный для них самих разговор? Почему Иоанн все-таки посылал своих учеников с вопросом об этом?

Здесь мы позволяем себе привести и свой домысел, отнюдь не притязая на его безошибочность, но, полагая, что в таких таинственных и неразгаданных вопросах, где нет, да по существу и не может быть одного исчерпывающего ответа, позволительно делиться и своими личными предположениями.

Евангельский текст если не прямо противоречит, то и не дает никакого положительного основания относить вопрос Предтечи только к его ученикам, а не к нему самому. И, напротив, при непредвзятом чтении текст содержит совершенно ясно и недвусмысленно ту мысль, что спрашивал через учеников Иоанн и отвечал Господь именно Иоанну, хотя также через учеников его. Поэтому нельзя уклоняться от вопроса обходами, но следует встретиться с ним лицом к лицу: что же означал для Иоанна его

вопрос и как он мог спрашивать, в самом вопросе допуская возможность как положительного, так и отрицательного ответа, включая в него или — или? Как возможен был в Иоанне самый вопрос после богоявления, после свидетельства в Евангелии Иоанновом, после всей его святой жизни, которая была отдана одной мысли, одной любви, одному ведению? Как мог друг Жениха, радующийся о Нем радостью совершенною (Ин. 3), вдруг усомниться, Жених ли это, или допустить, что Жених еще не пришел, и надо ожидать другого? Можно ли было как бы забыть о виденном и слышанном при крещении, можно ли утратить однажды уже достигнутое видение? Не удивительно, что перед трудностью этого вопроса и непонятностью ищут его, прежде всего, обойти и через то устранить, разъяснив его как-нибудь иначе. Но этот путь мы уже отвергли. Тогда маловерие нашептывает другой, широкий путь, который также приводит к уничтожению этого вопроса: это путь разных психологических объяснений из временной или общей слабости Предтечи. Последний якобы изнемог в темнице под бременем охвативших его сомнений относительно тех или других сторон явления Мессии, у него стало недоставать терпения в ожидании мессианского царства и т. д. и т. д. Эти психологические объяснения из личной немощи Предтечи имеют разные варианты, для нас в подробностях своих просто неинтересные, но все они имеют то общее между собою, что они уничижают Предтечу, считают его подвластным столь глубоким колебаниям веры и настроения, которые просто несовместимы с его высоким служением и духовною мощью. В самом деле, можно ли приписать Предтече такую ограниченность и духовную слепоту, чтобы он мог усомниться в Мессии на основании несоответствия Его образа еврейским мессианским чаяниям? Но где же тогда вся глубина его ведения о Христе, где его Евангелие о Нем, поведанное четвертым евангелистом (если, конечно, этот рассказ не вовсе аннулировать вместе с рационалистическими критиками)? Это означало бы просто упадок, если не прямо духовное падение, которое, конечно, недопустимо и о котором не имеется, разумеется, никаких данных. И разве пред лицом такого личного упадка и разложения Господь мог бы сказать о нем то, что Он сказал после ухода его учеников? Здесь есть явная несообразность. Но еще меньше оснований видеть здесь влияние страха смерти, который дается иногда преодолевать людям, жертвующим собой просто ради идеи, даже в природном, безблагодатном порядке. И в рассказе всех трех евангелистов о праведной кончине Предтечи

нет решительно никаких к тому указаний, напротив, эти свидетельства, вместе с сознанием Церкви всех веков и народов, подтверждают, что здесь совершилась мученическая кончина величайшего из праведников бестрепетно, свято, ничем не омраченно.

Итак, и психологическое истолкование из слабости должно быть оставлено, как неуместное: Предтеча Христов на закате своего служения является выше тех слабостей, которые здесь предполагаются. Есть такие духовные достижения, которые уже исключают возможность обратного движения или падения, и Предтеча, «ангел», в этом отношении уже находится в состоянии равноангельскому т. е. исключающем возможность падения, которая первоначально была свойственна и ангельскому миру, как о том свидетельствует падение Денницы и ангелов его, но после него уже преодолена.

Нет, вопрос Предтечи знаменовал великое напряжение духа его. И то была не личная слабость, но человеческое изнеможение, обнажившаяся немощь немощного вследствие первородного греха человеческого естества. Это изнеможение и в Предтече настолько закономерно и необходимо, что отсутствие его было бы неестественным и непонятным пробелом в повествовании о нем. Евангельский рассказ об этом борении Предтечи свидетельствует о подвиге Предтечи, он есть новое его увенчание. Это есть для него Гефсимания пред надвигающейся на него Голгофой. В духовной жизни ничто не делается механически, автоматически, без подвига и личного участия. Человек никогда не становится вещью в руках Божиих, и благодать никогда не лишает его свободы. И дело Предтечи, рассматриваемое со стороны человеческого естества, было непрестанным подвигом, подвигом веры, воли, упования. Этот подвиг увенчивается благодатию Духа Св., силою которой он и жил в самосознании Предтечи, друга Жениха, и свидетельствовал о Христе в проповеди Евангелия о Сыне Божием. Эта проповедь, конечно, совершалась им по вдохновению, по наитию Духа Св., которое расширяло и углубляло его человеческое сознание. Предтеча в своем служении Предтечи находился всегда в этой вдохновенности, ибо Духа Св. он исполнился еще от чрева матери своей. В этой полноте и цельности, в этом единстве благодатной и человеческой жизни, тварному сознанию не дано видеть, где кончается человеческое и начинается божеское, где граница между подвигом и благодатию, достижением человеческим и даром Духа Св. И, однако, эта граница онтологически

существует: благодать может по воле Божией оставить человека, и тогда в нем обнажается дно его человеческой немощи. Так был в Ветхом Завете оставлен Иов. Это промыслительное оставление может быть и по грехам человеческим, но может быть и «да явятся дела Божия» (Ин. 9,3), как было и в истории Иова, где это было выражением особливой к нему любви Божией, если можно так выразиться, особливого Божьяго к нему уважения. Эта богооставленность есть испытание и искушение для человеческого естества, но они нужны для полноты подвига, ради свободы достижения, в котором должно принять участие всеми своими силами и человеческое естество. В этом испытании богооставленность есть выражение высшей любви Божией и уважения Божия к своему творению. И это искусительное испытание видим мы и в душевном состоянии Предтечи в темнице. Нам не поведано, были ли подобные же искушения в прежней жизни Предтечи, но он не должен был вовсе их миновать: он должен был удержаться на высоте самосознания Предтечи не только в боговдохновенности своей, но и в богооставленности, безблагодатности человеческого своего естества. Причина искушения здесь, т. о., не субъективно-психологическая, но объективно-онтологическая: не в колебаниях настроений и слабости, но в отнятии, конечно, временном, боговдохновенности, в промыслительной богооставленности.

Испытание Предтечи поэтому может и должно быть понято не из человеческой психологии с ее свойствами, но из общих законов духовной жизни. Ключ к пониманию того, что происходило с человеческой душой Предтечи, нужно искать в том, что творилось с человеческим естеством Богочеловека в Его человеческой богооставленности, в борениях Гефсимании и в крестных страданиях. Приникнем к этой тайне.

О Сыне Божием, Который ответствовал Иоанну простым указанием на Свой подвиг, на открывающиеся в Нем силы, сказано в Евангелии, что Он в Гефсимании «начал скорбеть и тужить» (Мф. 26,37), «ужасаться и тужить» (Мк. 14, 33). — «И сказал им: прискорбна есть душа Моя даже до смерти » (Мф. 14, 35) (ср. Евр. 5,7). «Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его», «находясь в борении (ἐν ἀγωνίᾳ), прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк. 22, 44). О чем молился Сын Божий, о чем было борение? Молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей. «И говорил: Авва Отче, все возможно Тебе, пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк.

14, 35-36; Мф. 26, 39; Лк. 22, 42). И еще при явлении эллинов, по Евангелию от Иоанна (12, 27), сказал: «Душа Моя теперь возмутилась и что реку? Отче, избави Меня от часа сего, но сего ради Я и пришел на час сей». И к сему еще надо присовокупить повесть о крестном истощении: «В девятом часу возопил Иисус громким гласом: «элои, элои, лимма савахфани, что значит: Боже Мой, Боже Мой, вскую Ты Меня оставил»? (Мк. 15, 34,; Мф. 27, 46).

Священным мраком овеяна гефсиманская ночь богоистощания и богооставленности, и, однако, она явлена человекам, начертанная неизгладимым резцом евангельского повествования. Вера наша учит нас, что во Христе Иисусе в единой Божеской Ипостаси соединились два естества, божеское и человеческое, нераздельно и неслиянно в феандрическом единстве, так что Его человеческое Я есть и божеское Я, и обратно. И, однако, в путях свершения искупительного подвига на земле мы наблюдаем как будто некое чередование или различение этих самоопределений, которое не есть разделение естеств — сие да не будет, — но некое разделение, свершение во времени, при котором молчит, хотя и не отделяется, то человеческое, то божеское естество. (Напр., в рассказе о воскрешении Лазаря: «прослезился Иисус» сказано о человеческом естестве, «Лазаре, гряди вон», сказано божеским естеством, и таких примеров немало знает Евангелие.) Не поддается человеческому слову и мысли тайна нераздельной жизни единой Ипостаси в двух неслиянных и нераздельных естествах. Однако явлено Духом Святым, что нераздельность естеств не препятствовала как бы умолчанию одного естества перед другим, и через это умолчание обнажается в собственном естестве то та, то другая природа Богочеловека. И в божественном истощении, в богооставленности Сына Божия обнажается и получает через то наивящее просветление и освещение именно человеческая Его природа, ибо, по неложному слову Христа Спасителя, Его на кресте «оставил Бог», т. е. как будто совершенно умолк голос Его собственной божеской природы, и как будто прекратилось богообщение, самая связь Сына с Отцом. Это есть высшая, предельная жертва любви Бога к миру, когда Сын ради спасения мира и вместе с миром отлучается от Отца. Искупление совершено относительно всего человеческого естества, преодолевшего в себе подвигом грех непослушания и немощь малодушия: в Богочеловеке приемлет и искупает человеческий грех не только Бог любовью и бесконечною мощию Своего всемогущества, но и Человек — всей полнотой немощного тварного своего естества и силою своей человеческой свободы. Искупление совершено Богом не над человеком, как пассивным объектом, но самим Человеком, Который не опирается в этом на Божие всемогущество, ибо является богооставленным в своей человеческой свободе. Вот почему гефсиманская и крестная богооставленность Сына Божия составляет столь существенную и неустранимую часть в деле нашего спасения, вот почему в этом подвиге и борении находит как бы себя самое, получает ответ на свои муки всякая человеческая душа, приносящая и погружающая в гефсиманскую ночь свои скорби. Се, Человек, — это относится не только к тому часу, когда Он был выведен Пилатом, но ко всему пути страдания, начиная от Гефсимании[1].

Богооставленная человеческая природа Богочеловека, даже во всей безгреховной непорочности своей, будучи отягчена скорбью греховного мира и всего человечества, являет в себе с необходимостью свою тварную немощь, которая, однако, преодолевается подвигом и исцеляется соединением с божеским естеством. Но эта немощь, так же, как и вольная смерть, свидетельствует против всякого докетизма, в ту или другую сторону умаляющего полноту и подлинность боговоплощения. И таким необходимым и существенным свидетельством является гефсиманская скорбь и гефсиманское борение. «Посему Он должен был во всем уподобиться братиям... ибо как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2., 17-18). (Ср. 4, 15; 5; Фил. 2,7.)[2]

Нужно припомнить, для полноты сопоставления, что гефсиманский труд был не первым испытанием в твердости на пути Бо-

[1] То особенное ударение, с которым говорится о значении гефсиманского истощения в искупительном подвиге Спасителя, составляет главную особенность теории искупления митрополита Антония, изложенной в «катехизисе» и на страницах «Богословского Вестника». Разумеется, гефсиманское истощение не должно ни отделяться, ни противопоставляться истощению голгофскому, напротив, оба они составляют одно неразрывное целое в деле нашего искупления. То, что было вольно принято и внутренне выстрадано в Гефсимании («да будет воля Твоя»), находит свое исполнение и осуществление на Голгофе. И как Гефсимания была бы неполна без Голгофы, так и Голгофа была бы невозможна без Гефсимании, они относятся между собою, как мысль и дело, слово и исполнение.

[2] Сюда может относиться и Евр. 5, 7-8: «Он в дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти, и услышан был за С в о е благоговеинство. Хотя Он и Сын, однако страданиями навык к послушанию».

гочеловека. Было искушение в пустыне тотчас после крещения и сошествия Св. Духа, когда Богочеловек во всей полноте Своих божеских и человеческих сил, перед началом служения Своего, «возведен был Духом в пустыню искуситься от диавола» (Мф. 4, 1; ср. Мк. 1, 12-13, Лк. 4, 1-2). Однако здесь искушение было обращено непосредственно не к человеческой природе, но к божеской («если Ты еси Сын Божий» Мф. 4, 36), это преимущественно искушение к непослушанию и гордости (хотя оно и брало отправным поводом немощь плоти от голода). Это искушение в таком виде свидетельствовало о слепоте сатаны, не знавшего еще, Кого он имеет в искушаемом. Он только еще стремился проникнуть в тайну Его существа. Сын Божий явился недоступен такому искушению.

Без какого бы то ни было борения и труда, как об этом красноречиво свидетельствует евангельское умолчание о том, Он отверг Искушение и сказал: отойди от Меня, сатана (Мф. 4, 10). «И оставляет Его диавол; и се, ангелы приступили и служили Ему» (4, 11). Это служение ангелов было здесь иным, чем то, когда явившийся «Ему ангел с небес укреплял Его» как особая помощь Божия изнемогающему человеческому естеству. Однако, «окончив все искушения, диавол отошел от Него до времени», ἄχρι καιροῦ (Лк. 4, 13), до удобного срока, и этим временем, по общепринятому пониманию, именно и является гефсиманское искушение. Было ли здесь и личное явление силы зла и новая попытка личного прямого воздействия, об этом не поведано в Евангелии, и потому неуместны какие бы то ни было предположения.

Кажется, что враг человеческого рода уже не дерзнул на личное искушение, но ждал, когда немощь человеческого естества, им во Адаме растленного и всей тяжестью своей отяготевшего на Едином Безгрешном, проявит такое изнеможение, после которого он может уже делать свое искусительное дело. Если в первом искушении он выступал открыто и был посрамлен, то здесь ему оставалось ждать и наблюдать происходящее. И если на первое искушение Сын Божий был прямо веден Духом, то это новое искушение было лишь попущено. Сын Божий предстоял в борении скорби, в богооставленности, и искуситель мог ожидать, что немощь естества и сила скорби даже до смерти перейдет в изнеможение и слабость. Сама немощь еще не есть слабость и изнеможение, она может быть преодолеваема и побеждаема, и она была однажды и навсегда побеждена в борении гефсиманском. И мы присутствуем при этом борении и подвиге.

«Авва Отче, все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк. 14, 36). «Душа Моя теперь возмутилась, и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего. Но на сей час я пришел» (Ин. 12, 28). Что же означают эти слова и эта молитва к «Авве Отцу», «с сильным воплем и со слезами» (Евр.5,7). Это есть голос природной человеческой немощи в состоянии богооставленности. Хотя личная Его человеческая природа, свободная от всякого греха, пребывала в первозданной цельности и непорочности, но по единству со всем человеческим родом и она была отягчена природной немощью, которая ныне, в промыслительной богооставленности, обнажилась и подняла свой собственный голос. И это голос человеческого естества, «избавь Меня от часа сего», «да минует Меня чаша сия». Это не есть прямой голос Самого Богочеловека, ибо собственный Его голос покрывает этот голос немощи человеческой природы, «но не чего Я хочу, а чего Ты». Это голос не Его, но в Нем и через Него. Его сыновнее послушание совершается через преодоление, включает в себя *нет*, преодолеваемое *да*, или *да*, преодолевающее *нет*, т. е содержащее победу над немощью, спасительный и искупительный подвиг. Искушение преодолевается именно в том, в чем человеческая природа Богочеловека реально доступна искушению, т. е. в отяготевшей на Нем немощи человеческого рода. Это двуединство *да* и *нет*, преодолеваемое в *да*, есть искупительный подвиг, победа над плотью, и вместе удостоверение в истинности и полноте боговочеловечения, в котором воспринято подлинное человеческое естество в его немощи. И немощь эта препобеждена в Богочеловеке, притом не только силою Его божества, но и самой Его человечностью. Последняя, хотя и пребывает нераздельной от божеского естества, но достигает как бы самостоятельного самоопределения в гефсиманской и голгофской богооставленности. Посему столь спасительно для нас это борение и столь необходима эта богооставленность в пути спасения мира. Так возлюбил Бог мир, что Отец оставил Своего возлюбленного Сына, а Сын претерпел это оставление, о котором и засвидетельствовал Сын воплем Своим.

Богооставленность Богочеловека входит в пути спасения и в полноту искупления человеческого рода. Но в ней содержится и образ личного человеческого спасения, поскольку Господь в Своем человеческом естестве явил совершенного Человека и совершенный путь спасения. И на пути отдельного человека лежит такая скорбь, когда он оставляется своим человеческим силам,

познаёт до глубины свою немощь, но вместе с тем своими собственными силами отдает свою жизнь Богу. При этом, конечно, он может выдержать и не выдержать огненное испытание, в котором одинаково возможно падение и восстание. Но без него не может исполниться мера подвига: «Дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота» (1 Петр. 1,7). И посему в жизни ли, в смерти ли человеку суждено приблизиться к священной ограде гефсиманского вертограда и себя в нем обрести.

В свете сказанного для нас получает свое объяснение и посольство Иоанна и его вопрошание. Предтеча, который столь ясно прозирал путь Христов и дело Христово и сам носил в себе его предвершение, был как бы живым его предварением в себе, в своей жизни и судьбе. И он не мог не соприкоснуться, не сопережить, хотя, конечно, лишь в предварении, и гефсиманского борения и его богооставленности, не пережить это как Предтеча. В темнице, накануне своей мученической кончины, конечно, в ясном сознании ее неотвратимости и в полной к ней готовности, Предтеча испытывает человеческую богооставленность, переживает свою гефсиманскую ночь. Тот благодатный свет, который от самого рождения был ему источником веры и ведений, для него гаснет. Он совлекается своей благодатной одежды и оставляется лишь на свои человеческие силы. Как ни были велики эти силы у наибольшего из рожденных от жены, притом возросшие и укрепившиеся подвигом всей жизни, но и их оказалось недостаточно, как недостаточно никаких человеческих сил, чтобы ими одними проникнуть в «ангелам неведомое таинство». То, что он видел и исповедовал в свидетельстве своем наитием Св. Духа, в пророческом вдохновении, то, что он видел и слышал, когда рукою своею касался главы Крещаемого, все это хотя и осталось в его человеческой памяти, но как бы потеряло силу и убедительность непосредственной очевидности. Наша память есть очень ненадежное и, главное, недостаточное средство для того, чтобы выявлять нам силу изведанных откровений и даров духовных. Иначе как были бы возможны самозабвения и падения? Одного отвлеченного знания и припоминания недостаточно для того, чтобы удержать живую силу божественных даров и откровений. Бывает даже и так, что они совершенно не поддаются человеческому выражению и развеиваются как пар при такой попытке. Поэтому-то теряют свою силу обычные недоумения: как же мог Предтеча спрашивать относительно того, о чем ему открыто со столь непререкаемой достоверностью и

о чем и сам он свидетельствовал? Все это дано было ему в озарении Духом Святым, но все это могло потерять свою силу, если погасло это озарение, и он оказался оставлен своим человеческим силам, должен был, только на них опираясь, находить свой путь Предтечи, человечески искать Мессию, благодатно ему уже ведомого. Конечно, самая возможность такого промыслительного оставления, такого испытания человеческой силы Предтечи в его служении уже свидетельствует о той высоте, которая ему стала доступна в конце его пути, при переходе в загробный мир для проповеди в нем. Это огненное испытание веры есть вместе с тем уже и увенчание, и прославление Предтечи. Таковое и было совершено устами Спасителя в речи Его после отшествия апостолов, и эта речь становится поэтому совершенно понятной в такой связи.

Если Спасителем, Единым Безгрешным, в промыслительной богооставленности Его, испытана была вся немощь человеческого естества, то в Предтече, подвластному первородному греху по природе, эта немощь становится уже искусительным испытанием веры, искушением Предтечи как Предтечи. Самым высоким служениям свойственны и свои искушения, постигающие их именно тогда, когда переживаются самые ответственные и решающие моменты их служения. В этом искушении человек промыслительно оставляется на свои собственные силы. Борение Предтечи в этом отношении может быть сопоставляемо, прежде всего, с борением Матери Божией во время крестной страсти, когда «оружие проходило Ее душу». Евангелие не открыло нам эти борения, ибо оно ограничивается лишь упоминанием о стоянии Богоматери у креста (да и то лишь у одного четвертого евангелиста). Но Церковь в своих песнопениях, бесчисленных «крестобогородичных» канонах, многообразно раскрывает это борение, и «рыдание», и «плач», и «недоумение», и материнскую муку, и сораспятие, и богооставленность Богоматери (см. особенно в каноне великого пятка «Плач Богоматери», а также в последовании утрени великой субботы). Богоматерь у креста — это Ее стояние есть полная параллель с божественным на кресте истощением. И св. Церковь назидает, что и Богоматерь в это время была оставлена своей человеческой природе с ее тварною немощью, которую Она имела победить подвигом веры. И Она в стоянии у креста имела борение и искусительное испытание веры, а потому соучаствовала и в гефсиманском подвиге послушания: не Моя, но Твоя воля да будет. И совершенно ясно, что величие и слава Богоматери не полны были бы без подвига испытания, от Которого Сын не освободился Сам

и не освободил и Матерь Свою. Предтеча Христов не мог непосредственно соучаствовать в этом подвиге, ибо он должен был ранее его оставить этот мир. Но и ему по-своему суждено было явить этот подвиг веры, испытание его самосознания как Предтечи, ибо без этого завершительного искуса не была бы исполнена его миссия, не была бы достигнута полнота самоотдания[1].

В чем состояло борение Иоанново, испытание Предтечи? В том, что для него перестала быть самоочевидной истина, что Иисус есть Христос, ὁ ἐρχ μενος. Эта истина, не допускавшая ранее никакого вопроса или сомнения, вдруг сделалась для него как бы открытым вопросом. Как будто Предтеча возвращен был к тем временам, когда он крестил на Иордане, и хотя и ждал Сильнейшего себя, но еще «не знал Его». Как будто все, что было, начиная с Крещения, у него было отнято, перестало существовать, и он отдан был на долю своих человеческих домыслов и суждений о том, Он ли это или не Он? Эти домыслы могли приходить с разных сторон. Они и раскрываются в разных догадках, высказываемых относительно мотивов посольства Иоанна: если Он — Мессия, то почему Он медлит, не являет себя миру, оставляет его, Иоанна, накануне смерти в темнице, без явного удостоверения, внешнего, человеческого (ибо внутреннее удостоверение он давно имел)? Или почему Он до сих пор был засвидетельствован только через других, прежде всего, через самого Иоанна, но Сам не свидетельствует о Себе? Не нужно ли прямым вопрошанием понудить Его на это свидетельство, на это самопрославление? Может быть выражено еще и другое предположение относительно общего факта, который здесь мы имеем. Иоанн вернулся к человеческой неизвестности относительно Христа, у него было вдруг отнято его благодатное, духоносное ведение, которого ни в какой степени не

[1] Можно указать сюда и еще аналогию, хотя и второстепенного значения. Св. Иосиф Обручник, тот избранник, кому было дано быть хранителем Пресв. Девы, свидетелем рождества Христова, блюстителем Матери и Богомладенца, он был также поставлен свидетелем тайн Божиих, непостижных для человека. Уведав о безмужнем зачатии Девы Марии, он хотел отпустить Ее, но был удержан от этого ангелом, во сне явившимся ему и открывшим тайну Богорождения. И канонические Евангелия молчат о каких-либо дальнейших его искушениях. Однако апокрифическое предание, закрепленное Церковию, свидетельствует, что Иосиф искушался сомнением еще и в ночь рождества Христова: «Бурю внутрь имея помышлений сумнительных, целомудренный Иосиф смятеся к Тебе зря небрачней и бракоокрадованною помышляя (конд. 4, акаф. Божией Матери). Это в иконографии изображается в виде беседы его с искусителем в образе пастуха. Но искушение им было побеждено.

заменяет отвлеченное, теоретическое воспоминание о ранее узнанном. Ему было предоставлено еще раз — человеческими силами, но и с человеческой немощью искать Мессию и обрести Его, не усомнившись о Нем. Ему дано было приять человеческий подвиг Предтечи через испытание веры, через искушение Предтечи. Об этом испытании заключенного в темницу Иоанна не поведано миру, но луч света, пронизывающий эту тьму, именно рассказ о посольстве Иоанна, свидетельствует достаточно об этом испытании, об Иоанновом борении, которое увенчивает его новым величием.

И Иоанн вышел победителем из испытания, он преодолел искушение, и свидетельство этого преодоления имеем мы в евангельском повествовании.

Иоанн был оставлен человеческой немощи неведения относительно того, о чем уже дано было ему ранее это ведение. Эта немощь вопрошает именно как неведение: или-или? Это ее голос поднимается в вопросе Предтечи: «Ты ли Грядый или иного чаем?» Но этот голос неведения и немощи не есть голос сомнения или неверия, также как и мольба «да идет чаша сия мимо Меня» не означает отказа приять эту чашу или нежелания исполнить волю Отца. Голос немощи естества поднимается здесь лишь для того, чтобы, выявившись, быть тотчас же и заглушенным. И вопрос возникает лишь для того, чтобы обессилиться уже имеющимся ответом. Немощь должна обнаружиться не для победы, но для преодоления: выявляясь, она уже теряет силу, а не обретает.

Однако здесь остаются все еще две возможности при этом выявлении немощного естества: вопрошание может быть погашено подвигом веры, но может и зародиться недоуменное сомнение, изнеможение веры. Формально ни та, ни другая возможность не исключается в вопросе Предтечи, переданном через его учеников. Есть ли это вопрос, на который он сам уже имеет ответ и обретает его подвигом веры (*нет*, в себе самом уже преодолеваемое через *да*), или же он есть выражение неведения, растерянности, сомнения? (Подобно тому, и гефсиманский вопль человеческого естества: «Да минует Меня чаша сия», взятый сам по себе вне контекста, может быть одинаково истолкован или как страх и смятение пред мукой, или, наоборот, как готовность принять эту, во всей своей силе почувствованную муку «да будет воля Твоя».) Здесь именно содержится *нет*, отвеченное и побежденное через *да*. Самое *да* было бы неполно и неподлинно, если бы не включало в себя преодоленного *нет*. Утверждение не будет утверждени-

ем, если оно не является побеждающим ответом на поставленный вопрос, и сама вера не была бы живой верой, если бы всегда оставалась спокойным ведением и не предполагала бы подвига веры с ее борением. И посольство Предтечи приоткрывает нам этот его подвиг веры, есть свидетельство о нем. Без этого могло создаться неверное представление, будто бы самосознание Предтечи, его ведение о Мессии являлось для него в такой мере благодатным, что и вообще давалось ему даром, без труда, как нечто само собой разумеющееся. Конечно, оно и могло быть в полноте своей только таким благодатным даром. Однако оно не доставалось и даром, но было приобретаемо трудом, подвигом, усилием. И посольство Предтечи — есть единственное свидетельство Евангелия, где этот труд и подвиг веры, это борение показано.

Повторяем, рассматриваемый формально, вопрос таит в себе два значения: выражение труда и подвига веры или же упадка и сомнения. Однако в действительности он имеет только первое значение, и в таком именно смысле он был истолкован и отвечен Спасителем. В том таинственном разговоре, который происходит здесь между Спасителем и Предтечей, последний подает свой уже замирающий голос Грядущему. И нет, конечно, такого ответа, который требовался бы сомнением и нужен был бы, чтобы утешить его, нет никакого *да*, нужного колеблющемуся и сомневающемуся сознанию. И вообще даже нет никакого ответа, ибо в словах Христа лишь описывается то, что уже знал Предтеча. Но это означает, что ответа в подлинном смысле и не требовалось. То, что было отвечено, есть не ответ, но скорее привет, от Грядущего уходящему. Если это еще и могло иметь некоторое значение для окружающих, а также и для самих учеников Предтечи, как известное подтверждение и указание, то этот ответ в таком виде был бы совершенно недостаточен для Предтечи, если бы он на самом деле впал в сомнение. Но в действительности Предтеча нуждался не в ответе, но только в привете, в подтверждении его услышания. Ибо Предтеча вопросом своим не вопрошал, но свидетельствовал[1] о своей вере и об ее подвиге. Вопрошая, он не вопрошал, говоря *или*, он не оставлял никакого места для колеблющегося сомнения. Словом, своим вопросом Предтеча свидетельствовал, хотя уже не

[1] Следует обратить внимание, что в евангельском тексте — одинаково у Мф. 11, 2 и у Лк. 7, 19-20, — где говорится, что Предтеча посылает своих учеников не спросить Христа, но сказать Ему: εἶπεν αὐτῷ, λέγων, о вопросе совсем не говорится, несмотря на содержание речи, которая есть вопрошание.

языком торжествующего вдохновения, но человеческим усилием, побеждающим борение естества, — о своей вере. И так именно это было принято и услышано Господом, рекшим по поводу этого вопрошания: блажен, иже не соблазнится о Мне. Спаситель ответствовал ублажением твердости его веры, не соблазнившейся о Нем в часы томительного испытания перед лицом неумолимого удела, неизбежной смерти. Он, Предтеча, идет к смерти, узнав Грядущего в Пришедшем и, однако, не увидев славы Его. Но он не соблазнился и этим. Итак, вопрошание это было последним прощальным приветствием Христу от Предтечи, уходящего из этой жизни, актом веры, утверждаемой в борении, свидетельством верности, проявляемой в испытаниях. Этот прощальный предсмертный привет, а вместе и исповедание веры и не могло быть передано через учеников в форме торжественного свидетельства, какое раздавалось из уст самого Предтечи. Такое свидетельство не терпит посредства, не поддается передаче через третьих лиц. На этот раз вопрошающее свидетельство Предтечи сделалось самосвидетельством Мессии, прямым к нему поводом. Оно и было изложено поэтому в форме вопроса, на который мог последовать только один определенный ответ, для самого Предтечи несомненный. В этом смысле вопрос Предтечи может быть рассматриваем как риторический, хотя он и изложен по форме как подлинный вопрос. Устами учеников Иоанн мог свидетельствовать, лишь побуждая к свидетельству Самого Свидетельствуемого. Свидетельством со стороны Иоанна здесь является самое содержание вопроса, а не его форма. Посему это вопрошание оказывается прославлением Предтечи и его веры. И это прославление Предтеча приял из уст Самого Господа. Правда, он сам его не услышал, ибо и не нуждался в нем: полноте его подвига соответствовало остаться ничем не облегченным и не услажденным в его борении. Не услышали его и ученики его, ибо, очевидно, также не нуждались в нем. Лишь после ухода учеников к народу обратился Господь с хвалой Предтече. И эта речь содержит в себе не только хвалу, но и учение о нем, данное Самим Господом.

Глава VII

РЕЧЬ СПАСИТЕЛЯ ОБ ИОАННЕ ПРЕДТЕЧЕ

Отпустив учеников Иоанна, Господь обратился к народу с похвальным словом о нем. Это было уже как бы надгробное слово отходящему Предтече. Никому не посвящает Господь такого внимания, как Предтечи, и эта хвала более всего свидетельствует, как принято и истолковано было Господом посольство Иоанна. Вместе с тем слово Жениха о друге Своем содержит все учение об Иоанне, высказанное самою Истиною. Речь эта имеется у Мф. 11, 8-19 и Лк. 7, 13-35, с некоторыми различиями, как мы увидим. Спаситель обращается к народу, из которого столь многие знали Иоанна, ибо ходили к нему в пустыню: «Что смотреть ходили вы в пустыню: трость ли ветром колеблемую?» Сухая трава, зыблющаяся под ветром, представляла самый обычный предмет, и не ради него, как и вообще не ради простого глазенья или пустого любопытства стекался народ в пустыню. Вместе с тем в самом образе гибкого тростника, примененном в смысле противоположения, содержится молчаливое восхваление твердости и верности Предтечи, только что засвидетельствованных его посольством. Вместе же и отклоняется возможное впечатление, которое могло получиться у некоторых, будто и Предтеча усомнился, пошатнулся в своей вере в Мессию. Итак, не обыденные и мелочные интересы влекли людей из обычных мест их жительства в пустыню. «Что же смотреть ходили вы? человека ли одетого в мягкия одежды? Носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских». Не зрелище человеческой суетности и роскоши, не мнимое величие, которое ищет показывать себя в чертогах царских, влекло людей в пустыню, ибо она не место для такой выставки. Господь молчаливо воздает здесь хвалу суровому подвижничеству Предтечи, как и полнейшей его независимости от властителей мира сего, живущих в чертогах царских. Не праздность и не призрачные блага влекли людей в пустыню, они стремились видеть и слышать того, кого

молва народная почитала пророком. «Что же смотреть ходили вы в пустыню?»—третий раз спрашивает Господь и сам ответствует: «Видеть пророка? да, говорю вам, и больше пророка. Он есть тот, о котором написано: се Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь пред Мною». (Мал. 3, 1). Господь свидетельствует здесь об Иоанне как о Предтече Своем, который совмещает и пророческое служение. Однако собственное его служение больше пророческого, ибо пророки возвещали будущее, а для Иоанна возвещаемое им будущее есть и настоящее, которое он видит и знает, свидетельствуя о нем, и есть в этом смысле ходатай Ветхого Завета и Нового. Пророчество о Предтече, применяемое к нему всеми евангелистами и им самим, применяется и Спасителем. В этом еще раз нельзя не видеть молчаливого отстранения того недоумения, которое могло появиться у иных после посольства Предтечи: Господь Своим торжественным засвидетельствованием как бы подтверждает его неизменную верность в служении, и именно как Предтечи, и утверждает его в этом достоинстве. Это, разумеется, говорит о том, что вопрошание Предтечи ни в какой мере не колеблет и не нарушает верности его служения. Вместе с тем Господь и о Себе Самом сим самым свидетельствует прикровенно как о Том, кому путь приготовляет посланный Богом ангел, т. е. как о Мессии. Поэтому желание Иоанна исполнилось: он еще раз — и уже в последний — свидетельствует о Мессии, как Его Предтеча, причем свидетельствует именно так, как он и хотел — устами самого Мессии. Это и есть собственный аутентический ответ на Иоанновский вопрос, который зараз включал в себя, как нераздельный, две части: есть ли Иисус ὁ ἐρχόμενος, Грядый, т. е. Мессия, и есть ли, следовательно, сам Иоанн Его Предтеча? Ибо вопрос Иоанна был в одинаковой мере вопросом как о Мессии, так и о себе. И Господь, свидетельствуя об Иоанне, одновременно свидетельствует и о Себе. Желание Иоанна о самосвидетельстве Христовом Господь исполняет, и притом, разумеется, пред теми, пред кем это нужно, т. е. перед народом, который был очевидцем чудес и внимал проповеди Христовой. В этом свидетельстве не нуждался сам Иоанн, ибо верил и не колебался как тростник, ветром колеблемый. Надо думать, что и не об учениках своих думал он на этот раз, как это предполагают иные толковники. Иначе придется предположить, что Господь не внял этому желанию. Однако думать так нет ни малейшего основания. Общий смысл рассказа получается такой: Иоанн, находясь в темнице, услышал о чудесах, т.е. о мессианских делах Мессии, и, как

верный свидетель, восхотел, чтобы наряду с этими делами прозвучало и свидетельское слово об их Свершителе, как о Мессии. Но, не имея уже сам возможности изречь это слово, своим посольством он как бы просит и понуждает самого Христа сказать это слово и засвидетельствовать, что это чудотворение принадлежит Ему как Мессии. Через это ответ ученикам Иоанна о делах мессианских и речь народу о Предтече связывается в одно целое, в то свидетельство, которое именно и хотелось вызвать Предтече. Господь внял его желание и удовлетворил его, однако не в прямой форме самосвидетельства, но в косвенной — свидетельства о Предтече.

Последнее, однако, согласно разъясненному, есть и самосвидетельство, и иначе не могло быть воспринято слушателями. Прямого же самосвидетельства в это время Господь избегал, чтобы не вызвать преждевременного выступления фарисеев и через то не ускорить неизбежного конца. Исполнив желание Иоанна и ответив народу на вопрос Иоанна через свидетельство о нем, Господь далее останавливается уже на нем исключительно и разъясняет слушателям, что же представляет собою тот, кто призван быть Предтечею Господа.

Кто же есть Иоанн — не в качестве Предтечи, в отношении к Грядущему, но сам по себе, как человек? И на этот вопрос ответствует Господь, притом с нарочитой силой убеждения, как говорил Он в случаях особенно торжественных и важных: «аминь глаголю вам: из рожденных женами, ἐν γεννητοῖς γυναικῶν (мужской род) не восстал (οὐκ ἐγήγερται) больший (με ζων) Иоанна Крестителя» (Мф.11, 11), «нет никого (οὐδε ς ἐστιν) большего, чем Иоанн» (Лк. 7, 28). Таков суд, и притом торжественный, удостоверительный суд самой Истины: всякое человеческое величие ниже Иоаннова, он есть самый великий из людей. Нужно объять умом и сердцем весь смысл и важность этого слова Слова, нужно применить его в самых многообразных отношениях, ибо в нем содержится ключ к уразумению христианской антропологии. Однако прежде надо точно ограничить смысл сказанного. Из рожденных женами выражено по-гречески в мужском роде и относится, следовательно, к лицам мужского пола. Это не значит, конечно, что превосходство Иоанна не относится и к женскому полу, вследствие того общего первенства, которое присвояется ему и в Ветхом, и в Новом Завете вообще. (Церковь ублажает Предтечу просто как «из рожденных пречестнейшаго».) Однако в частности это превосходство может и не распространяться и действительно

не распространяется на рожденную от жены, честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, Марию, которая есть Матерь Божия. С другой стороны, превосходство Предтечи над рожденными от жены мужеского пола, конечно, не распространяется на Того, Кто рожден не от жены (γυναικῶν), но от Девы, т. е. Сына Божия. Но в отношении ко всему человеческому роду Иоанн является первым и величайшим[1], им и по нему надлежит мерить истинное величие.

Но каково же это величие? Люди усматривают величие во многих проявлениях: говорят о великих ученых, художниках, вождях, правителях, учителях и т. д. Название «великий человек» одинаково применяется к Платону и Наполеону, Гёте и Александру Македонскому, Пушкину и Суворову, Шекспиру и Петру Великому и подобным. Очевидно, здесь величием почитается одаренность в том или другом отношении, которая большей частью соответствует и общему духовному калибру человека. Однако она сама по себе отнюдь еще не свидетельствует о величии духа, о чистоте от греха, святости, целомудрии. Святые, т. е. носители подлинного духовного величия, редко относятся к числу «великих людей» истории, и как-то неуместно рядом с великим поэтом Пушкиным называть «великим» Серафима (иначе как в

[1] Известная неясность остается все-таки в отношении к Богоматери — не в состоянии Ее прославленности как Царицы Небесной, где безмерность и несравнимость Ее величия совершенно очевидна, но в состоянии Ее до Благовещения и до начавшегося Ее Богоматеринства по наитию Св. Духа. Не являются ли Предтеча и Мария как два чистых и лично безгреховных отпрыска на древе человеческого рода, хотя и с разными судьбами и разным предназначением, но с равной силой девства и целомудрия? Против этого говорит такое прославление Богоматери, которое не распространяется на Предтечу. Но за это говорит то, что и Богоматерь и Предтеча так соединяются Церковью в предстоянии Христу, — говорит Деисис. Во всяком случае, здесь приходится считаться с тем, что слова Господа в какой-то не случайной, конечно, неопределенности оставляют этот вопрос. Может быть, просто и не следует мерить и сравнивать человеческое величие личного подвига Богоматери и Предтечи. Однако мы наталкиваемся на это сопоставление словами Господа, содержащими такое сравнение Предтечи со всеми людьми (конечно, не с одними лишь мужчинами). То, что нет между людьми величия большего, нежели Предтеча, не исключает величия ему равного или подобного, которое может быть приписано только Богоматери в Ее человеческом величии. Может быть, для него, для этого величия, вообще существует только одна мера, мера самоотдания и личной победы над грехом. И тогда есть это общая мера и «Рабы Господней», на смирение которой призрел Господь, и «друга Жениха». В таком случае здесь по-новому еще раскрывается тема Деисиса. Однако произнести здесь уверенное суждение мы не дерзаем.

соединении «великий святой»). Величие сына Захарии, засвидетельствованное Сыном Божиим, не есть, конечно, величие мирское, сотканное из тех смешанных и двусмысленных достижений, которые людьми осуществляются. Это есть величие чистоты, святости, неповрежденности, первозданности, целомудрия. Велик в очах Божиих тот, кто более всех приблизился к истинному величию человека, вложенному в него Образу Божию, в ком оно наименее затемнено грехом. Весь человеческий род сотворен в величии Образа Божия и призван к величию Божия подобия, но и весь он удалился от этого величия, впав в первородный грех. Однако остается возможным личное освобождение — если не от греха, то от грехов, личная безгреховность даже и при грехе первородном. Это-то величие приписывает Господь Иоанну Предтече. Это есть свидетельство чистоты, непорочности, личного преодоления грехов (παραπτ ματα), хотя и не греха (ἁμάρτημα). Относительны, условны и, в конце концов, неверны иные масштабы и оценки величия, кроме этого: величайший из людей Иоанн есть чистейший и святейший из людей[1], если не говорить о Пречистой и Пренепорочной. И как первый между всеми святыми, св. Предтеча Иоанн прежде всех святых чинов поминается на св. проскомидии (частица его имени полагается первее всех частиц святых, вынимаемых из девятичинной просфоры), хотя и после частицы имени Богоматери. Этим еще раз подтверждается ранее высказанная мысль, что в подвиге Предтечи, в его пути имеется общечеловеческое содержание, и в этом смысле он является основоположным для всего человеческого рода, и нельзя его миновать на пути души к Богу. Высшее и подлинное величие Предтечи содержит в себе норму человеческой жизни, поскольку она проходится правильным путем. Величие Предтечи в вольном себяотдании Другу, в жертвенном самоотвержении, посвящении себя Богу и принесении Ему всего себя со всеми своими силами. Это противоположно всякому человекобожию и самобожию, люциферическому самоутверждению: «будьте как боги». Это есть путь жертвенного смирения и жертвенной смерти для человеческой самости. Однако ошибочно понять это как самоумерщвление с упразднением и подавлением человеческого творчества, с духовно леностным зарыванием в землю, неупотреблением своего таланта, особого дара. Однако величие самого человека заключается отнюдь не в этом даре, не в десяти талантах, которые даны от Бога и могут быть Богом и отняты, но всецело и исключительно в том, кому или чему будет посвящен этот дар и как он употреблен. И в этом смысле все люди одинаково призваны к духовному величию, и все в призвании своем равновелики и сами делают себя великими или малыми. Люди ошибочно оценивают величие по дарам, и сами люди гордятся одаренностью своей, между тем как эта одаренность имеет значение только средства, только особого образа для единого и всем одинаково доступного жертвенного служения Богу всем и во всем, что имеет человек. Этим-то величием — и обще- и всечеловеческим — велик Предтеча, и к нему призван всякий в доступном для каждого творчестве собственной жизни, делания себя самого: не нам, не нам, но Имени Твоему даждь славу.

[1] В этом смысле понимается выражение как о величайшем между рожденных от жены у некоторых св. отцов: Cyrill. Alex. (Thesaurus. [Кирилл Александрийский, «Сокровищница о святой и единосущной Троице»] Mg. P. G., t. 75, col. 157). St. Ioann. Chrysost. (Comm. In Matth. hom. 37 [Св. Иоанн Златоуст, «Толкования на Мф», проп. 37], no. 2. Mg. t. 102, col. 421). Augustini (Contr. adv. leg. et proph. [Августин, «Против недруга законов и пророков»] 1. 11, c V., no. 20. Mg. P. L. t. 42, col. 650).

Суждение Господа о Предтече как наибольшем из рожденных от жены, однако, восполняется тотчас же другим, антиномическим, суждением, а именно: «меньший же (ὁ δὲ μικρότερος) в Царстве небесном (у ев. Луки: Божием, 7, 8) есть больше (μείζων) его» (Мф. 11, 11). Что означает это добавление? Есть одно толкование, данное Златоустом[1] и принятое рядом восточных и западных толковников, так сказать, аллегорическое. Они видят в «меньшем» самого Господа, Который почитался среди окружающих людей малоизвестным и худородным. Трудность принятия такого толкования в том, что оно мало согласуется со всем свидетельством Господа о Предтече. Из него, как мы указали, прямо вытекает и самосвидетельство Мессии, и неожиданным поэтому является, если, рядом с этим торжественным самосвидетельством, Он же укрывается в преднамеренной неопределенности выражений: «Мний», меньший. Но даже если принять, как возможность, и это истолкование ради авторитета лиц, его высказывавших, оно отнюдь не исключает и не противоречит и другому, более обобщающему толкованию, тоже давно уже высказанному. Согласно ему, здесь сопоставляется человеческое достижение и благодатное «царство небесное (Божие)»: даже высшее человеческое не может сравняться с благодатным и стать им. Благодатный дар Св. духа,

[1] См. 36 (7) беседа. на Евангл. Мф.

который подается в Церкви, есть новая, сверхприродная жизнь, есть обожение. Человек своими усилиями не может обожиться, хотя может и должен стремиться к обожению: здесь встреча божеского и человеческого. Возражают на это, что в то время еще не наступило царство благодати с его дарами.

Но слова Господа имеют общее значение, не только в применении к данному моменту. Кроме того, «Царство Божие приблизилось» во внутренних совершениях уже с выступлением на проповедь Иоанна, а затем и Христа. Оба, как мы помним, одними и теми же словами начинают проповедь: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие». Оно «приблизилось» с боговоплощением, хотя совершилось лишь в искуплении и Пятидесятнице. Здесь именно различается человеческая природа вне обожения, совершаемого через боговоплощение, и обоженная — вследствие боговоплощения, разумеется, в тех, кто усвоил плоды его. Здесь разница между теми, кому дана «власть быть чадами Божиими», родившимися от Бога, и теми, которые «родились от крови, от похоти плоти, от похоти мужа» (Ин. 1, 12 - 13). Здесь положен непроходимый предел для человекобожия. В этом именно смысле разъясняет Свою мысль Спаситель в дальнейших словах (только у евангелиста Мф. У евангелиста Лк. в контексте другой речи[1] Спасителя (16, 16): «от дней же Иоанна Крестителя доныне (ἕως ἄρτ) Царствие Божие благовествуется (εὐαγγελίζεται), и нудники (βιασταί) восторгают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11, 13). Иоанн Креститель здесь обозначается гранью, за которой нудникам открывается возможность восхищения Царствия Божия усилием подвига, нудою. Он же есть и грань, до которой лишь простирается пророчественная сила и проникновение, содержащееся в законе и пророках. Почему же именно Иоанн Креститель (и даже не Богоматерь) является такою гранью? Можно думать, и личным подвигом, и служением. В первом смысле Иоанн Предтеча в себе осуществляет исполнение закона в такой мере, в какой он вообще исполним человеком. Хотя апостол Павел говорит, что «из дел закона не оправдается (οὐ δικαιωθήσεται) пред Ним никакая плоть, ибо через закон познается грех» (Рим. 3, 20), однако эта невозможность оправдаться

[1] Здесь Господь обличает ограниченность фарисеев, с их внешним благочестием, но черствым сердцем, и указует относительность закона и пророков, которые лишь до Иоанна, однако к этому присоединяет мысль о неистребимости ни одной черты из закона, очевидно, в смысле внутреннем, духовном.

совсем не означает невозможности его исполнять. Он дан был не только для самосознания в грехе, но и для спасительного исполнения, как норма ветхозаветного благочестия, об этом красноречиво свидетельствует псал. 118. В Предтече достигнута вершина ветхозаветной святости, которая, хотя и не является безблагодатной и только природной, но оказывается таковой в сравнении с новозаветной святостью: «ибо закон дан Моисеем, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин. 1, 17). Иоанн есть исполнение Ветхого Завета, и в этом качестве указуется именно он (а не Дева Мария), потому что закон имеет дело непосредственно с мужеским родом (почему и родословная, в том числе и родословная Христа Спасителя, исчисляются по мужскому колену). Будучи в доступной для человека степени исполнением закона, больший из рожденных женой является ходатаем Ветхого Завета и Нового, стоит на грани их, потому что он видит исполнение пророчества. Ведь закон и пророки «до Иоанна пророчествовали (ἐπροφήτευσαν)» о боговоплощении Христовом, но Иоанн узрел и самое исполнение пророчества (почему он одновременно почитается Церковью и как пророк и как апостол, «ходатай ветхия и новыя благодати») (Мф. 11, 13). В этом смысле в нем заканчиваются и исчерпываются «пророки». Но и еще в особом смысле служение Иоанна Крестителя, каковым его — не случайно, конечно, — именует в Своей речи о нем Господь: Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ (наличие члена можно понимать не только в смысле вообще крестителя, но и Господня Крестителя), является гранью Ветхого Завета и Нового. Через его служение завершается боговоплощение, исполнение закона и пророков, именно через крещение Господа, которое было сошествием Св. Духа на человеческое естество Богочеловека. После него Он стал воистину Мессией, Христом и мог уже прямо к себе применить пророчество Исайи: «Дух Господень на Мне, Он помазал Меня» (Лк. 4, 18). И этим открывается Царство благодати, которая Иисусом Христом бысть (Ин. 1, 17), то Царствие Небесное, которое может восхищаться нудниками и простирается до конца этого века, до открытия Царства славы во втором и страшном пришествии Господнем. (В этом распространительном смысле нужно, конечно, понимать выражение «доныне» (ἕως ἄρτι).

Сюда же, конечно, относится и Иоаннова проповедь покаяния как приуготовления к Царствию Божию: покайтесь, ибо приблизилось Царствие Божие, т. е. пришел на землю и помазуется Духом Святым Иисус Христос. Таким образом, продолжая речь

Свою об Иоанне, Господь одновременно, хотя и не прямо, но косвенно, говорит о Себе, ибо значение Иоанна определяется только по отношению к Христу. И этим еще раз Господь исполняет последнюю волю Предтечи — именно Сам свидетельствует о Себе, хотя и лишь косвенным образом. Особенно значительный и вместе таинственный характер этой речи об Иоанне, как требующей сугубо углубленного внимания, Господь подтверждает присловьем, которое обычно появляется в случаях подобной значительности: «кто имеет уши слышати, да слышит» (Мф. 11, 15).

Однако ранее этого заключения Господь в порядке того же самосвидетельства высказывает еще одну мысль об Иоанне (только у еванг. Мф. 11, 14, у еванг. Лк. отсутствует): «и если хотите принять, он есть Илия, имеющий прийти». Самое общее значение этих слов есть, как мы только что сказали, продолжающееся самосвидетельство Господа одновременно и о Себе и о Предтече: Илия рассматривался, согласно пророчеству Малахии 4, 5, как предшественник дня Господня, который есть и день Мессии. Здесь, следовательно, Господь подтверждает значение Иоанна именно как Предтечи Мессии, а о Себе, следовательно, свидетельствует как о Мессии, Коего Иоанн есть Предтеча. Этот текст через это вплетается в общую ткань этой мессианской по существу, хотя и прикровенной по форме, речи. Однако здесь вплетается еще и особый мотив, требующий рассмотрения, сближение Илии с Иоанном. Но на этом мы остановимся ниже, чтобы сейчас не прерывать рассмотрения речи Господа об Иоанне в ее целом. Мф. 11, 15 заканчивается первая половина речи Господа о Предтече, посвященная свидетельству о нем, а по связи с ним и о Себе Самом. Далее начинается вторая половина, всецело посвященная отношению народа к Предтече и — опять-таки — и к Мессии. Последний именует Себя при этом ветхозаветным мессианским именем из Даниилова пророчества 7, 13-14: Сын Человеческий. Она содержит в себе тяжелые укоризны. Эта часть речи в более понятном изложении у ев. Лк. 7, 29 начинается особливым обличением фарисеев и примыкает здесь непосредственно к свидетельству о величии Иоанна, как первого из рожденных женами. «И весь народ слушавший и мытари воздали славу Богу, крестившись крещением Иоанновым, а фарисеи и законники отвергли волю Божию о себе, не крестившись от него» (Лк. 7, 29-30). Здесь Господь прямо говорит, что крещение Иоанново было по воле Божией, но было — в конце концов — отвергнуто фарисеями и законниками. Они по началу шли его слушать (Мф. 3, 7), но затем определились против него и

не крестились от него. Таким образом, уже на отношении к Крестителю произошло разделение. Обращаясь ко всему народу, Господь обличает в образных сравнениях его неустойчивость и своеволие пред лицом великого пророка Божия. «Но кому уподоблю род сей? Он подобен детям, сидящим на площадях и, обращаясь к товарищам, говорящим: мы играли вам на свирели (дудке), и вы не плясали, мы причитали, и вы не рыдали» (Мф. 11, 16-17; Лк. 7, 31-2). Это сравнение берет капризных детей, играющих в разныя игры (то в свадьбы, то в похороны) и ссорящихся между собой из-за того, что одни не хотят принять полного участия в игре других. С этой детской прихотливостью в игре, которой трудно угодить, сравниваются и прихотливые настроения народные. «Ибо пришел Иоанн, не ядущий и не пиющий, и говорят: он беса имеет. Пришел Сын Человеческий, ядущий и пьющий, и говорят: вот человек ядца и винопийца, друг мытарей и грешников» (Мф. 11, 18-19; Лк. 7, 33-34). Этому народу оказываются одинаково неугодны оба образа праведности, и строгий, и снисходительный. Против каждого находится свое обвинение, а вместе отговорка, так что сердца их остаются нераскрытыми. Этими горькими словами Господь заключает Свою речь, содержащую самосвидетельство о Нем и о Предтече, признанием, что одинаково остаются не услышаны слова обоих. Этим уже намечается переход к сурово обличительным речам против книжников и фарисеев и слезам сожаления об ослепленном народе, вплоть до последнего приговора: «се ныне оставляется дом ваш пуст».

Эта часть речи Господа об Иоанне находит восполнение в других местах Евангелия. Так, в беседах с первосвященниками и старейшинами народа Господь снова говорит им: «Пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, мытари же и блудницы поверили ему, вы же, видя это, не раскаялись после, чтобы поверить ему» (Мф. 21, 32). Также сопоставление Иоанна с учениками его и Иисуса с учениками Его именно в вопросе о посте имеется в синоптических Евангелиях: «Ученики Иоанновы и фарисейские постились. Приходят к Нему и говорят: почему ученики Иоанновы и фарисейские постились, а Твои ученики не постятся? И сказал им Иисус: могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься. Но придут дни, когда отнимется от них жених, и тогда будут поститься в те дни» (Мк. 2, 18-20; Мф. 9, 14-16; Лк. 5, 33-36). И далее Господь — по всем трем Евангелиям — продолжает эту речь притчами о новой заплате к ветхой одежде и о новом ви-

не и о старых мехах. Очевидно, была эта разница между суровым, подзаконным, ветхозаветным неумолимым постничеством проповедника покаяния и свободным, радостным вдохновением свободы около Жениха. Это есть взаимоотношение великой Четыредесятницы и Пятидесятницы, Страстной Седмицы и Пасхальной: обе связаны и обусловливают одна другую, и каждая имеет свои законы, свой дух, свой характер. Иоанн, бывший живым исполнением закона, в силу этого примыкал к законничеству фарисеев. Последние, однако, его не признали именно потому, что он исполнил закон с тем, чтобы его превзойти, они же не хотели знать самой этой возможности.

Этим укором народу Господь заключил Свое прославление Предтечи и заочное прощание с ним.

Но оно заканчивается (у обоих евангелистов: Мф. и Лк.) еще неожиданным и таинственным словом: «и оправдана (καὶ ἐδικαι θη) премудрость (ἡ σοφία) от дел (разночтение: чад) ея». (Мф. 11, 19; Лк. 7, 35; причем у Луки «от всех чад ее»). Что значит это нежданное слово о Софии и почему оно применено к Предтече? Ответ на это дан будет в заключительной главе. А здесь только заметим, что выражение (с членом), конечно, подразумевает определенное понятие о Премудрости Божией — (в отличие от премудрости как личного свойства, также согласно выражению, встречающемуся в Евангелии, иногда и без члена)[1]. Оно, конечно, подразумевает все ветхозаветное учение о Софии, Премудрости Божией, как оно излагается в книге Притчей Соломона, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса сына Сирахова[2]. И поэтому экзегеза этого места необходимо должна производиться в этом ветхозаветном контексте.

---

[1] Вот случаи, когда встречается в Евангелиях премудрость в значении свойства: Мф. 13, 54: откуда у Него такая премудрость и силы (ἡ σοφία καὶ αἱ δυνάμεις), Мк. 6,2: откуда у Него это и что за премудрость дана Ему (τὶς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα αὐτῷ), Лк. 2, 40: отроча же возрастало и укреплялось исполняемо премудрости (πληρούμενον σοφίᾳ). Лк.2,5— Иисус же преуспевал в премудрости (ἐν τῇ σοφίᾳ) и возрасте и в любви у Бога и человеков. Лк. 21, 50: Я дам вам уста и премудрость.

[2] Единственный случай онтологического значения σοφία в Евангелии, кроме указанного места, есть Лк. 11, 49: посему и Премудрость Божия сказала: ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ (в более частном смысле относится к Слову Божию). Заслуживает примечания, что этот текст, как и Лк. 7, 35, излагает слова самого Господа, тогда как все случаи употребления выражения σοφία как свойства или силы, принадлежат (кроме Луки 21, 15) народу или самому евангелисту.

К слову сказать, и другие случаи новозаветного употребления этого выражения распадаются на два эти вида: в большинстве случаев о премудрости говорится как о свойстве, сюда относятся: 2 Петр. 3, 15; Рим. 11, 13; 1 Кор. 1, 17, 19, 20, 21, 30; Ефес. 1,3, 10; Кол. 1, 9, 28; 2,3:3,16; Откр. 5, 12;7, 12. Единственное место онтологического значения, и то отнюдь не бесспорное, 1 Кор. 1,24; (проповедуем) «для самих призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость — Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν (замечательно, что то и другое без члена и скорее может быть понято также как свойство Божие, как откровение Божие, в особенности в общем контексте). Таким образом, уже это предварительное обследование текстов дает лишь один важный и замечательный результат, именно, что слова Господа о Премудрости, сказанные о Предтече, представляют, вообще говоря, единственное место в Евангелиях и даже во всем Новом Завете, где говорится прямо и исключительно о Премудрости Божией, о которой открыто нам в Ветхом Завете, и иначе быть понято не может. Это указует необходимость внимательного исследования софиологического аспекта в церковном учении о Предтече.

Глава VIII

ИОАНН И ИЛИЯ

В своей речи о Предтече Господь сказал: «Если желаете принять, он есть Илия, имеющий прийти» (Мф. 11, 14). (Согласно пророчеству Малахии 4,5-6: «вот Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшнаго, и он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их».) Имя Илии называется вместе с именем Иоанна, как некое общее имя обоих; в каком-то смысле Иоанн есть и Илия, хотя не наоборот, — Илия не есть Иоанн. Предтеча как-то совмещает в себе Илию, не сливаясь с ним и превосходя его. Как мы знаем, еще до его рождения ангел сказал Захарии, что Иоанн предыдет пред Господом в духе и силе Илии. И имя Илии применяется к Иоанну не только книжниками и фарисеями, к нему скорее враждебными (Ин. 1, 21), но и самим Господом. Учение о перевоплощении душ, именно праведников (столь укоренившееся в позднейшей еврейской мистике в Каббале), было свойственно фарисеям, а через них распространилось и в народ, в качестве некоторого суеверия. Следы его встречаются и в Евангелии. Суеверный страх Ирода перед Предтечей выразился, прежде всего, именно в этом предположении: «царь Ирод, услышав об Иисусе (ибо имя Его стало гласно), говорил: это Иоанн Креститель воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им» (Мк. 6, 14, также 6, 16; Мф. 14, 1-2; Лк. 9, 7-9). Такое же предположение, как ни противоречило оно очевидности, высказывалось и народом, допускавшим, что Иисус это Илия, или Иеремия, или один из пророков (Мк. 6, 15, Мк. 8, 28; Мф. 16, 14; Лк. 9, 19). В этом выразились смущение и растерянность, суеверием оборонявшиеся от веры. Но это же указывает, сколь легко воспринималось сознанием представление о том, что Илия может, так сказать, повториться в Иисусе.

Спаситель, кроме речи Своей ко всему народу, имел об этом еще беседу с тремя избранными учениками после Преображения.

Во время его они видели Илию вместе с Моисеем, беседующими с Господом об Его страданиях. Ученики уразумели уже, — после беседы на пути в Кесарию Филиппову и на горе Преображения, что Иисус и есть обетованный Мессия, и им известно было из пророчества Малахии, что пришествие Его уготовляется пророком Илией. Посему и спросили Его ученики Его: «Как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде? Иисус сказал им в ответ: правда, Илия приходит прежде и устроит все. Но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, и поступили с ним как хотели; и Сын Человеческий пострадает от них. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе» (Мф. 17, 10-13; Мк. 9, 11-13).

Итак, Спаситель неоднократно и определительно говорит об Иоанне как об Илии. Означает ли это прямое личное отожествление их? Но, помимо общих соображений, против этого достаточно свидетельствует ответ самого Иоанна посольству священников и левитов: «Что же — ты, Илия? он сказал: нет» (Ин. 1, 21). Нужно помнить, что евангелист Иоанн уже имел пред собою рассказ синоптиков о свидетельстве Христовом об Иоанне как Илии. Иоанн не Илия, и, однако, «если хотите принять, он есть Илия», «Илия уже пришел, и не узнали его». Это, прежде всего, относится к сходству служений Предтечи и Илии, из которых первый предваряет первое пришествие Христово, а второй — второе, чего не различали Иудеи, сливавшие оба их воедино. (Церковь воспевает Илию: «во плоти ангел пророков основание, второго предтеча пришествия Христова Илие славный» — тропарь.) В смысле сродства служения толкует это Златоуст[1], и, вслед за ним, большинство толковников. Слова Спасителя, однако, содержат больше, чем простое сближение служений. В них указуется некая тайна личного соотношения Илии и Иоанна, для нас не раскрытая. Углубляться в нее нескромно, однако и не замечать ее неверно. Мы должны, разумеется, отстранить то грубое истолкование, которое дается сторонниками учения о личном перевоплощении. Но, помимо этого, грубого и нехристианского воззрения, могут быть и иные, доселе неведомые нам соотношения между душами, параллельные отношениям родства или происхождения. Связь Илии и Иоанна, столь непререкаемо установленная Спасителем, во всяком случае побуждает нас внимательнее всматриваться в черты сходства и различия обоих пророков.

[1] На Мф. беседа, 57.

Илия и Иоанн оба являются проповедниками истинной веры и покаяния, а постольку и обличителями, с той разницей, однако, что образ Илии и в этом отношение является ветхозаветно суровым и грозным (история избиения жрецов Вааловых: 3Цар. 18, 40, истребление пяти десятков Охозии, 4 Цар. 1). Есть внешнее сходство в общей строгости жизни и в аскетическом облике обоих пророков, и оно, конечно, поражало народное воображение: Илия описывается, как «человек тот весь в волосах и кожаным поясом подпоясан по чреслам своим» (4 Цар. 1, 8). Иоанн «имел одежду из верблюжьяго волоса и пояс кожаный на чреслах своих» (Мф. 3,4). Илия, подобно Иоанну, получил свое главное богооткровение в пустыне, где «в веянии хлада тонка» было ему явление Славы Божией. Илия явился великим чудотворцем, чем он отличается от Предтечи, который не творил знамений. При всей ветхозаветности духовного облика Илии в нем оказалось, однако, нечто настолько новозаветное, что он, вместе с Моисеем, явился предстоящим Господу на горе Преображения. Этим лицезрением Господа на земле (во славе Его), он сближается с Предтечей. «Таинника показа тя Христос, яко чистоты садителя и девства пребожественное прозябение на Фаворе божественнаго воплощения», поет о нем св. Церковь (служ. пр. Илии, кан. п. 8, тр. 3). И, надо думать, в этом же новозаветном существе ветхозаветного пророка заключается и основание, почему он является вторым Предтечей, т. е. ему дано пророческое служение и в Ветхом, и в Новом Заветах, чем он, конечно, также сближается с «ходатаем Завета Ветхого и Нового», с Иоанном. Илия не вкусил смерти в своем взятии на небо, подобно Еноху, и, согласно Откровению, оба они являются на землю в последние времена для последнего вразумления (11, 3-6), пока не будут убиты антихристом (11, 7) к общему ликованию, «потому что два пророка сии мучили живущих на земле» (11, 10). Они вкусят смерть, отдав дань общему человеческому уделу, чтобы воскреснуть и взойти снова на небо на облаке пред лицом всех (11, 13). Здесь Илия соединяется с Енохом , но в речах Господа, в пророчестве Малахии и в общецерковном Предании он выделяется как нарочитый и преимущественный предтеча второго пришествия Христова, подобно тому, как первый Предтеча уготовляет первое пришествие. Постольку они имеют сродство, как проповедники неумолимого покаяния. Однако служение Предтечи, который, как первый из рожденных между женами, очевидно первенствует и над Илиею и над Енохом, состоит в том, что он есть не только Предтеча, но свидетель о Христе и друг Жениха, а сверх того проповедник во аде. Поэтому он есть Илия, лишь «если хотите принять», т. е. только в известном ограниченном смысле, и именно превосходство служения Предтечи в сравнении со служением Илии препятствует их полному личному отожествлению. Можно сказать так, что служение Илии как предтечи есть лишь одна из сторон жизни и деятельности того, кто ублажается Церковью как «проповедник Христов и креститель, ангел, апостол, мученик, пророк, предтеча, связник, друг ближний, пророков печать, из рожденных пречестнейший, ходатай ветхия и новыя благодати». Как ни велик тот, кто есть «во плоти ангел, пророков основание», но он не есть ни самовидец Слова, ни друг Жениха, ни апостол. Спаситель говорит об Иоанне, как об Илии, в свидетельстве о Самом Себе, которым является Его свидетельство о Предтече, одинаково и в речи об Иоанне, и в беседе после Преображения. В обоих случаях спрашивается, Он ли Мессия и, следовательно, соответствуют ли и другие обстоятельства мессианскому пришествию, а в частности, всеми ожидаемому пришествию Илии. Господь отвечает на первый и основной вопрос утвердительно, подтверждая, что и остальные условия этому соответствуют, в частности и подготовление его прихода через Илию, хотя на этот раз оно совершилось иным, человеку неведомым образом: в качестве Илии, на служение его, в одном из своих служений выступил Иоанн. Поэтому отожествление Илии и Иоанна логическое ударение имеет на тожестве не личного, но мессианического момента, а отсюда и должно быть понимаемо в своем значении. И, тем не менее, в этом сближении Илии и Иоанна остается некая неразгаданная тайна.

Глава IX

ЧЕСТНАЯ КОНЧИНА ПРЕДТЕЧИ

«Ему должно расти, а мне малитися» (Ин. 3, 10), сказал о себе Предтеча. После встречи Господа, крещения Его и свидетельства о Нем земное дело Предтечи было совершено, и земная жизнь его внутренне окончена. Его звало теперь новое, дальнейшее служение — проповедь пришествия Христова сущим во ад: он «предпосылается и сущим во ад Христов провозветник» (служба 29 янв., ст. на Г.В.). И вместе с тем Предтече надлежало, сверх уже данной ему славы, приять еще венец мученика: «что тя наречем, пророче? (поет ему св. Церковь) ангела ли, апостола ли, или мученика? ангела, зане яко бесплотный пожил еси; апостола, яко научил еси языки; мученика же, яко твоя глава за Христа усечеся» (ст. на лит. 29 янв.). Убиение Предтечи есть одно из самых бесславных злодеяний и страшных преступлений, которые знает мир, захлебывающийся в преступлениях. И им, однако, обличается все бессилие зла, ибо именно в нем совершается величайшая победа добра. Разве же есть большее для него торжество, нежели непреклонность даже до смерти? разве умолкли онемевшие уста усекновенного Предтечи? разве безмолвствует язык, который, согласно Преданию, в своей сатанинской злобе пронзила иглой Иродиада? разве может быть более победное торжество истины, нежели принятие за нее страдания и смерти?

Мученическая кончина Предтечи была необходима для его полного прославления на пути к новому служению.

Но разве ему была нужна и возможна долгая жизнь с естественным и неизбежным концом, который через это только отсрочился бы на некоторое неопределенное число лет? Ведь самое служение Предтечи, его дело на земле имело временный, и даже кратковременный, и притом преходящий характер. Его собственная деятельность наряду с Христом, его проповедь покаяния все более теряла бы свое значение, с тем чтобы и вовсе его потерять после

смерти и воскресения Господа. Малое светило должно погаснуть после восхода солнечного. Разве мог Предтеча пережить своего Господа, друг Жениха остаться на земле после Жениха? Достаточно только поставить этот вопрос, чтобы увидеть, что на него может быть лишь один ответ — отрицательный. Правда, может возникнуть недоумение, почему же сама Богоматерь — Богоневеста надолго пережила на земле Своего Сына, Жениха Церковного? Разве это же не могло повториться и с Предтечей? Однако здесь есть различие положений, связанное с различием служений. Богоматерь после рождества Христова отходит в тень Своего смирения. Она присутствует и созерцает земной путь Своего Сына, Сама, однако, оставаясь извне как бы безучастна. И, напротив, после Пятидесятницы Она становится деятельным средоточием Церкви, Личным Ее воплощением и главой, в то же время и Сама для Себя заканчивая путь к честному Успению и небесному прославлению. Совсем иначе Предтеча, служение которого вплетается в служение Христово и Его искупительное дело, простирающееся и за пределы этого мира. Хотя оно и занимает в нем определенное место в мире, но этим не исчерпывается, а продолжается за пределами мира. Поэтому честная жизнь Предтечи должна была быстро склониться к закату. Предтеча не мог пережить Господа на земле. Такова внутренняя необходимость, вытекающая из его служения.

Но, с другой стороны, разве величайший среди людей служитель добра и свидетель Истины мог пройти в мир, не вызывая к себе ожесточения, доходящего до полной непримиримости? Разве «князь мира сего» и его неисчислимые служители могли оставить безнаказанным и беспрепятственным это служение, не доставив ему высшей славы и торжества мученичества и исповедничества? Разве, говоря уже более конкретно, Предтеча проповедью своею и своим бестрепетным словом истины не должен был навлечь на себя такой вражды, которая не могла не привести — рано или поздно — к роковому исходу? Предтеча уже к концу своего недолгого (ведь всего около полугода) служения оказался окружен врагами, число которых могло только увеличиваться: здесь законники и фарисеи, которые «не поверили ему» (Мк. 11, 31; Мф. 21, 25; Лк. 20, 5), «отвергли волю Божию о себе, не крестившись у него» (Лк. 8, 20), «не узнали его, а поступили с ним как хотели» (Мф. 17, 12). Здесь и властители мира с их раболепным окружением. Здесь и порок, в Иоанне имевший для себя неподкупного обличителя. И пред лицом всех этих угрожающих возможностей является в известном смысле случайным то, каким именно способом мир ото-

мстил бы своему обличителю. В данном случае «ученицей вселукаваго диавола» явилась дочь Иродиады, вкупе с матерью своей и безумным Иродом, обличаемым Иоанном за незаконный, кровосмесительный брак. Однако именно это злодеяние, будучи случайным в том смысле, что оно является лишь одним из возможных способов мести князя мира наибольшему из пророков, в то же время не является случайным в своих особенностях.

И, прежде всего, обращает внимание, что Предтеча погиб не от церковной, но от гражданской власти, по мотивам не религиозным, но личным и политическим, несмотря на то что в его проповеди не было ничего политического, ничего личного. При этом нельзя не отметить также различия по сравнению с осуждением Христа, которое, хотя извне имело тоже политический характер (обвинение в политическом самозванство: «царь Иудейский»), но вытекло всецело из религиозных мотивов и имело своих виновников в религиозных вождях народа, книжниках и первосвященниках. Они начинали коситься уже и на Предтечу, обеспокоенные его проповедью, и вообще «не поверили ему» (и, в частности, не поверили, конечно, и возвещению его о Мессии). Они посылали к нему искусительное посольство, и, однако, до окончательного столкновения с ними не дошло, именно постольку, поскольку он был Предтеча. С одной стороны, в своем подзаконном, ветхозаветном естестве он не отделялся от них, почему и в вопросе о посте говорится: «почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся, а Твои ученики не постятся»? (Мк. 2, 18; Мф. 9, 14; Лк. 5, 33). А с другой, его свидетельство о Мессии, однажды раздавшись, тем и закончилось, потому что после явления Мессии Предтеча отходит в глубокую тень, чтобы в ней «малитися» перед Растущим, и этот Растущий уже сам проповедует о Себе, на Себя навлекая и всю остроту ненависти. Поэтому на вопрос о Мессии столкновение с фарисеями у Предтечи и не могло дойти до предельной остроты, именно потому, что он был только Предтеча. — Но заслуживает в то же время внимания, что и столкновение именно с Иродом и его женой произошло на почве того общего обличения нравов, которое свойственно было вообще пророкам (Нафан к Давиду, Илия к Ахаву и Иезавели, Амос и Иона, Исайя, Иеремия), и в этом столкновении самом по себе также нет ничего типически новозаветного. Обращает внимание, что Сам Господь в проповеди Своей совершенно не занимался личными обличениями (и даже обличительные речи против книжников и фарисеев (Мф. 23) бичуют умонастроение, но не личные грехи, в них нет ни одного имени), как

будто им не придавая значения в общей проповеди Своей, ибо вся эта проповедь сосредоточена на учении о Царствии Божием и о Нем Самом. Ведь нельзя не помнить, что Иисус был современником этого же самого Ирода, как и Иоанн, о нем сказано было самое резкое слово, какое Им вообще говорилось об определенном человеке: «скажите этой лисице» (Лк. 13, 32). Сам же Ирод даже стремился Его видеть, так что даже «очень обрадовался», увидев Господа на суде, потому что «надялся видеть от Него какое-либо чудо», но не получил никакого ответа (Лк. 23, 8-9). И даже по получении известия о кончине Иоанновой Господь молча удалился в пустыню и не удостоил ни одним словом совершителей гнусного деяния. Вообще Господь как будто не замечал или не считал заслуживающими Своего внимания отдельные злодеяния власти (ср., напр., о Пилате: Лк. 13, 1-23). В образе кончины Предтечи есть нечто свойственное судьбе ветхозаветного пророка. Он погиб не за учение, но за обличение, между тем как Господь, наоборот, был возненавиден и распят всецело и исключительно за учение, и прежде всего, о Себе Самом. «Ирод, взяв Иоанна, связал его и посадил в темницу за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего («а также и за все, что соделал Ирод худого» Лк. 3, 19), потому что Иоанн говорил ему: «не должно тебе иметь ее. И хотел убить его, потому что его почитали за пророка» (Мф. 14, 3-5). Также и «Иродиада, злобясь на него, желала убить его, но не могла. Ибо Ирод боялся Иоанна, зная, что он муж праведный и святой, и берег его; многое делал, слушаясь его, и с удовольствием слушал его» (Мк. 6, 18-20). Обращает внимание в истории кончины Иоанна, что непосредственно он сделался жертвой не *женской* злобы и мстительности; ибо даже в Ироде вражда к нему, вызванная его обличениями, соединяется и с чувством невольной почтительности и уважения (как об этом свидетельствует ев. Марк). Эта черта примечательная и также напрашивающаяся на сопоставление. Является важным и выразительным фактом евангельской истории, что в Евангелии нет никакого следа того, чтобы когда-либо и какое-нибудь враждебное или просто недоброе движение женской души возбуждалось в отношении к Господу. Напротив, Господь всегда имел в своем окружении преданных и любящих женщин, которые следовали и служили Ему от имений своих, и это Его будущие мироносицы, которые и после крестной смерти сохранили Ему верность. Среди этих любящих женщин есть и Марфа и Мария, «их же любляше Иисус» (Ин. 11, 1). Есть и грешные, но прощенные Им женщины, помазующия ноги Его миром и отирающия их власами своими. Есть и сравни-

тельно случайные и, однако, многозначительные встречи, как с женой сирофиникиянкой кровоточивой и самарянкой. На крестном пути среди сопровождающего Его народа было множество женщин, которые «плакали и рыдали о Нем» (Лк. 23, 27), и к ним обратился Господь со словом сострадательной любви. К этому надо прибавить, что и первое явление Воскресшего из описанных в Евангелии было женщине — Марии Магдалине, и ее имя первое было названо Им по воскресении. Все это, конечно, не случайные факты: они позволяют заключить, что женскому духу не было свойственно противиться Господу, призывающему ее. Это же наблюдение многообразно подтверждается в истории Церкви, о чем, однако, здесь не место говорить.

Но при сопоставлении с этим фактом оказывается еще более поразительным то, что Иоанн Предтеча, около которого вообще, по-видимому, не было женщин (их присутствие едва ли соответствовало обстановке крещения), сделался жертвой именно женской злобы и мстительности. Правда, это кажется случайным совпадением обстоятельств: обличая Ирода, Предтеча затронул и Иродиаду. Да так это изображается и у евангелиста: вследствие обличения Иродиады, она, озлобясь на него, «желала убить его» (Мк. 6, 19). Гораздо менее ясным представляется образ действия ее дочери, которая явилась непосредственной исполнительницей злобного замысла матери. Угодив Ироду пляской во время пира и получив от него безумное обещание исполнить всякое ее желание, она просит главу Иоанна Предтечи на блюде. К этому чудовищному желанию, заставляющему содрогнуться всякого человека и особенно противоестественному для женщины, притом юной, она была, по свидетельству ев. Мф. «наваждена материю своей» (Мф. 14, 8); также и ев. Мк. сообщает: «Она вышла и спросила у матери своей: чего просить? Та отвечала: головы Иоанна Крестителя. И она тотчас пошла с поспешностью к царю и просила, говоря: хочу, чтобы ты дал мне теперь же на блюде голову Иоанна Крестителя» (Мк. 6, 14-5). Дочь оказалась достойной матери. В церковных песнопениях она именуется «скверною плясавицей», «пребеззаконной женой», «ученицей вселукаваго диавола», нечистою блудницей»[1]. Та послушность и готовность, с

[1] Служба 29 августа, ст. на хвал.: «о преславнаго чудесеи Священную главу и ангелом говейную нечистая блудница ношаше отроковица». «О, паче ума удивлению! Пророков печать, земной ангел, блудному плясанию показуется цена»... «Любодейством женским услаждаем и нечестивым женонеистовством подстрекаем, Ирод отсече главу Предтечи» (на лит.).

которой дочь вняла «навождению матери», оставляет возможность делать разные предположения вплоть до разжения злой страсти и в дочери, причем эта страсть неудовлетворенная переходит в чудовищное сладострастие злобы.

Образ девицы, несущей в руках свою награду — главу наибольшего из рожденных от жены на блюде, — имеет в себе нечто сатанинское, и, разумеется, здесь надо видеть не только послушание матери, но и солидарность с нею. Послушание возможно только в добре, во зле же бывает не послушание, но преступное соучастие. И то, что дочь так охотно и легко вняла чудовищному совету матери и с готовностью (μετὰ σπουδῆς) пошла к царю, чтобы сейчас же (ἐξαυτῆς) (Мк. 6, 25) он дал ей голову Крестителя на блюде, свидетельствует достаточно, что сама дочь горела к Предтече подобной же злой страстью, что и мать. Но нет необходимости думать, чтобы это была только одна злоба за мать, а не собственное страстное распаление. Во всяком случае, женская порочность и злоба, соединившись, восстали здесь на Крестителя, и в образе «нечистой блудницы», несущей в руках блюдо с главою Предтеча, «ангелом говейною», — выражается это восстание. Извне может казаться, что нет никакого отношения между во плоти ангелом, пророком, подвижником, носителем совершенной чистоты и целомудрия и этими нечистыми женами, вместилищем блуда и игралищем разжения. И, однако, есть особая притягательность целомудрия для пророка и чистоты для греха, существует между ними борьба и неизбежен решительный бой, который заканчивается извне отвратительным неистовством злобы над усеченной главой, лежащей на блюде, а внутренне торжествующей победой добра.

Первородный грех вошел в мир через женщину. Сатана отравил праматерь Еву своим нечистым дыханием и сделал ее орудием разжения и блуда: злая похоть, половое разжение, вошла в человеческое естество и определила образ его бытия, начиная от зачатия («яко в беззакониях зачат бых и во гресех роди мя мати моя») и до неизбежной смерти. В женщине произошла первая борьба за целомудрие и победило растление. Однако победа эта не была окончательной, ибо началась в женщине самой борьба целомудрия с растлением, и в этой борьбе снова победило целомудрие: ветхая Ева была восстановлена новою Евой, которая есть Приснодева, от Нее же бессеменным зачатием родился Христос Господь, совершенно свободный от всякого дыхания первородного греха. К Нему не досягают никакие приражения похоти, ибо

Он пребывает по ту сторону искаженного грехом и вверженного в пол падшего человеческого естества. Потому и искушение от сатаны в пустыне, несомненно, включавшее в себя все мыслимые возможности, не содержит в себе искушений похоти. Потому и в личном отношении женского естества к Господу никогда не могло проявиться ничего страстного, и звучали лишь первозданные струны целомудрия женского духа. Здесь не было места ни борьбе, ни приражению, здесь безмолвствовал природный грех его разжением[1]. Он безмолвствовал и около Приснодевы, потому что и Она, хотя и родилась природным человеком, не изъятым от немощи первородного греха, через богорождение и наитие Св. Духа уже освобождена была от женского природного естества, зараженного грехом, в приснодевсте Своем. Поэтому и Она явилась свободной от искушения первой Евы и недоступной для него. Несколько в ином положении оказывается Предтеча. Его подвиг, хотя и наивысшего из рожденных женами, есть человеческий подвиг в отягченном первородным грехом человеческом естестве. Наивысший из рожденных от жены осуществляет и наивысшую победу над грехом: он достигает высшей личной безгреховности в равноангельном житии своем. Но именно высота этого подвига и восхождения и должна была навлечь на себя величайший натиск греховного разжения и злобы. Обе женщины, мать и дочь, неотразимые в искусительности своей для окружающих, представляющие собой как бы некое личное воплощение падения Евы и отравления сатанинским семенем, и здесь готовы явиться носительницами женского искушения.

Но вследствие полного своего бессилия, оно превращается в сатанинскую злобу против недоступного его силе. Одна и та же страсть выражается и в похоти и в мстительной злобе. И ярость обеих женщин есть косвенное свидетельство недосягаемой высоты и целомудрия Предтечи.

[1] «Тело Богочеловека имело необыкновенную стройность и красоту, как и воспел о Нем пророчественно праотец Его святый пророк Давид: красен добротою паче сынов человеческих (Пс. 44, 2). Но телесная красота Богочеловека отнюдь не производила на женский пол тех впечатлений, которые обыкновенно производит на него красота мужчин. Напротив того, тело Христово исцеляло все страсти и душевныя, и телесныя. Каким свойством оно было проникнуто, такое свойство оно и сообщало. Оно всеобильно преподавало Божественную благодать всем, взиравшим на него, всем, прикасавшимся ему, и мужчинам, и женщинам» (Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова, т. IV: Изложение учения Православной Церкви о Божей Матери, стр. 400).

В лице Предтечи они смутно ненавидели победителя над грехами, подвластного первородному греху, девственника в подвиге, но не в естестве, словом, еще не приснодевственника, которого уже не могло бы коснуться искушение. Однако здесь не до конца прозирала сатанинская зависть, и не до конца оказалась для нее ведома тайна Предтечи. (Так не вполне вéдомой для сатаны оставалась и самая тайна боговоплощения, почему во время искушения он все время пытал: «если Ты еси Сын Божий», не зная того с достоверностью.) Иоанн до крещения Господня есть только девственник, в крещении же и после него, сам прияв на себя нечто от Духа, сходившего на Христа в виде голубя, он становится на путь приснодевства как Креститель. Его путь приближается в этом к пути Приснодевы, коею Богоматерь сделалась в Благовещение, но вполне лишь в сошествии Св. Духа в Пятидесятницу. Креститель крещая и сам был крещен, со-крещен Духом Св., сошедшим на Крещаемого, освятившим и Иорданские воды, в которых оба они стояли. Его желание: «мне надлежит креститься от Тебя» — было тогда исполнено, ибо не простым лишь зрителем, только видевшим, но ничего не приявшим, явился Креститель, десницей своей коснувшийся главы Крещаемого. И крещенный в Крещении, Иоанн также был помазан Духом Св., благодатию крестительства, увенчавшею его подвиг и приобщившею его к приснодевству. Лишь силою этого приобщения он возмог иметь место около Христа, наряду с Приснодевой, стал возможен Деисис. И как Богоматерь не могла стать Богоматерью, вступить в такую близость и соединение с Господом, не быв предочищена к тому Духом Св., так и Предтеча не мог бы коснуться крещающей рукой главы Господа, если бы не снизошел и на него Дух Святой.

Однако это облагодатствование или со-крещение его с Господом не является еще полным и окончательным крещением. Таковое возможно лишь в искупительной смерти Спасителя и невозможно ране ее и вне ее (так что здесь не может быть никаких исключительных «привилегий»). Оно было для него поэтому только пред-крещением. Он приблизился к приснодевству, но не освободился еще от первородного греха, от которого могла освободить только искупительная смерть Спасителя. В крестительстве своем он приял уже некий предварительный дар помазания к приснодевству, но он стоял от него гораздо дальше, нежели Приснодева, вполне приявшая его в Пятидесятницу. Этим, в известном смысле переходным, состоянием могла обмануться в слепоте своей «ученица вселукаваго диавола» и направить свою страсть,

смешанную из похоти и злобы, к существу, которое совсем не является соответственным для нее объектом. Обольстив через Еву первого Адама, сатана оказывается бессилен в орудиях своих над его потомком. И злоба Иродиады и дочери ее есть мстительное бессилие греха, не имевшего власти над Крестителем, это — месть сатаны через посредство низких орудий своих. Но добро посмеивается над этой местью. Через нее Креститель был послан к своему загробному служению, «предпосылается и сущим в ад Христов провозвестник», «предвари бо во аде жизнь, проповедати во тьме и сени сидящим».

Неслучайным является и самый образ кончины Предтечи Господня через усечение главы его мечом, он исполнен таинственного смысла и знаменования. Церковь особенно возлюбила и чтит честное усекновение, она лобызает изображение честной главы, отделенной от тела и лежащей на блюде, и самого Предтечу иногда изображает имеющим в руках свою собственную главу. Смерть через распятие на кресте Господь изъяснял так: «Когда Я вознесен буду на кресте, всех привлеку к Себе, — сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет» (Ин. 12, 32-33). И орудие смерти Господа было предсказано и предобразовано неоднократно в Слове Божием. Казнь через распятие была одним из обычных способов, применявшихся тогда римской властью. Представителем ее являлся и Ирод. Однако Предтеча не упредил своего Господа в распятии, но был казнен через усекновение. Это последнее, впрочем, как и большинство видов мученичества, есть, прежде всего, крещение кровию, излияние которой обильно при сем совершается. Далее оно есть некое разъятие тела, именно отделение главы, седалища мысли и слова, от тела с его органами, заведующими чувственной и похотной жизнью. Это разъятие, высвобождение духа от плоти в ангелоподобном житии не совершалось ли самим Предтечей во всей жизни его, и не это ли выражается в изображении Предтечи, имеющего в руках собственную главу? С главами, но без тел, а только с крыльями изображаются на иконах нередко ангелы. И в этом отделении главы заключается молчаливый ответ Предтечи тем силам греха и зла, которые в лице преступных матери и дочери хотели бы им завладеть через немощное плотское естество: Предтеча явился свободным от плена плоти с ее немощью. И отсеченная глава Предтечи как будто продолжает свою собственную жизнь без тела. Церковь с великим благоговением почитает день усекновения главы Предтечи, соединяя на этот день печаль строгого поста с церковным торжеством (подобно тому как в день Воздвиженья Креста Господня), а также празднует и двукратное обретение честной главы его.

«Ученики же его, пришедши, взяли тело его и погребли его; и пошли, возвестили Иисусу» (Мф. 14, 12). Звезда Предтечи закатилась. Господь «услышав, удалился оттуда в лодке в пустынное место один» (Мф. 14, 3). Господь, безмолвствуя, принял это известие. Он один ведал тайну Предтечи. Он знал всю неизбежность происшедшего, как и неизбежность Своего собственного страдания и смерти, к которым приблизилось уже время подготовлять учеников. Что Ему осталось сказать о Предтече, еще несказанного? Восхвалять ли его служение, но разве это не было уже сделано в прощальной речи о нем? Печаловаться ли о его мученической кончине? Но разве не на сей час и пришел свидетель Истины, светильник светящий и горящий? Или, наконец, говорить о жалких орудиях злобы сатанинской, которые недостойны Его слова? И что же величественнее и красноречивее этого безмолвия? Господь удалился в пустынное место один. Зачем? Молиться. Это прямо не сказано в Евангелии, но это как-то прошептано сим молчанием. Впрочем, в этой же 14-й главе дальше говорится о Нем, после этого уединения: «и, вышедши, Иисус увидел множество людей» (14), и еще ниже: «и, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине, и вечером оставался там один» (23).

Св. Церковь произнесла свой суд об этом событии: «Ирод безумный отсекает твою главу нещадно, обличающу сего прескверный нрав: Христос же тя, преблаженне, як о Крестителя, главу содевает Церкви, всех содетель Господь и всех избавитель» (Мал. веч. ст. на Г. В.). Предтеча становится главою Церкви. Это надо понимать, конечно, в соответствующем смысле. Предтеча не может быть рассматриваем как глава Церкви земной и небесной, каковая есть Христос. Он не является ею даже в том смысле, в каком является ею Приснодева, как личное воплощение и возглавление Церкви в ее отношении ко Христу. Он не является ею, наконец, и в том смысле, какой — верно или неверно — приписывается апостолу Петру или иерархам относительно Церкви воинствующей. Предтеча именуется здесь главою Церкви в том смысле, что он есть первый в Церкви, величайший из рожденных от жены. Вот это величие и главенство Предтечи и должно быть теперь раскрыто на основании учения Церкви о нем.

Глава X

ПРОСЛАВЛЕНИЕ ПРЕДТЕЧИ

Служение Предтечи в загробном мире ограничено во времени, ибо оно простирается только до пришествия Христова, т. е. до Его сошествия во ад и проповеди во аде, которая соответствует основанию Церкви в загробном мире. Этим служение Предтечи как таковое заканчивается, и начинается новое, иное служение, которое представляет священную тайну. Однако ее св. Церковь приоткрывает, отчасти через церковные песнопения, но всего более через иконографию. Здесь, как и в некоторых других вопросах, приходит черед иконографического богословия (как одной из ветвей литургического)[1]. Православная иконография дает основания для учения о том, что можно назвать прославлением Предтечи. Она содержит видения о Предтече, прозрения тайн Божиих. Св. Предтеча изображается в двояком отношении: с одной стороны, в связи с событиями земной жизни его, в которых главное есть, конечно, крещение им Господа, а также и рождество его и усекновение,— так сказать, священно-исторически; с другой стороны, есть целый ряд изображений его не исторического, но, так сказать, догматико-символического характера. Сюда относятся изображения Предтечи — с крестом (преимущественно в западной иконографии), с чашей, в которой покоится Божественный Младенец, «Агнец мира», или же его собственная глава — в окрылении и иногда короне; в предстоянии Христу вкупе с Богоматерию — Деисис (или в обычном искажении русского начертания «Деисус»); в предстоянии огненному ангелу — Софии, Премудрости Божией; в предстоянии Христу на Страшном Суде; изображение в «чин» (в иконостасе) в окружении иконы Спаса вместе с Богоматерию и среди ангелов, — «умное небо».

[1] К сожалению, в литературе отсутствует монографическое исследование об иконографии Предтечи. Ни хронология, ни история этой иконографии не поддается учету. Не имея под рукой никакой возможности за отсутствием данных хотя частично восполнить этот пробел, я принужден ограничиться лишь истолкованием символики.

Общая черта этих изображений та, что все они необыкновенно выделяют Предтечу из всего человеческого рода и поставляют его как бы над ним, вкупе с Богоматерью, или отдельно, как ангела. Нам теперь и предстоит догматически осмыслить содержание этих изображений.

Самый распространенный атрибут Предтечи есть окрыление, два широкия, большия крыла: оно встречается как в одиночном изображении его, так и в предстоянии, в Деисисе и в Софии. Эта окрыленность указует, прежде всего, на его ангелообразное житие[1], в силу которого он именуется церковною песнью ангелом. «Что тя наречем, пророче, ангела ли, апостола ли или мученика? Ангела, зане яко безплотен пожил еси, апостола, яко научил еси языки, мученика же, яко твоя глава за Христа усечеся. Его же моли помиловати души наша» (служба 29 янв., стих, на лит. Германа патриарха).

«Пророка и мученика и крестителя Спасова, приидите людие восхвалим: сей бо во плоти ангел сый. Ирода изобличил есть, пребеззаконнаго любодеяния содеянием осудив его. И беззаконнаго ради плясания честная глава отсекается: сущим во аде благовествуяй из мертвых воскресение: и молится прилежно Господеви спастися душам нашим» (там же). Заслуживает замечания, что и ныне в службу усекновения главы Предтечи вводится в качестве богородичной стихиры на Успение Богоматери: «воспойте людие», и через то как бы молчаливым намеком указуется соотношение празднования Успения Богородицы и кончины Предтечи — мотив Деисиса, Богоматерь и Предтеча. Об его отношении к ангельскому миру говорится еще в той же службе: «Дивятся тебе воинства ангельская, славят тя лицы апостол и мученик: чтим и мы твою летнюю память, всеславне, славяще Святую Троицу, тебе венчавшую, Предтече блаженне» (ст. на ст.). «Предтеча, верии, Креститель и ангел всех избавителя, Ирода обличив за беззаконие Иродиадино умирает во главу усечен: яко да сущим во аде со дерзновением благовестит, яко Бог сходит тамо пленити смерть» (по полиел. сд.). «О, паче ума удивления, пророков печать, зем-

[1] На эту черту жизни Предтечи также имеется указание в церковных песнопениях: октоих, гл. 3, веч. на Г. В.: «житию ангельскому поревновал еси на земли»; гл. 1 п. 8, тр. 2: «ангел нравы явился еси, Крестителю Иоанне». Служ. 7 янв., п. 3: «ангелов сожителю, Господень Предтеча блаженнейший».

ный ангел, блудному плясанию показуется цена» (ст. на хвал.). «Божию Слову хотящу от Девы родитися, ангел от старческих чресел происходит, великий в рожденных женами и пророков превышний» (Служба 24 июня, стих. на Госп. Воз. Анатолия). «Пророков предел и начало апостолов, земнаго ангела и небеснаго человека, глас Слова, воина и Предтечу Христова, от обещания предвзыгравшася и проповедавша прежде Рождества Солнца правды днесь Елисавета раждает и радуется... тем же ангеле, пророче, апостоле, воине, крестителю, и проповедниче покаяния, и наставниче...» (Ст. налит., слава, Андрее Критского).

О пророке Илии в его службе (20 июля) говорится: «На земли тя ангела познахом, божественный пророче, и на небеси отнюдь человека Божия» (канон 2-й, п. 9, тр. 2). «На земли, божественный пророче, яко бесплотен пожил еси, и ныне на небеси возносим с ангельскими лики ликовствуеши» (тр. 3). «Ангелом же подобник, чудный Илие богоносе» (п. 6, тр. 1).

Этому соответствует и выражение об ангеле в пророчестве Малахии гл. 3 (хотя оно может быть понято и в общем смысле — вестника). Однако этого объяснения недостаточно. И некоторые преподобные именуются пожившими равноангельское житие, и, однако, они не изображаются с ангельскими крылами. Замечательно, что Церковь воспевает лишь пророка Илию прямо как «во плоти ангела». Не указуется ли здесь еще раз эта таинственная близость, доходящая до отожествления, между Предтечею и пророком Илией, не делается ли таинственного указания, что сближение ангельского и человеческого мира, совершившееся в Предтече, предначинается уже в Илии? Можно только поставить этот вопрос.

Поэтому затруднительно видеть в атрибуте крил лишь ознаменовательно аллегорический смысл, его надо принять во всей реальности. Следует принять во всем значении и то, что Господь в речи о Крестителе к народу Сам применяет к нему пророчество Малахии, где он называется прямо ангелом: «Ибо он тот, о котором написано: се Я посылаю ангела Моего пред лицем Твоим». (Мф. 11, 10; Лк. 7. 27)[1].

Иоанн Предтеча есть небожитель, предстоящий, подобно ангелам, «вторым светам», Самому Свету Невечернему, но вместе и

[1] Слова пророчества Малахии и бывают обычно начертаны на свитке, имеющемся в руках Иоанна, там, где он изображается окрыленным, как ангел (напр., в росписи ярославской церкви Иоанна Крестителя 17 в.). Этим Церковь молчаливо дает буквальное истолкование Малахиину пророчеству, т. е. что Предтеча есть ангел не только по служению, но и по естеству.

отличается от них, будучи человеком, и притом высшим из людей.

Онтологически, хотя и не иерархически, человек стоит выше ангелов, ибо лишь человека Господь поставил господствовать над миром, как венец творения, как царственное Свое создание (ангелов же Он создал лишь служить миру как возвестителей воли Его)[1]. И Господь принял человеческое, а не ангельское естество. Соединение в едином существе человеческого (и притом в самом высшем его проявлении) и равноангельского естества делает его носителя одинаково возвышающимся над обоими мирами уже в силу этого соединения: Предтеча есть как бы вочеловечившийся ангел или ангельский человек, живое и личное общение между двумя мирами[2]. Его природа есть нераскрытая и явно в этом веке и непостижимая тайна, однако она уже явлена и приоткрыта. И это воссоединение ангельского и человеческого мира совершилось ли оно в самом рождении его, или же оно входит, как одно из последствий, в небесное его прославление? Ответа нет, но можно почитать установленным, что одновременно с боговоплощением, в качестве одного из его последствий, явилось и это преодоление грани между человеческим и ангельским миром.

Миры эти воссоединились в лице Предтечи, который тем самым становится не только сверх-человеком, как ангел, но и сверх-ангелом, как при этом еще и человек. Поэтому он предстоит Богу превыше и ближе всякого тварного, ангельского и человеческого, существа, приближается туда, где пребывает лишь «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим». Ближе Предтечи никто не стоит к Господу, кроме Матери Божией. Но в отношении обоих к ангельскому миру существует коренное различие. Пречистая остается без сравнения славнее и выше ангельского мира, от высших его чинов, херувимов и серафимов,

[1] «Творяй ангелы своя духи и слуги своя пламень огненный» (пс. 103, 4).

[2] Св. Феодор Студит (Творения, т. 2, С.-Пб., 1908, стр. 134) так ублажает Предтечу в слове на усекновение главы его: «вижу его *ангельский лик*, очи коего как два светила зашедшия, а весь вид лика являет образ красоты... Да предстанут мне к поклонению и честныя узы, коими был связан мною *почитаемый среди людей ангел*... Итак, там видимо присутствовал лик учеников, невидимо же множество ангелов, прославлявших *одноименного им ангела во плоти*, приснаго друга Господня, невестоводителя Жениха, постоянно светящий светильник неизреченного Света, живой глас великого Слова, выше пророка, большаго среди рожденных женами — прославлявших, увенчавших, поднимавших на небо и переносивших его к бессмертной радости».

и, конечно, до низших. Это существенное Ее превосходство устанавливается вследствие Ее близости к рождаемому Богу, как Матери Божией. Ее высота в отношении к ангельскому миру онтологически есть высота Рожденного от Нее, Которому служат ангелы (Мк. 4, 11): Ее воспевают ангелы, как Царицу Небесную, как «высшую ангел и архангел и всея твари честнейшую, ангельское великое удивление». Здесь мы имеем прямое онтологическое превосходство над ангельским естеством Божеского естества, которого приобщилась в превысшей и окончательной мере, или, лучше сказать, безмерно Богоматерь силою богоосенения и Богоматеринства. В лице же Предтечи нет этого превышения «без сравнения» (онтологического) над ангельским естеством как таковым. Однако, будучи не только человеком и не только ангелом, но ангелочеловеком, в силу этой двойственности и сложности своей природы, св. Предтеча оказывается выше и всякого ангела и всякого человека (притом не только как наивысший из людей, но как ангелочеловек). И именно в предстоянии Христу Предтеча никого не имеет выше себя, кроме Богоматери, и с Нею вкупе предстоит Ему как высшее творение Божие.

Таинственны грани между ангельским и человеческим миром, как и соотношение между ними. Несомненно, однако, что миры эти взаимно обусловлены, связаны, существуют как-то один для другого и один вместе с другим (что выражается и в самом названии «ангелов», вестников). Однако до Предтечи это отношение является в каком-то смысле внешним, между ангельским и человеческим миром остается пропасть. В лице же Предтечи (и Илии) это расстояние преодолевается внутренним соединением двух естеств, каким-то вочеловечением ангела, онтологическим единением, при сохранении и самобытности обоих природ. Это есть событие в обоих мирах. В нем и ангельский мир не служебно только, но и для себя и по себе втягивается в дело боговоплощения и боговочеловечения. Да и действительно, разве боговоплощение не является событием во всех тварных мирах? В частности, оно должно проявиться и в мире ангельском: то достоинство, которым потенциально наделена была изначально человеческая природа, во Христе она реально получила. Это достоинство должно поставить человека в центре мироздания и по-новому, изнутри определить его в отношении к ангельскому миру. Но как это произошло и в чем выразилось? Ангельское естество не было воспринято непосредственно Господом, ибо это

не соответствует природе Его[1]. Однако было косвенное со-принятие, со-включение в боговоплощение и в ангельском мире.

Последний через это не остался лишен благ боговоплощения и человеческого прославления, которое есть и прославление всей твари, а стало быть, и ангельское прославление. Это совершается через Матерь Божию, как Царицу неба и земли, всего тварного мира, честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим. Но, кроме этого и наряду с этим, происходит и некое прямое сближение ангельского и человеческого мира, только, конечно, не в лице самого Искупителя, Великого Совета Ангела, а через ангела этого Ангела, — не через Жениха, но через друга Жениха. Богоматерь воссоединяет Логос с человеческим естеством. В Крестителе же соединяется человеческое и ангельское естество силою боговоплощения, которое, расширяясь, необходимо вовлекает в себя всю тварность, в частности и ангельский мир. Таков новый аспект участия Предтечи в боговоплощении, не только как Крестителя через крещение Христа (ср. 1 Тим. 3, 16), но и как ангела через воссоединение в нем человеческого естества с ангельским естеством.

Что представляет собой это соединение естеств? На это у нас нет ответа. Конечно, непостижимость свойственна тайне божественной. Нам непостижимо соединение божеского и человеческого естества при единой Ипостаси. Однако Халкидонский догмат ясно очерчивает грани: единая Ипостась — Божеская, Второе Лицо Св. Троицы, и два естества, божеское и человеческое, соединенные нераздельно и неслиянно. Но что означает это со-

[1] Св. Иоанн Дамаскин. Третье защитительное слово против отвергающих св. иконы: «Не сделался Бог ангелом, но сделался Бог естественным и истинным Человеком. Не от ангел бо воистинну приемлет, но от семене Авраамова приемлет (Евр. 11, 16). Не ангельское естество сделалось Сыном Божиим по Ипостаси. Ангелы не участвовали и не стали общниками божественного естества, но только действия и благодати. Из людей же участвуют и становятся общниками божественного естества, не только действия и благодати... И разве не больше ангелов те, которые через соблюдение заповедей сохраняют это единение чистым? Естество наше, умаленное малым чем от ангелов через смерть и грубость тела, через благоволение и соединение с Богом сделалось больше ангельского, ибо ангелы предстоят ему, сидящему во Христе на престоле славы, со страхом и трепетом и будут со страхом предстоять на суде, но Писание не говорит о них, как о сидящих вместе (со Христом) и общниках Божественной славы, ибо не все ли суть служебнии дуси, в служение посылаеми за хотящих наследовать спасение (Евр. 1, 14); не говорит: ни что они будут соцарствовать, ни что со прославятся, ни что будут сидеть у трапезы Отца. Святые же суть сыны Божии, сыны Царствия, наследники Бога и сонаследники Христа».

единение двух природ, ангельской и человеческой, в едином существе Предтечи? и какова эта ипостась — ангельская, или человеческая? или же та и другая одновременно? Есть ли Предтеча воплотившейся ангел уже в рождении и тогда как возможно такое воплощение?[1], или же это есть последствие очищения и освящения его человеческого естества, которое возводит его до ангельского естества? Но как возможен переход от одного к другому? или же, наконец, это есть жизнь одновременно в обоих мирах, ангельском и человеческом, и тогда как возможно такое совмещение? Мы можем только поставить эти вопросы на основании прямых церковных свидетельств, но бессильны человеческими силами ответить на них. Однако, по-видимому, следует склоняться к тому пониманию, что ангельское бытие Предтечи находится в связи с его участием в деле боговоплощения[2].

Спаситель был воспет в ночь рождества Христова ангелами. В лице Предтечи Он был встречен и исповедан не только человеческим, но и ангельским миром. Иными словами, дело Предтечи имело значение для обоих миров, и человеческого, и ангельского. Но как человек мог соделаться и ангелом, не переставая быть человеком, это есть тайна, ясно и торжественно свидетельствуемая, но далее не раскрываемая Церковию. Ясно одно, именно что только человек — в силу всей онтологической полноты своего существа — мог соделаться ангелом. Ангел, как бы высоко он ни стоял, не мог принять на себя человеческого естества, ибо оно чу-

[1] Церковная песнь дает возможность и такого понимания, хотя, как мы увидим, оно не есть единственное. Служ. 24 сент., зачатия Предтечи, ст. на ст.: «Ангел из неплодных ложесн произошел еси Крестителю: от самых пелен в пустыню вселился еси, печать же всех пророков показался еси: его же они многообразно проповедаша, сего крестити в Иордане удостоился еси. Глас же и Духа виде еси голубине в виде, глас великий на Крещаемаго. Но о пророков всех вышний, не престай молитися о нас, верно твою память совершающих».

[2] Так это, видимо, изъясняет и святая Церковь, когда поет сикос предпразднества Богоявления: «Не истязую тя крестителю пределы преходити, не глаголю тебе: рцы ми, яже глаголяти беззаконным и учиши грешники, точию крести Мя молча и чая яже от крещения: приимеши бо сего рода достоинство, еже не бысть ангелом: ибо всех пророков больша тя сотворю. От оных убо ни един мя виде, но во образах и сенех и гаданиях, ты же пред тобой предстояща видел еси: спасти бо приидох Адама первозваннаго». Ср. такие стихиры посл. час. навеч. Богоявл: «Руку твою прикоснувшуюся пречистому Верху владычную, с нею же и перстом Того нам показал еси, воздежи о нас к Нему Крестителю, яко дерзновений имея много, ибо болий пророк всех от него свидетельствован еси; очи же твои паки, Всесвятаго Духа видевшия, яко в виде голубине сошедша, воздвигни к Нему Крестителю и милостива нам соделай»...

ждо ангельской природе, и только человеческий вид приемлет на себя ангел, являясь по воле Божией человеку и для этой беседы с ним временно как бы вочеловечиваясь, приемля на себя некое отражение человеческого естества.

Общая мысль об ангельском достоинстве Предтечи (а не только о равноангельном его естестве) получает прямое подтверждение и в том месте, которое он занимает в иконостасном чине. Здесь во втором ряду иконостаса над праздниками (а в случаях отсутствия этого ряда, то в первом) в центре помещается Спаситель, по обеим сторонам его Богоматерь и Предтеча, далее следуют по одному или по два ангела с каждой стороны, а затем уже идут лики человеческих святых — св. апостолы. Мысль, здесь выражаемая, совершенно ясна: центральная часть образует собою умное небо или мир горний, ангельский, а далее идет мир человеческий. И в этом небе, в окружении ангельском, ближе самих ангелов, но среди них предстоят Господу не только Богоматерь, но и Предтеча, который тем самым изъемлется из человеческого предстояния и поставляется ближе самих ангелов к Престолу Господню. Это вступление в мир небесный с прехождением из мира земного иконографически иногда выражается так, что и Богоматерь и Предтеча изображаются оба окрыленными[1]. В данном случае это выражает не столько прямую принадлежность к ангельскому миру, сколько общую и для Предтечи, и для Богоматери, хотя и в разных смыслах, причастность миру небесному, умному небу. Таково Иерархическое место Предтечи.

Косвенное иконографическое подтверждение для этой же мысли мы видим и в той, уже нам известной особенности в его изображении, что он иногда имеет в руках свою собственную главу (в чаше или на блюде). Это встречается в изображениях усекновения, где глава эта является как бы вторым планом одной и той же иконы: до усекновения и после него (это встречается иногда при изображении мученической кончины и других святых). Но это же бывает и в иконах, никакого отношения к усекновению главы не имеющих. Такова, напр., его икона в церкви Иоанна Крестителя в Ярославле: Предтеча крылатый, держащий в десница чашу с своей главой и хартию с текстом пророчества Малахии:

[1] «В Москве на наружной стене алтарной Успенского собора Божия Матерь и Предтеча, по сторонам сидящего ангела стоящие, изображены крылатыми» (А. Никольский. София, Премудрость Божия. С.-Пб. 1905. стр.3. См. гр. М. Толстой. Иконы Софии, Премудрости Божией. Душеполез. чтение, 1890, стр. 240-241, 458-460)

«се аз посылаю ангела Моего пред лицем Моим»; центральная фигура обрамлена с четырех сторон изображениями событий из жизни Предтечи, в том числе и крещения Господня. Усекновение главы Предтечи, как разъясняли мы, может пониматься и как символ освобождения от плотского, похотного естества и приобщения к ангельской жизни, и то же значение может иметь и это пребывание главы отдельно от тела. Предтеча, держащий в деснице свою собственную, бестелесную главу, есть изображение его в обоих естествах: ангельском и человеческом.

Предтеча как ангел нередко изображается с чашей, в которой заклан Божественный Младенец: «се Агнец Божий, вземлющий грех мира». Это изображение, прежде всего, напрашивается на истолкование аллегорическое, как простая композиция для иллюстрации известного евангельского рассказа о свидетельстве Предтечи.

Однако одним таким объяснением, безусловно, нельзя удовлетвориться, хотя оно в своих пределах и допустимо и даже бесспорно. Но слишком трепетно, важно и значительно это изображение. Оно явно содержит в себе некоторое видение тайны. К этому следует присоединить и еще одно наблюдение. Изображение Предтечи, вместе с изображениями самого Христа и Богоматери, всегда помещается на св. потире, и тем указуется его нарочитая близость и причастность к Божественной Евхаристии. Для этой близости нет никаких священноисторических оснований в евангельском повествовании (если не считать Ин. 1, 29). Характерно, однако, что слова Предтечи целиком берутся в чин Божественной Литургии, именно в проскомидии: «Жрется Агнец Божий, вземляй грех мира, за мирский живот и спасение». Иоанн Предтеча не присутствовал и не участвовал в Тайной Вечери, ибо в это время он был уже в загробном мире (кстати сказать, в земной жизни он не вкушал ни хлеба, ни вина, обоих веществ Божественной Евхаристии: «ни хлеба ядый, ни вина пияй» Лк. 7, 33). И, однако, святая Церковь свидетельствует о нарочитом предстоянии его при Божественной Евхаристии, вкупе с Приснодевой (которая ведь также не присутствовала на Тайной Вечери и была лишь при прообразовательном чуде на браке в Кане Галилейской). Ее участие в Божественной Евхаристии есть в своем роде непосредственное: Она дала Тело и Кровь Своему Сыну, коих причащаются верующие; Божественная Евхаристия в известном смысле есть и Ее тело и кровь (почему и благодарение о причащении обращается не только ко Христу Богу, но и к Ней: «Благодарю Тя, яко сподобила мя еси недостойнаго причастника быти пречистаго тела и честныя крове Сына Твоего», благод. мол. пятая). И на св. дискос первою изъемлется частица в честь и память Пресвятой Богородицы, «Ее же молитвами приими жертву сию в пренебесный свой жертвенник», — Богоматерь молится о сем, Она со-литургисает. Также и по освящении Св. Даров первая молитвенная мысль и торжественное призывание[1] обращены к Богоматери, Которая таинственно сопребывает там, где присутствует Тело и Кровь Сына Ее. Но ближайшее после Нея соприсутствие принадлежит Предтече. И на проскомидии, и по освящении Св. Даров он именуется первее всех святых, непосредственно после Богоматери в ряду святых, как и в девятичинной просфоре первая частица изъемлется в память Предтечи. Собирая все эти черты воедино, мы приходим к неизбежному заключению, что св. Церковь усвояет Предтече нарочитое и притом первое место в предстоянии Божественной Евхаристии. К этому же служению и относится изображение Предтечи с чашей. Как член колена Левиина и сын священника, Предтеча есть ветхозаветный священник, который, однако, никогда не пользовался этим своим правом в храме Иерусалимском, но сохранил его до нового новозаветного посвящения в усекновении. Предтеча соучаствует в Евхаристии не только как Креститель, но и как ангел, ибо ангельские силы небесные «с нами невидимо служат».

Двойное его естество ангела и человека дает ему здесь принадлежащее ему первое, исключительное место после Богоматери. В той вечной мистерии прославленного Тела Христова, которая совершается на божественной трапезе, в вечности предстоит тот, кто стоял около Христа в Его земном явлении, — на брачной вечери Агнца — друг Жениха.

В этой связи нужно рассматривать и другой иконографический атрибут Предтечи — крест, который он имеет, чаще в левой руке, иногда в правой. В изображении моск. школы XVI в. (колл. Лихачева) крылатый Предтеча держит правой рукой чашу с Младенцем-Агнцем, в левой крест, так что здесь эта символика получает евхаристическое значение. На другой иконе Моск. Благовещ. собора XVI в. в левой руке крест, персты правой сложены в имеславное, священническое благословение, следов., здесь этот символ относится к его священству, как «ходатаю ветхия и новыя благодати».

[1] В тайной молитве священника воспоминание идет в восходящем порядке, от низших к Высшей.

Замечательно, что в Евангельской истории этот символ креста в руке Предтечи не имеет для себя, так сказать, никакого даже словесного повода, и, тем не менее, как будто сам собою он появился в руке Предтечи на его иконах и воспринимается как нечто, само собою разумеющееся. Это может объясняться лишь тем, что друг Жениха проник в глубину тайны жертвенного подвига ради нашего искупления, креста Христова, и ее провозвестником вступил во ад — апостол и евангелист Господень.

Наконец, в некоторых иконах Деисиса и особенно Софии, Премудрости Божией, Предтеча вместе с Богоматерию изображаются в царских коронах, притом одинаковых. Это — атрибут исключительно важного значения. Корона есть символ славы, а вместе и прославления. Короны имеются на некоторых богоматерних иконах в изображениях Божией Матери и Младенца или на иконе Господа Вседержителя. И подобная же корона царственного увенчания и прославления свойственна и Предтече (она, конечно, отличается от венцов мученических, которыми украшаются изображения мучеников, а также венцов царей, напр. Давида). В западной иконографии мотив увенчания Богоматери короной (le couronnement de la Vierge) получил особенное развитие, но и в Православии он не является необычным (напр., на иконе Божией Матери, именуемой «Достойно есть», корона держима руками ангелов, и над нею благословляющий Бог-Отец). В некоторых иконах Софии, Премудрости Божией, таковую же корону имеют не только Богоматерь и Предтеча, но и сам огненный ангел, сидящий на престоле. Это совместное с Богоматерию увенчание содержит указание на особое и исключительное прославление Предтечи в каком-то смысле наряду с Богоматерию. Этим отнюдь не устраняется существующее между ними различие, но указуется некое сходство в их положении и состоянии. Это вводит нас в само существо учения о Деисисе. Здесь надо, с одной стороны, принять во всем догматическом значении факт, открываемый Церковью через икону. Для церковного Предания не предписано никаких предустановленных форм, — Дух Св., живущий в Церкви, дышит, где хочет, и в этом смысле равнозначными, как источник Свящ. Предания, являются и церковный канон, и Святоотеческое Писание, и литургический текст, и икона. Все это — и притом не в отдельности, а в живой и органической целостности — и выражает церковную истину. Итак, по свидетельству иконы Деисиса, Предтеча и Богоматерь находятся в наибольшей и непосредственной близости ко Христу, большей,

нежели все святые и даже ангелы. Это явствует из порядка иконостасного «чина». Нет никакой преграды между Христом и предстоящими Ему в Деисисе. И это не только в Деисисе, но и в иконе Страшного Суда. Здесь Он также находится в предстоянии Предтечи и Богоматери, и это есть как бы частный случай Деисиса. Такое место свидетельствует о некоем высшем, предельном освящении обоих, они являются предстоятелями всей Церкви, земной и небесной, видимой и невидимой, ее возглавляя, воплощая в себе святость Церкви. Но, с другой стороны, этим сходством положений отнюдь не устраняется их различие. Мы начнем именно с этого различения.

Богоматерь есть Слава мира, совершенно обоженное создание Божие и в этом смысле тварное явление Софии, Премудрости Божией. Это состояние уже не терпит никакого приращения в облагодатственности своей. И оно не допускает никакого изменения в своих судьбах, в частности, Ее Самой не коснется ни всеобщий суд, ни всеобщее воскресение. На суде Она присутствует лишь как Ходатаица (и постольку Ее он коснется лишь по любви Ее к человеческому роду, по милосердию к осужденным грешникам). Всеобщее же воскресение также не для Нее, ибо Она воскрешена в теле и с ним пребывает в небесах. Ее тело имеет прославленную природу, подобную прославленному телу Христа после воскресения. Она имеет связь любви с этим миром и человеческим родом, как Матерь и Царица. Однако Сама Она не принадлежит ему, превзошла его преславным Своим Успением, воскресением и вознесением. Ее нет в этом мире, и он не в состоянии удержать ту связь с ней, которую он удерживает даже с самыми высшими святыми: «в молитвах не усыпающую Богородицу... гроб и умерщвление не удержаста».

Все это можно выразить еще и в такой догматической формуле: Богоматерь не оставила мощей Своих в этом мире, подобно тому, как не оставил их Господь воскресший. И как в гробнице Спасителя апостолы увидели «ризы едины лежащи, и сударь, иже бе на главе его, не с ризами лежащ, но особо свит на едином месте» (Ин. 20, 6-7), так и в гробнице Богоматери, когда она была открыта для ап. Фомы, оказались лишь погребальныя пелены. Царица Небесная пребывает в небесах в Своем прославленном теле.

Совсем напротив, Предтеча имеет на земле свои святые мощи. Это явствует не только из отрицательного факта — из отсутствия в церковном Предании каких бы то ни было оснований для

веры в его воскресение, но и, что гораздо важнее, из положительного свидетельства Церкви, которая празднует обретение главы его и почитает честные его останки[1]. Этот факт — наличность св. мощей Предтечи, необыкновенно многознаменателен. Св. мощи суть священные, облагодатствованные останки телес святых. Святые в такой степени овладели духовно своим телом и так его освятили в течение своей земной жизни, что и после смерти связь эта не прекращается. Святые как бы живут, или, точнее, благодатно присутствуют в своих телах. Это есть уже предварение воскресения тела, «воскресение первое», начаток прославления тела, хотя это прославление зримо только очами веры, относится лишь к телу духовному, но не к телу природному. Последнее может, по смотрению Божию, оставаться нетленным, но может подлежать и общим законам естества (почему физическая нетленность не есть необходимый признак «почивания в мощах» по выражению преп. Серафима). Однако «почивание в мощах», хотя и есть начало прославления и воскресения тела, однако только начало. Всеобщего воскресения чают и святые, наравне со всеми людьми; их загробное состояние, хотя оно и есть блаженное предстояние Богу и лицезрение Его, однако является еще неокончательным.

Они находятся в состоянии разлученности с телом своим, хотя и неполной и неокончательной. Для них имеет еще наступить событие, с которым связано восполнение их существа. Это — всеобщее воскресение. И благодаря тому они не превзошли этого мира, не вошли окончательно в мир небесный, потому что присутствуют в нем неполно в неполном своем естестве, без тела. Таким образом, это состояние по существу своему предварительное, переходное, двойственное. Поэтому отсутствие мощей для Спасителя и Богоматери и невозможность их есть свидетельство того, что здесь имеет место полное и окончательное прославление, подлинное явление Славы Божией в Творце и в высшем творении. И наоборот, наличие св. мощей для Иоанна Предтечи как будто удерживает его в этом мире и препятствует полноте его прославления. Первый из рожденных женою остается хотя и первым, однако, среди них на земле. И в своем предстоянии пред Богом Предтеча, подобно всем святым, остается отделенным от плоти, в отличие от Богоматери, Которая пребывает во всей полноте прославленного человеческого существа с телом воскресения.

Но эта онтологическая неполнота как будто противоречит тому предельному освящению, силою которого Предтеча с Богоматерию вместе предстоят Христу Спасителю в непосредственной близости. Вместе с тем она делает непонятным их общее предстояние, раз одно из двух предстоящих тварных существ находится в полноте своего естества, другое же в разделенности и, в силу этого, некоей ущербности.

Здесь мы стоим перед вопросом, на который нет прямого ответа, но возможны богословские домыслы — сопоставления и наведения. В Предтече соединилось человеческое и ангельское естество. И будучи в человечестве своем недовершенным, его ангельское естество, как свободное от плоти, не нуждается в ней для своего полного освящения и прославления. Нам вообще не открыты судьбы ангельского мира, однако считается установленным в православной догматике, что ангелы, которые «выну видят лице Отца Небеснаго» (Мф. 18, 10), в числе их есть и «Гавриил, предстоящий пред Богом» (Лк. 1, 19), уже достигли недвижности в добре. Они и на Страшном Суде присутствуют лишь как вестники и свершители, как окружение Сына Божия («и пошлет ангелов Своих с трубою громогласной, и соберут избранных Его» (Мф. 24, 30; Мк. 13, 27. Ср. Мф. 13, 39-49). Ангелы на суде лишь присутствуют, но не судимы. Правда, этому противоречат как будто таинственные слова ап. Павла: «Разве не знаете, что святые будут судить мир... разве не знаете, что мы будем судить ангелов?» (1 Кор. 6, 2-3). Эти слова свидетельствуют о некоей соответственности и ангелов за судьбы мира, человеков и Церкви. Она будет устанавливаться при участии «святых». Однако слова эти ничего не говорят о том, чтобы для ангелов предстоял Страшный Суд, как и для человеков: Михаил и ангелы его, удержавшиеся в небе и низвергшие дракона, «победившие его кровию Агнца и словом свидетельства своего и не возлюбившие души своей даже до смерти» (12, 10-11), конечно, уже утверждены в добре. Их природа остается нерастленна и целостна, и для них нет той онтологической

[1] Св. Церковь празднует троякое обретение главы св. Иоанна Предтечи: первое и второе 24 февраля и третье 25 мая (см. службы в минее месячной). Ср. Прот. Гр. Дебольский. Дни богослужения Православной Церкви, изд. 7, т. 1, стр. 289, сл. «От земли воссиявши Предтечева глава лучи испущает нетления, верным — исцелений, свыше собирает множество ангел, доле же созывает человеческий род, единогласную восслати славу Христу Богу» (тропарь 24 февраля). В Византии 7 января, в день собора Предтечи, праздновалось также перенесение десныя руки Крестителя из Антиохии в Царьград, а 12 октября празднуется перенесение ея же с о. Мальты в Гатчину (а позднее в Петроград в церковь Спаса нерукотворного образа).

катастрофы, какою для всего человечества является Воскресение и суд. Посему для ангельских чинов — мы не знаем, для всех ли и в одинаковой ли мере — допустимо состояние прославленности в меру их природы. И это именно соответствует их близости к престолу Божию, который они окружают, славословя Бога. Их отношение к Богу, как и эта близость, есть некая абсолютная близость. Она вытекает из достигнутого и предельного совершенства их природы и возможного для нее освящения.

Поскольку Предтеча есть и ангел, он также имеет это предельное совершенство природы. Он на суд не приходит, но как ангел лишь присутствует на нем. Общее воскресение сохраняет силу и для него, как высшего из рожденных от жены, ходатая Ветхого и Нового Завета, стоящего на грани миров человеческого и ангельского и их в себе соединяющего. Это будет восполнением его человеческого естества, вместе со всем человеческим родом, но это имеет лишь подчиненное значение для всего его ангелочеловеческого естества. То, что он есть и ангел и человек, делает его как бы неподвластным смерти и ранее всеобщего воскресения. Это делает его принадлежащим уже к тому миру, хотя и иначе, чем Богоматерь, но вместе с Нею. Он оставляет миру свою честную главу, которую ублажает св. Церковь (служба 25 февраля и 25 мая), и свои честные останки. Полнота его прославления относится поэтому лишь к его освобожденному от плоти духу, его ангельскому естеству. Предтече не принадлежит в его телесной природе того космического значения, каковое свойственно Богоматери, как Матери Логоса, Им же вся быша. Сила и знание Иоанновы лежат в духовной области, где он препобеждает человеческое естество и становится небожителем. Усекновение главы его с освобождением от тела есть для него не только внешний, но и внутренний факт как бы разрешения от тела. В его лице Христу предстоит человеческий род и ангельский чин[1]. Его приближение ко Св. Троице в земном его служении было наибольшее всех человеков: «Слухом убо гласу Родителеву, очима же Божественнаго Духа зрению, всяческо же осязанием Иоанн Предтеча на Тебе руку положивый, Христе, богоносец бывает»[2]. В его жизни не было времени, когда бы он не был освящаем благо-

[1] «Христов пророк же и апостол, ангел же и Предтеча, божественнаго воплощения Креститель, и священник, и мученик верен, проповедник же сущим во аде ты был еси, и девствующим правило, и пустыни житель» (Служба 25 февраля, кан. п. 9, тр. 2).

[2] Песнь 8, тр. 3.

датию Св. Духа, еще от чрева матери его. И как бывает по законам духовного мира, «кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13, 12, 25, 29; Мк. 4, 25; Лк. 8, 8, 19, 26). Духовные дары умножаются одни на другие, и в данном случае человеческие дары наибольшего из рожденных между женами умножаются на дары ангельские, ему непостижно для нас присущие. Он предстоит Пресв. Троице, как ангел и как Предтеча, ближе которого никто из людей не приближался ко Христу.

В предстоянии Христу Предтечи и Богоматери в Деисисе в полноте открывается таинство боговоплощения, это есть его икона. Ибо боговоплощение совершилось через Богоматерь, давшую Христу Свою плоть, ставшую для Него одушевленным храмом, но и через Предтечу, который крестил Христа и через то явился совершителем помазания Его через схождение Св. Духа на Его человеческое естество. (Ср. 1 Тим. 3, 16). Оба они, Пречистая и Предтеча, выражают собою полноту Богоявления, не только Христа, а и всей Св. Троицы, ибо на Сыне почиет любовь Отчая в Духе Святом.

Вместе с тем Пречистая и Предтеча в своем соединении олицетворяют собою всю Церковь, небесную и земную, ангелов и человеков. Богоматерь, о Которой «радуется всякая тварь, ангельский собор и человеческий род», собою возглавляет все творение, как находящаяся во внутреннем нерасторжимом единении с Сыном Своим, миротворящим и миродержавным Словом. Она представляет Церковь как Богоматерь и Богоневеста. Но, мы знаем, материнством и уневещением не исчерпывается жизнь и сила Церкви, ибо она есть еще и небесная дружба, в которой душа человеческая обретает во Христе своего Друга. И этим другом Жениха от лица всего творения является Предтеча, выражающий собой поэтому необходимый лик Церкви. Он подводит ко Христу, уравнивая путь пред Ним, и не только род человеческий в земном своем служении, но и ангельский, в своем служении как ангел. Ибо и ангелы, окружающие престол величия Божия, славословящие Бога, не имеют того личного предстояния ко Христу вкупе с Богоматерию, какое имеет Предтеча. И ангелы, согласно порядку «чина», лишь приближаясь и присоединяясь к ним обоим, приближаются ко Христу. И они не выносят Его непосредственной близости. Предтеча есть в этом смысле первостоящий всего тварного мира, и ангельского, и человеческого: не как материнское начало, все в себе содержащее и совокупляю-

щее, но как личное начало, себя волящее и себя отдающее, как первостоятель всей Церкви, молящейся небесному своему Архиерею. Предтеча может быть назван Ангелом Церкви, и в этом смысле он есть «ее глава» (по известному уже нам выражению церковной песни), ее первостоятель. Он есть Ангел-Хранитель всего человеческого рода, для него и ныне молитвой своею угладжающий путь к Господу. Пречистая есть Церковь богорождающая, Предтеча есть Церковь богопослушная. Христос имеет около себя и Мать-Богоневесту, и друга.

В предстоянии Богоматери и Предтечи выражается отношение Церкви и ко Христу, и к Св. Духу. Как Матерь Христа и как Предтеча и друг Его, Дева Мария и Иоанн являют тайну вочеловечения Сына. Как храм Духа Святого, вселившегося в Марию по слову архангела, и как Креститель, в крещении видевший схождение Св. Духа и Его проявление и на свое Крестителево естество, Приснодева и Предтеча представляют Церковь как приятелище Св. Духа. Откровение же Сына и Св. Духа есть откровение Отца, в обоих Ипостасях Себя являющего. Посему икона Деисиса, Христа в предстоянии Богоматери и Предтечи, есть таинственно изображаемое Богоявление, явление Пресвятой Троицы, живущей в Церкви силою боговоплощения.

Мы не знаем, когда и где возникла икона Деисиса, но факт тот, что она получила всеобщее распространение в Церкви[1]. Конечно, она имеет и первостепенное догматическое значение для того, что можно назвать соединенной мариологией и иоаннологией. Деисис значит моление. На иконе Спаситель изображается в царском или архиерейском облачении, в величии и славе, сидящим на престоле, Богоматерь и Предтеча предстоят с молитвенно воздетыми руками. О чем это моление? Не о грехах своих, ибо их нет, и вообще не о себе самих. Пребывающим в прославленности уже не о чем просить, ибо они всё имеют, — они могут лишь славословить и благодарить подобно ангелам. Поэтому их моление не о себе, но о мире и о человеческом роде, коих они суть предстоятели в Церкви, пред престолом Божиим имеющие великое молитвенное дерзновение. О том, что Богоматерь молит Сына Своего о всех, несомненно исповедует Церковь в молитвах и песнопениях. Об этом свидетельствует, прежде всего, праздник Покрова Богоматери, как и явления разных чудотворных богоматерних икон. Также исповедует св. Церковь, что и святые молятся Господу о грешном мире, и первый из них — Предтеча, однако в Деисисе содержится нечто и боле значительное. Здесь мы имеем не простое моление в числе других святых и вместе с ними, но и некое молитвенное первостоятельство, молитвенное возглавление всей Церкви.

[1] «Деисис — икона, изображающая Иисуса Христа в царском или архиерейском облачении, по правую сторону Его Божия Матерь, по левую Иоанн Предтеча; иногда три отдельные иконы с теми же священными изображениями. Обыкновенно ставится в 3 ярусе иконостаса над иконою «Тайная Вечеря». Такое название произошло, по предположению, от того, что под этой иконой молитва подписывалась по-гречески: Деисис (Δέησις), и не знающие греческого языка стали принимать это слово за название иконы; кроме того, название могло получиться и от того, что Божия Матерь и И. Предтеча изображаются в состоянии молитвенного обращения ко Господу. Иногда Деисис называется весь ряд икон, в котором помещен Д.» (Правосл. богосл. энцикл.).

Здесь это предстояние даже не одной Богоматери и не одного Предтечи, но вкупе обоих, Предтечи и Богоматери. Это не есть только молитвенное стояние рядом, но соединение во Христе и через Христа в полноту всей молитвы церковной, как бы некое первосвященничество в Церкви, молитвенное предстояние престолу Христову, богослужение от лица всей Церкви.

Деисис выражает собой всю полноту любви Церкви к Богу и к человеку. Это — молящаяся Церковь, которая предстоит Христу и окружает Его в чине, это моление Церкви о Церкви. Деисис— соединение миров небесного и земного, человеческого и ангельского в богочеловечестве Христовом, в Церкви — Теле Его. Это молитвенный покров, простертый над миром. Это — прославленное человечество, молящееся Христу о непрославленном. Это — дерзновение Духа, вопиющего в сердцах наших: Авва Отче, и научающего, как молиться глаголами неизглаголанными. Это те два, — или три, если считать и Самого Сына Человеческого, на престоле сидящего, — собранные во Имя Его, и Он есть Сам посреди их. Всесильно и всецерковно моление Пречистой Матери Божией, но еще всесильнее, ибо еще всецерковнее, Д е и с и с. Церковь есть не только многоединство, но и единомножество, и для полноты всецерковности нужны два или три, по образу Пресв. Троицы, единицы в троице и троицы во единстве.

Деисис есть ходатайство и молитва о человеческом роде в земной жизни его: Богоматерь и Предтеча молятся о всех и со всеми, кто своими грехами не отделяет себя от действенности их молитвы. Это есть молитвенный покров над миром и благодатная помощь немощи человеческой, непрестанное моление Церкви о чадах своих. Но есть еще особый вид Деисиса, о котором свидетельствует Церковь, и он относится уже не к земной жизни в ее те-

чении, но к ее последнему, запредельному часу. Это — моление на Страшном Суде о помиловании грешников. На иконе страшного суда Богоматерь предстоит с молением ко Христу вкупе с Предтечей, так же как и в обычном Деисисе. Превыше всего человечества, Страшному Суду предстоящего, и ближе всех воинств ангельских, на Суде присутствующих, предстоят Христу Богоматерь и Предтеча с молением о милости, о помиловании. В лице их прославленная уже Церковь, которая молится о Церкви, переходящей грань от времени к вечности, от царства благодати к царству славы через последнее разделение. Уже сказано было[1] об участии Богоматери на Страшном Суде. Милость соединяется с правдой, Дух Утешитель исцеляет раны, нанесенные карающим мечом Слова Божия. Действие Сына Человеческого соединяется с действием Матери Человеческой, «милость и истина сретостася, правда и мир облобызастася».

Участие Предтечи в этом молении, свидетельствующее об его высоте и близости к престолу Божию, сливается с умилостивительным делом Богоматери. С Нею вкупе он являет собою Церковь с живущим в ней Духом Св., Который и ходатайствует пред Отцом и судящим Словом воздыханиями неизглаголанными. И хотя суд принадлежит Сыну, но конечное свершение его является делом всей Св. Троицы, в частности и Духа Св., Который восстановляет мир после страшного рассечения, исцеляет раны его. Почему Предтече принадлежит это место ходатая наряду с Богоматерию? Ибо даже и ангелы с трепетом лишь взирают на происходящее и являются только покорными исполнителями, Предтеча своим молитвенным ходатайством как бы перечит приговору, хочет обессилить слово праведного суда, заменив его милостью. Потому что он есть не ангел только, но и человек. Как человеку, ему, подобно как и Матери Божией, принадлежит это предстательство о помиловании. Ведь и суд весь отдан Сыну Божию, ибо Он есть и Сын Человеческий: «и область даде Ему и суд творити, яко Сын Человече есть» (Ин. 5, 2).

Поэтому Его именно глас услышат в последний день все, находящиеся в гробах (5, 28). И Его приговор есть суд нелицеприятной и неумытной правды: «Я ничего не могу творить от Себя, как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен есть, потому что Я не ищу воли Моей, но воли пославшаго Меня Отца» (Ин. 5, 30). Когда Сын Божий ходил по земле, Он прощал грешников. Он свидетельствовал о превосходстве милости над правдой, Он говорил о том, как «последнему воздается то же, что и первому», блудному сыну дается больше, чем благоразумному, на небе большая радость бывает об одном грешнике покаявшемся, нежели о 99 праведниках. Но на этом суде будет явлено не милующее снисхождение, но одна немилующая правда мздовоздания. Здесь Христос как бы отказывается от милости, ради которой Он пришел взыскать и спасти погибшее. Однако не упраздняется через это самая милость, но ее творит Дух Святый, живущий в Церкви, и это дело Церкви осуществляют Богоматерь и Предтеча, и Они, будучи оба человеками, ведают тварную человеческую немощь и скорбь и просят — не о правде, но о милости.

И здесь напрашивается еще одно характерное сопоставление. Как известно, какое участие в суде Господь обетовал и апостолам, когда сказал им: «истинно говорю вам, что вы, последовавшие Мне, в пакибытии, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, когда воссядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, воссядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19, 28; Лк. 22, 30). Обетование это таинственно: что означают эти двенадцать колен? — есть ли это только деление Израильского племени, или же всего духовного Израиля? — означает ли суд апостольский только долю человеческого участия в суде Христовом или же полный и окончательный приговор, ему доверенный? На иконах Страшного Суда обычно изображаются судии-апостолы, сидящие на престолах в окружении Христа, однако, конечно в удалении от Богоматери и Предтечи. Страшный Суд происходит пред лицом всех народов, когда раскроются все тайные деяния. На нем присутствует, в нем как бы соучаствует, убеждаясь в правоте его, вся Церковь, возглавляемая св. апостолами. Они будут поэтому чинить не какой-либо свой особый суд, но провозглашать для всех явную правду Божию, она же вместе и правда человеческая («яко Сын Человече есть»). Поэтому же и апостол Павел, обращаясь к коринфским христианам, а в лице их, конечно, и ко всему христианскому миру, говорит им: «Разве не знаете, что святые будут судить мир. И если в вас судится мир (εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος) — неужели вы недостойны судить маловажныя дела?» (1 Кор. 6, 2). Здесь указуется, конечно, общее участие всей Церкви во всех ее членах в раскрытии, а постольку и в суждении о тех делах, которые связаны с ее судьбами, а с нею и всего мира. Церковь судится Церковию же, главенствующу Христу, а мир в суще-

[1] См. «Купина Неопалимая» (о православном почитании Богоматери). Париж, 1927.

стве своем есть не что иное, как становящаяся Церковь, и судьбы мира суть судьбы Церкви. Нетрудно понять, почему и как Церковь в верных своих, в «святых», участвует в Страшном Суде Христовом, вместе со святыми ангелами (Мф. 24, 31; 13, 41, 49), и гораздо труднее было бы понять их неучастие в Суде.

Но вот что замечательно здесь: апостолы судят, а Богоматерь и Предтеча не судят, а только предстоятельствуют. Апостолы совершают свое служение Христу на путях Его правды, Богоматерь и Предтеча как бы противятся правде на путях милосердия. Здесь словно отделяются и противопоставляются эти оба пути — Христа и Духа Св., — во спасение мира. Апостолы остаются в этом судимом мире и вместе с ним, не отделяются от него, Богоматерь же и Предтеча возвышаются над миром и человеческим родом, ему являясь трансцендентными. Отсюда необходимо заключить, что сам Предтеча является свободен от Страшного Суда, тяготеющего над всем человечеством, остается вне его. Это представляется очевидным относительно Богоматери, пребывающей в небесах одесную Сына Своего. Но это менее ясно относительно Предтечи. Богоматерь пребывает в небесах с Своим прославленным телом, Предтеча пребывает в небесах в окружении Господа б е з тела. Он вместе со всеми людьми участвует во всеобщем воскресении, однако не участвуя на Суде, ибо по своему состоянию остается выше Суда. Это не противоречит определению Церкви о всеобщем Суде, основывающемся на свидетельстве апостола: «всем бо явитися нам подобает пред судищем Христовым» (2 Кор. 5, 10; ср. Мф. 25, 32; 2 Тим. 4; Деян. 10, 42), потому что сама же Церковь ограничивает это прямо и несомненно относительно Богоматери, но, по свидетельству иконографии, также и относительно Предтечи в его прославлении. (Не относится ли прославление это именно ко времени сошествия Господа во ад, где Он был встречен и проповедан также Предтечей? Но об этом, конечно, возможны только домыслы.) Вообще в Слове Божием есть два ряда мыслей о последнем Суде, антиномически сопряженных: по одному Суд будет всеобщим, не допускающим никаких исключений; по другому же — мы встречаемся, прежде всего, со словом Господа: «Аминь, аминь, глаголю вам, что слушающий слово Мое и верующий Пославшему Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит (εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται), но перешел из смерти в живот» (Ин. 5, 24). И эти слова, очевидно, прежде всего, относятся ко святым, которых знает и чтит Церковь как имеющих дерзновение пред Господом. Для них есть воскресение, есть суд в

смысле окончательного разделения пшеницы от плевел, добра от зла, даже в них самих, ибо и святые не свободны от греха. Но для них нет суда в смысле окончательного приговора, ибо он уже дан на т. называемом предварительном суде после смерти и засвидетельствован Церковью через церковное их прославление, как святых и угодников Божиих. Это соответствует и общему смыслу таинственного места из Апокалипсиса о первом воскресении (Откр. 20, 4-6), где сказано: «блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ними смерть вторая не имеет власти; но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (6). Этот текст обычно толкуется в том смысле, что первое воскресение относится к святым, живущим в Церкви. Этим установляется для них положение, в отношении к Страшному Суду исключительное, ибо для них вопрос об их конечной участи является предрешенным. Итак, хотя это является и всеобщим, но для разных людей его смысл и приложимость различны: для одних это будет вечное осуждение, для других выход из неопределенного и нерешительного состояния в ту или другую сторону, для избранников же Божиих он будет лишь торжественное приятие венцов, уже ранее данных, их прославление.

Таким образом, и при всеобщности Суда отношение к нему праведников остается различно, хотя для всех них он означает окончательное их прославление. И совершенно особым, в своем роде единственным является положение Предтечи. Он на Суд не приходит, ибо пребывает в славе Божией. Однако по человеческому своему естеству и он вместе со всем человеческим родом приемлет прославленную воскресшую плоть, предстает как человекоангел, принимая участие в славе мира. Как совмещается то изменение в его человеческом естестве, каковым является воскресение, с общим состоянием его прославленности и с его предстоянием перед престолом Христовым? Как совмещается в нем свобода от Суда с участием в воскресении? Это есть новая тайна для человеческого ума. Однако лишь указанием этой тайны и приходится здесь ограничиться. Очевидно, это изменение ничего не меняет в степени прославленности Предтечи. Эта тайна есть соединение в одном существе Предтечи человека и ангела, о коем свидетельствует св. Церковь. Те праведники, которые участвуют в воскресении первом, воскресают не в плоти, но духовно: «и увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души (τὰς ψυχάς) обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие... они ожили (ἔζησαν) и царствовали со Христом

1000 лет, прочие же из умерших не ожили» (Откр. 20, 4-5). По прямому тексту Апокалипсиса в первом воскресении оживают только «души обезглавленных», но не тела, и в этом первом воскресении первое место принадлежит первому из рожденных от жены и первому из обезглавленных, Иоанну Предтече. Этим и дается общий и принципиальный ответ относительно прославления Предтечи ранее всеобщего воскресения, которое по Апокалипсису есть второе, всеобщее воскресение во плоти. Бестелесность первого воскресения не препятствует тому, что в нем участвующие удостаиваются «царствования со Христом», т. е. некоей, ближе для нас неопределимой прославленности: «они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним 1000 лет» (Откр. 20, 6). Это первое воскресение только душе является для удостоенных его некоторой жизнью («ожили»), хотя и в разлучении с телом. Но с тем большей силой приходится это утверждать относительно того, кто является человеком и ангелом и потому свободен в отношении к плоти более, нежели всякий человек. Его воскресение первое может явиться и вообще полным и окончательным его прославлением, к которому ничего не прибавляет и воскресение второе и облечение плотию. Ибо для него плоть есть как бы некая одежда, которая снимается или одевается, без нарушения онтологического состава его естества. Воскресение в плоти касается его не столько ради его самого, сколько ради всего человеческого рода, с которым он сопребывает телом. Его же собственная полнота остается неумаляема и неприращаема, ибо в Деисисе он вознесен на высоту славы, приближающейся к богородичной.

Господь сказал о Предтече, что хотя никто не восставал больший его из рожденных от жены, но и наименьший в Царствии Божием больше его. Это различение касается не самого человеческого естества, но его состояния. В Церкви Христовой содержится такая полнота, превосходство и обилие даров, перед которым никнет всякое внецерковное или доцерковное, до-благодатное величие. Однако это совсем не исключает и дальнейшего вопроса, хотя и не поставленного прямо, однако подразумеваемого в Евангелии: какое место уже в Царствии Божием соответствует наибольшему из рожденных от жены, если и когда он в него вступит? Этот вопрос ставит и на него отвечает Церковь — Деисисом, и ответ этот прост и ясен: первое. Предтече принадлежит первое место у престола Христова, или, что то же, в Царствии Божием, после Богоматери или вкупе с Нею. Первый из рожденных от жены

мужей первым же остается и в Царствии Божием. Таково небесное прославление Предтечи.

Но прославление Предтечи имеет и еще одну сторону, которой мы доселе не касались: софиологическую: «И оправдися (ἐδικαι ϑη) Премудрость от дел своих». Эти слова Господа о Предтече излагаются, как мы уже знаем, обоими евангелистами в двоякой редакции, с двумя разными оттенками смысла. В одном случае — от дел своих (Мф. 11, 19) — имеется в виду, так сказать, объективный, безличный результат, для Премудрости («вся Премудростию сотворил еси»). В другом случае — от всех чад своих (Лк. 7, 35) —разумеются личности, в которых она воплотилась. Здесь говорится о многих чадах, неопределенном множестве, а вместе и целокупности всех (πάντων), но говорится это по поводу одного, первого из рожденных женою. Этот первый представительствует и в себе воплощает Премудрость, которая, действительно, делами своими оправдывается, т.е раскрывается, осуществляется, прославляется от чад своих. Вместе с тем — в с е х означает не только всех в совокупности, но и всякого в отдельности, насколько он оправдывается делами Софии, становится ей причастен, в меру софийности каждого.

Экзегеза этого текста: *оправдися Премудрость от всех чад своих* – должна поэтому иметь в виду двоякий смысл: с одной стороны, отношение Премудрости ко всем чадам своим и, с другой, специально к Иоанну Предтече. Первый смысл связан, очевидно, с общим учением об отношении Премудрости к человеку вообще, это есть, прежде всего, ветхозаветное учение о Премудрости Божией, содержащееся в книге Притчей Соломоновых, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса сына Сирахова. Второй вопрос есть специальная тема иоаннологии: почему именно об Иоанне и по поводу Иоанна говорятся эти слова Господом.

Первый вопрос пространнее излагается в специальном [1] экскурсе. Общая мысль библейского учения о Премудрости Божией в том, что человек, носящий в себе Образ Божий, причастен к Премудрости Божией, и притом не только в общем смысле, как и всякое творение, но и в особенном, как ее нарочитое откровение: «и радость ея (Премудрости) о сынах человеческих». Основной антропологический принцип христианского вероучения состоит в некоторой сообразности человека Богу, почему и возможно во-

[1] См. «Купина Неопалимая». Экскурс: Ветхозаветное учение о Премудрости Божией.

человечение Логоса, воплощение Нового Адама, Небесного Человека, в ветхого Адама, в земного человека.

Удалить эту онтологическую основу мира не дано тварному существу (ни даже «князю мира сего», его восхитившему до времени). Мир существует, даже во грехе, силою софийности своей, и это бытие мира, жизнь есть дивный дар Божий, которым уже в самом общем космологическом смысле оправдися Премудрость от дел своих. Мир создан Премудростью Божией «добро зело», неким абсолютным образом, потрясти мир в основах его бытия не дано никакому творению, ни сатане, ни человекам, и сила греха и богоборства бессильна разрушить творение Божие. И Бог не истребляет мира и человека даже ради грехов его[1]. Мир сей соблюдается огню в пришествие дня Божия, в который «небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и дела на ней сгорят» (2 Петр. 3, 6, 10, 12). Тем не мене, «мы, по обетованию Его, ожидаем новаго неба и новой земли, в которых обитает правда» (3, 13). Таким образом, миру предстоит огненное преображение, но не гибель. Также и всех человеков ожидает всеобщее воскресение, а не уничтожение, ибо «Бог не сотворил смерти, и не радуется погибели живущих, ибо он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубнаго яда, нет и царства ада на земле» (Прем. Сол. 1, 13.- 14).

«Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего (2, 23). То, что осужденные обрекаются на вечные муки, но не на смерть (ибо «смерть вторая» (Откр. 5, 14) не есть смерть уничтожения), это свидетельствует о неистребимости творения, почтенного образом Божиим, Который есть предвечная и абсолютная основа творения. Итак, мир и человек созданы Богом с таким онтологическим совершенством, что они никогда не могут распасться в своих основах и возвратиться к дотварному своему небытию и ничтожеству. И в этом смысле – онтологического совершенства творения «оправдися Премудрость от дел своих». Творение мира и человека суть дела Премудрости. И об этом свидетельствует Сам Сын Божий, Который воплощением и вочеловечением Своим придал вечную силу бытия миру и человеку, ибо с ним нераздельно соединилась и Его божественная жизнь. Оправдание Премудрости в творении есть боговоплощение, и посему в этом значении слова эти сказаны им о Себе. И в таком случае смысл этих слов: «и оправдися Премудрость от дел Своих» (Мф. 11, 18), заканчивающих речь Спасителя об Иоанне по поводу его посольства, будет таков. В этих словах Господь снова возвращается к вопросу: Ты ли Грядущий или кого другого чаем? – Прерывая речь об Иоанне, Он выражает новую мысль – уже не об Иоанне, а о Себе. Посему и слова эти присоединяются к речи неожиданным и малопонятным *и* (καί), столь смущающим экзегетов. Здесь это означает присоединение новой, заключительной мысли. Таким образом, общий план всей речи получается таков: сначала Господь дает ответ ученикам Предтечи о Себе Самом, затем, обращаясь к народу, говорит о Себе и о нем нераздельно, затем о нем одном и, наконец, снова о Себе Самом. Такое значение получается, если читать текст Мф. 11, 19 согласно в настоящее время принятому тексту: и оправдана Премудрость от дел Ея (ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς)[1].

Но Премудрость оправдывается не только от дел Своих, но и от чад Своих. Человеческий род суть эти Ее чада, ибо Она веселяшеся о сынах человеческих (Притч. 8, 31). Человеку дано не только иметь Образ Божий, но и подобие Божие. Он не только рождается чадом Премудрости, Она просиявает в человеке через очищение от грехов, силою целомудрия и девства души (София именуется в службе Ее «девственных душа»). Посему Пречистая и Пренепорочная и Приснодева есть храм Премудрости. Но и Предтеча Господень, как первый из рожденных женами, достигший наивысшего восхождения по лествице целомудрия и девства, приближается к Премудрости Божией более всякого иного человека. Он является первым ее чадом после Богоматери. Он есть «глава» человеческого рода и как бы его представитель, не только как Предтеча, сретающий Господа, но и как избранное чадо Премудрости, в котором Она имеет свое оправдание для творения. Эта мысль также раскрывается, если связать ее с разночтением евангельского тек-

[1] Выразительна в этом отношении история потопа. Здесь сказано в начале, что, видя развращение человеков, «раскаялся Господь, что создал человека, и воскорбел в сердце Своем (слав. пер.: и помысли Бог, яко сотвори человека на земли, и размысли). И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил., от человека до скотов и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их» (Быт. 6, 6-7). Однако этот суд Божий и «скорбь Божия» и «раскаяние Божие» относятся не к творению как к таковому, но к данному состоянию мира, и тотчас же описывается спасение Ноя и сродников его, а также и животной твари через ковчег, и после потопа Господь сначала радугой, а затем и прямо дает обетование: «Не буду больше проклинать земли за человека... и не буду больше поражать живущего, как Я сделал» (Быт. 8 21-22).

[1] В славянском тексте и русском синодальном переводе мы находим другой вариант: и оправдися Премудрость от чад Ея.

ста у Мф. и Лк. «Оправдися Премудрость от всех чад Ея» (Лк. 7, 35), относится ко всему человеческому роду, имеющему первым Иоанна Предтечу. Потому, хотя слова эти, сказанные в заключение речи о нем, ближе всего и непосредственнее всего относятся к Предтече, однако он здесь берется не в обособлении, но как вершина и представительство всего человеческого рода. Этими, так сказать, обобщающими, подводящими итог всему сказанному словами и заканчивается речь Господа о Предтече (и в этом смысле слово *и* (*καί*) получает значение: так, таким образом). Однако это значение не является чуждым и оторванным от первоначального смысла этих слов, по которому в них прикровенно содержится свидетельство о боговоплощении. Последнее возможно лишь при наличии богоприятия и боговстречи со стороны человеческого рода, оно осуществляется волею Божиею, божественным снисхождением, однако при готовности к тому естества человеческого. Оправдание Премудрости в боговоплощении совершается через соединение Премудрости Божией—Сына Божия, сходящего и воплощаемого, с Премудростью Божией в человеке в лице Богоматери и Предтечи. Предтеча вкупе с Богоматерию причастен к самому делу боговоплощения, а через них и в них «все чада Премудрости», вся Церковь, в которой живет и действует Премудрость Божия. Здесь мы возвращаемся к тому двойству смысла, которое, как мы видели, имеет место в самом начале речи Спасителя о Предтече: свидетельствуя народу о Предтече, Он тем самым говорил и о Себе, для Которого Иоанн есть Предтеча. Свидетельствуя здесь об оправдании Премудрости от всех чад Ее, и первее всего от Предтечи, Он свидетельствует и о Том, Кого встречает Предтеча, т. е. о Себе Самом. Дело друга Жениха неотделимо от Самого Жениха, и свидетельство о Предтече есть силою этого свидетельство и о Самом Мессии.

Итак, при всякой экзегезе этого трудного, но вместе с тем исключительно важного текста получается тот смысл, что св. Иоанн Предтеча находится в особливой близости к Премудрости Божией, Ею осиявается и прославляется. Эта общая мысль находит прямое церковное подтверждение в иконографии. В иконах Софии, Премудрости Божией (т. наз. новгородской), Предтеча неизменно изображается вкупе с Богоматерью, по обе стороны огненного Ангела, сидящего на престоле и изображающего Самую Премудрость[1]. Это

[1] Деисис можно также рассматривать как разновидность софийной иконы, причем место огненного Ангела, над Которым изображается Христос в новгородской иконе, здесь занимает Сам Господь, Божия сила и Премудрость, по обеим же сторонам Его находятся Предтеча и Богоматерь.

неизменное присутствие Предтечи на софийных иконах есть факт догматического значения, который подлежит истолкованию в двух направлениях: во-первых, в смысле отношения самого Предтечи к Софии, Премудрости Божией, и месту его на Ее иконе, а во-вторых, в смысле отношения его к Богоматери при этом совместном с Нею предстоянии.

Эта икона имеет в этом смысле обобщающее значение и для софиологии, и для учения о Богоматери и о Предтече. Прежде всего, здесь еще раз свидетельствуется то исключительное отношение Предтечи к Софии, Премудрости Божией, которое указуется и в словах Господа о нем, его особая близость к Ней, как будто отстраняющая всякое расстояние и посредство. Предтеча есть сама человеческая софийность, Премудрость в человеке. Образ тварной Премудрости в Предтече силою его целомудрия и девства проясняется в такой степени, что, по мысли этой богословесной композиции, он сам уже есть некая Ее икона. Он входит в то изображение, которое одновременно включает в себя как пренебесную вечную Ее сущность, так и тварное Ее откровение, «оправдание» в чадах Ее. Этот софиологический смысл усиливается еще той особенностью, что на некоторых софийных иконах (правда, не всегда) Предтеча, вместе с Богоматерью, изображается в короне (в частности, и на алтарной абсиде Московского Успенского собора), и тем указуется его прославленность. Здесь, конечно, пред нами снова встает вопрос о частных основаниях софийности в человеке, прикладной вопрос софиологической антропологии: существенны ли для этого нарочитые дарования и таланты данного человека? Но, как мы уже видели, в Предтече мы имеем как бы преднамеренное аскетическое отсутствие этих дарований, чудес и знамений: проповедник покаяния всю свою силу духа отдал этому покаянию, действенному целомудрию и девству (посему и на софийных иконах он обычно изображается с начертанием на хартии в руке его: покайтеся). Он имеет один дар, вмещающий в себя все дары, силу покаяния, обращенность от мира к Богу. Благодатным же основанием этой обращенности для него является боговоплощение, в котором воссиял образ Премудрости в человеках, через вочеловечение Слова и схождение Духа Св. Вкупе с Богоматерию Предтеча и здесь представляет Церковь, которая живет и движется силою Софии, Премудрости Божией.

Что касается специально соотношения Предтечи и Богоматери в этом окружении, то здесь, прежде всего, приходится отме-

тить их полное сближение в предстоянии огнезрачному престолу Премудрости Божией. Богоматерь Сама есть тварная Премудрость Божия, как одушевленный храм Ее, как Приснодева и Слава мира. Но от лица человеческого рода, от «всех чад Ея», эти два преизбранные представляют Премудрость в человеческом естестве, соответственно их участию в боговоплощении. Они выражают собой человеческую сторону боговоплощения. Премудрость открывается в полноте человека, следовательно, в мужском и в женском его естестве. Предтеча и Богоматерь возглавляют собою «всех чад Премудрости».

Но это общее отношение Богоматери и Предтечи к Премудрости Божией не устраняет и пребывающего различия между ними, хотя оба они прославлены и увенчаны. Прежде всего, надлежит помнить, что, помимо новгородской Софии, еще существует киевская, Богородичная София, в которой изображается Богоматерь со святыми (патриархами и пророками) одна, уже без Предтечи. Между тем, конечно, не существует софийной иконы, состоящей из изображения одного Предтечи. Служба св. Софии, совершаемая в день Успения Богоматери и представляющая собой[1] сплетение христологических, богородичных и софиологических тем, совершенно не содержит даже упоминания о Предтече, также как и во всех многочисленных службах Предтече не имеется тем софиологического характера. (Отчасти это объясняется и тем, что большинство этих служб древнего византийского происхождения, между тем как иконографии и службы св. Софии в богородичные праздники есть, по преимуществу, плод русского вдохновения.)

Богоматерь почитается как Царица Небесная, высшая всей твари, пребывающая на небесах одесную Своего Сына. Этого также никогда не исповедовала Церковь относительно Предтечи. К Богоматери мы молимся не только об Ее молитвах к Сыну Своему вкупе со святыми, но и к Ней Самой взываем: Пресвятая Богородица, спаси нас! Разумеется, ничего подобного немыслимо в отношении к Предтече. Таким образом, соединение Богоматери и

[1] Служба св. Софии Премудрости Божией и ей (литографское издание белградского студенческого кружка, первоначально напечатана в Богословском Вестнике и издана отдельно в Москве). Кроме того, молитвы св. Софии напечатаны в полном сборнике молитв, читаемых пред св. иконами на молебнах и всенощных бдениях, составленных из одобренных св. Синодом и дух. цензурой акафистов и церковных служб протоиереем А. Ставровским. Сп. синодальная типография 1909 г.

Предтечи на иконах Софии, в Деисисе, в Страшном Суде, конечно, не отменяет и не умаляет всей глубины этого различия.

Оно существенно не только в отношении к степени их освящения и прославления, но и к самому их существу. Различествуют Богородица и Креститель, Матерь-Богоневеста и друг Жениха, и это различение неколебимо и вечно. Но не одно это различение, которое самоочевидно, нуждается в постижении.

Благоговейному созерцанию должна быть ведома и та особливая и таинственная близость Богоматери и Предтечи, о которой свидетельствует Церковь. И эта близость раскрывается через внимательное рассмотрение разных черт, содержащихся в церковном Предании — в Слове Божием, в богослужебных чинопоследованиях, в иконографии, в отеческой письменности. При таком рассмотрении и сопоставлении открывается перед духовными очами этот таинственный и потрясающей важности факт, перед которым немеет всяк глагол: предстояние Предтечи вкупе с Богоматерию пред Престолом Господним, Деисис. Раскрыть и поставить перед церковным сознанием этот факт, по возможности, во всем его объеме — этого хотелось составителю в меру его немощи. Да простится ему это дерзновение молитвами святого Предтечи и Крестителя Господня Иоанна.

«Христов пророк же и апостол, ангел же и Предтеча, божественнаго воплощения Креститель, и священник, и мученик, верен проповедник же сущим во аде ты был еси, и девствующим правило, и пустыни прозябение»[1].

КОНЕЦ

[1] Из службы Предтече 24 февраля, канон, п. 9, тр. 2.

ЭКСКУРС I

О ВЗАИМНОМ ОТНОШЕНИИ АНГЕЛЬСКОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МИРА

Будучи человеком, Предтеча, разумеется, всегда им остается, человек не может никогда и никак перестать быть человеком, расчеловечиться. Если бы Иоанн не был человеком, он не мог бы стать Предтечей и Крестителем, другом Жениха, ибо все это возможно только для человека. И тем не менее, человек этот сделался и ангелом, возвысился до ангельского чина, вместил в себя и ангельский образ (притом не в смысле простого уподобления, но и некоего существа). Очевидно, это приобщение к ангельскому чину не может пониматься как умаление человеческого естества или прямое его упразднение. Человеческая природа неумалима и неупразднима, раз ее восприял Господь Иисус Христос, истинный Бог и совершенный Человек, Богочеловек. Человеческая природа не может быть боле обогащена, ибо она все в себе содержит. Человек создан Богом для «владычества» над тварью. Следовательно, ангельский образ, присоединяющийся к человеческому, означает изменение не самой природы человека, но освобождение его от похотей и страстей плоти (как сказано было о предпотопном человечестве: «зане суть плоть» (Быт. 7, 3). В этом смысле говорит церковная песнь о Предтече: «ангел, зане яко бесплотен пожил еси». Однако это «яко бесплотен» не означает бесплотности в смысле развоплощения, которое и невозможно для человека и означало бы для него умаление. Оно означает предельное освобождение от плотской чувственности, в чем бы она ни проявлялась, некое вольное самоусекновение. Предтеча изображается на православной иконе обычно в виде сурового и строгого аскета, с постническим изнурением тела, однако при сохранении всего благолепия человеческого образа. Этот образ одновременно прекрасен и благолепием праведности, и

красотою безгреховного, очищенного подвигом человеческого тела. И эти же черты сохраняются и при изображении его как ангела, с ангельскими крылами. Ангельский образ в человеке в этом смысле означает свободу от плена плоти, от греховной страстности, от похотей чувственности, он есть совершенное бесстрастие. Об этом ангелоподобном бесстрастии, свойственном будущему веку, говорит Господь в ответе искушавшим его саддукеям: «В воскресении не женятся, не посягают, но яко ангели Божии на небеси суть» (Мф. 22, 30). Или еще боле выразительно у Лк. 20, 34-6: «Чада сего века женятся и выходят замуж; а сподобившиеся век онь улучити и воскресение, еже от мертвых, ни женятся, ни посягают, ни умрети бо к тому могут: равни бо суть ангелом и сынове суть Божии, воскресения сынове суще». Ангелы, удержавшиеся в своих жилищах и соблюдшиеся в любви Божией, обладают совершенным бесстрастием, которым не обладает человек. Однако для них это есть свойство их природы. Как бесплотные духи, они свободны от плотских искушений, ибо свободны от плоти. Эта свобода для человека является величайшим достижением, победой и преодолением страстного естества. Но для ангельского чина она выражает самое его естество, в силу его бестелесности. Правда, и ангельскому лику присуща свобода самоопределения, и тварность его естества таит в себе возможность падения. Ему и подвергся сатана со своими воинствами. Этим падением растлив свое естество, ангелы сатаны открыли в себе возможность всяческой похоти, однако только в области духовной. Ее удовлетворение возможно не иначе как через других существ, обладающих плотию, т. е. через растлеваемое им человечество, плотскими грехами которого питаются и соуслаждаются бесы. И это падение, конечно, неизмеримо глубже человеческого греха, ибо не имеет для себя оправдания в наличии плоти. Оно есть некое оплотянение и похотное остращение бесплотных духов, т. е. нечто в себе противоестественное. И наоборот, преодоление похоти страстного естества телесного человеком, его ангелоуподобление означает нечто сверх-естественное для человека в отношении к плотскому его естеству. Оно достигается подвигом, вполне же дано будет в будущем веке, как творческий дар благодати Божией, как совершившееся спасение. Но это ангелоуподобление, явившееся первее всего в Предтече, делает человекоангела выше самого ангела, поскольку он есть не бесплотный, но в человеческой плоти сущий ангел, ангелочеловек.

Некоторое наведение к вопросу имеем в отношении Церкви к младенцам, скончавшимся после крещения. Они ублажаются как «блаженные», «непорочные», о них говорится: «уготовавый им пространство, Авраамово лоно, и по чистоте ангельская светообразная места». Весь чин погребения младенческого проникнут этой радостью в печали о довременном освобождении «младенца несовершенна возрастом», «нерастленнаго младенца», «чистейшаго младенца»; «разлучение твое тебе воистину радости и веселия ходатайственно»; «младенцам бо определися праведных всех радость, достойная слезам не соделавших дела»; «светом твоего, Слове, лица просвети младенца твоего, верою преставлявшагося ныне к Тебе незрелым возрастом»[1]. Особым, неизъяснимым светом ангельского присутствия озаряется детское погребение, и воистину тогда отверзается небо, и становятся зримы полеты ангельские.

И как-то естественно, само собою напрашивается это причисление младенца к чину равноангельскому, потому что не владела им похоть и страстность плоти, он уподобляется прародителям нашим до грехопадения. Но этим же определяется и граница такого ангелоуподобления: оно имеет не положительное, но лишь отрицательное значение. По неисследимой и непостижимой воле Божией Господь освобождает от плена плоти рановременной смертию и этим призывает без подвига детские души в ангельский лик. Ангельский образ подается здесь односторонним, творческим актом воли Божией, совершающимся в рановременной смерти. Через это установляется некое срединное, переходное состояние между ангельским и человеческим миром, — детский мир, одинаково чуждый и греховной похоти, и свободы от плоти, не бесплотный, но и не плотский, не обуздавший плоти, но и не покоренный ею. Окончательное раскрытие природы и предназначения этого детского мира, по-видимому, переходит за грань этого века. Он имеет свое онтологическое основание в том освящении детского возраста, которое дано Спасителем, прошедшим и младенчество в Своем воплощении[2]. В

[1] Требник: чин погребения младенческого (канон).

[2] На это настойчиво указует св. Церковь: «Плотию обнищавый Слове Божий, и Младенец быти благоволивый кроме пременения, в недрех Авраамовых молим, его же приял еси сочетай Младенца. Отроча виден был еси — и отрочатом яко благ Твое обещал еси Царство. — Пресовершенный Слове, Младенец явися совершенный, Младенца несовершенна возрастом к Себе преставил еси: его же упокой с праведными» (Чин младенч. погребения, канон).

младенческой кончине не преодолевается, но снимается антиномия тела в его греховности. Она состоит в том, что тело, с одной стороны, является преимуществом человеческого естества и ставит его выше ангельского, а в то же время, вследствие первородного греха, оно есть плоть, источник похоти, в самом рождении. («В беззакониях зачат бых и во грехе роди мя мати моя»).

Оно есть тело греховное «Бедный я человек, кто избавит мя от этого тела смерти» (Рим. 7, 24). И снятие антиномий совершается только по воле Божией.

Но, кроме снятия антиномии, есть ее преодоление подвигом. Во всяком пути христианской жизни должен быть этот подвиг самораспятия со страстьми и похотьми, эта аскеза. Она проистекает из противоборства закона Божьего и закона греховного в теле нашем, о котором свидетельствует ап. Павел (Рим. 7, 21-24; Гал. 5, 17, 24). Борьба против плоти за дух есть вместе и борьба за тело, однако не за тело плотское, но за тело духовное. При этом могут быть разные образы борьбы, прямой и обходной. Первая состоит в прямом отсечении всего, что можно отсечь без разрушения самого тела и, следовательно, без прямого или косвенного и частичного самоубийства (каковым является, напр., самооскопление). Вторая выражается в системе эквивалентов, или таких противоборствующих сил, в которых греховность плоти погашается и искупается трудом и страданиями. Таков, например, путь брачной жизни, в которой известное поощрение плоти оправдывается, искупается и преодолевается подвигом семейной жизни и связанных с ним забот и страданий. Таков путь деятельности хозяйственной и государственной, где движения страсти и себялюбия находят очищение в подвиге самообуздания и самообладания. Такова вообще жизнь в мире, которая в этом смысле может и должна быть аскетическим творчеством или же деятельным аскетизмом. Без непрестанного аскетического противоборства, без некоего монашеского обрезания сердца она становится просто угождением похоти, язычеством.

Святое крещение освобождает нас от тяжести первородного греха, который искуплен Господом, и дает возможность новой жизни. Однако сила первородного греха в его последствиях, — удобопревратность ко злу и похоть плоти остается в нас, побежденная, но не укрощенная, для нашего личного преодоления. Именно здесь, на почве освобождения от первородного греха в крещении, и развивается та аскетическая борьба против похотей плоти, какой не ведает и ветхозаветное человечество. Оно в сво-

ей непосредственности пребывает в известном неведении греха по сравнению с новозаветным. Христианство дало человеку такие возможности духовной жизни, каких не имел он в Ветхом Завете, а потому и судит он себя и свою жизнь таким судом, какой не был доступен для ветхозаветного человека. И поэтому оказывается, что христианские нормы жизни являются гораздо аскетичнее и требовательнее, нежели подзаконные. Путь прямого противоборства с плотью, путь отсечения, есть путь монашеский. Он именуется Церковию приятием ангельского образа. Это есть путь освобождения от похотного естества прямой борьбой с ним, в стремлении к бесстрастию. Последнее присуще ангелам и для них естественно, для человека же сверхъестественно. Это есть путь самораспятия и самоумерщвления, но не самоубийства, — путь освобождения от плоти, но не от тела, и в этом смысле он есть путь борьбы за тело (почему и возможно прославление останков как св. мощей). Это не есть путь к развоплощению и бестелесности, но только к бесстрастию и прославленному состоянию тела в будущем веке. Это есть, конечно, высший путь, «узкий», бескомпромиссный, прямолинейный, выхождение из мира— не из Божьего космоса, но из того греховного мира, о котором сказано: «не любите мира, ни того, что в мире... похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин. 2, 15-16). Монашеские обеты при приятии ангельского образа говорят поэтому об отсечении: обеты девства, нестяжания, послушания, — как о пути к совершенному бесстрастию. И это есть путь Предтечи, который совершил его и на себе показал его возможность, «пределы естества превзошед»[1].

Предтеча есть истинный родоначальник монашества, приятия ангельского образа, ибо сам он явился ангелом, следовательно, достиг полного и совершенного бесстрастия. Об этом характере подвига Предтечи свидетельствует уже архангел Гавриил священнику Захарии: «Он будет велик пред Господом, не будет пить вина и сикера» (Лк. 1, 15). Однако следует совершенно ясно понять, что это есть путь лишь «друга Жениха», но не самого Жениха. Господь неоднократно указывал на это различие. Когда, например, Он был спрошен: «Почему ученики Иоанновы постятся много, а Твои не постятся?» — Он ответил: «могут ли печалиться сыны чертога брачнаго, пока с ними жених»? (Мф. 9, 15; Мк. 2, 19; Лк. 5, 34). А в речи о Предтече имеем прямое противопоставление: «пришел Иоанн, ни ест, ни пьет... пришел Сын Человеческий, ест и пьет». (Мф. 11, 19; Лк. 7, 34 - 35). Вообще идея прямого «подражания Христу», шествия «по следам Его», некоего примеривания к себе, как бы Он в том или ином случае мог поступить, есть фальшивая и прельстительная идея. Господь призывал «научиться от Него» быть кротким и смиренным сердцем, нести свой крест вслед Его, всегда носить Его образ в сердце, усвоять себе Его мудрствования (Фил. 2, 5), но не подражать Ему, мысленно ставя себя на Его место и Его на свое. Он есть совершенный Человек, единственный воистину Человек — «се Человек». Именно в силу этого Своего совершенства Он всем близок и доступен без различия положения, пола, национальности («во Христе бо Иисусе несть мужеский пол, ни женский, ни варвар, ни свободный, ни эллин, ни скиф»), в Нем каждый должен искать и находить себя, свой собственный вечный, умопостигаемый лик («доколе не вообразится в вас Христос»), и, однако, никогда это не совершается путем внешнего, нетворческого, подражания. Христос с нами и в нас, мы совершенно подобны тем людям, которые Его окружали, и мы находим себя в них, свои положения и отношения в их положениях и отношениях, это для нас доступно, но недоступно нам ставить себя на Его место. Эта общая руководящая идея, нуждающаяся в развитии и применении в аскетике, является основанием, почему при единстве образа Христова, во всех воображающегося, множественны пути спасения и лики спасающихся святых, почему это всегда есть творческий путь обретения именно своего креста и следования за Ним в несении его.

Совершенное отсечение похоти, путь бесстрастия не может быть применим к Самому Христу. Это есть путь не Его, но лишь к Нему, по той причине, что Он, бессемянно зачатый от Духа Святаго и Марии Девы, имел не «плоть греха», но лишь «подобие плоти греха». Она могла пострадать за грехи мира, вплоть до крестной смерти, но сама была от греха свободна и обладала совершенным бесстрастием, будучи чужда всякой греховной похоти. Поэтому путь отсечения, приятия ангельского образа, является здесь совершенно не соответственным. Господь чужд образа монашеского, ибо Он выше его. «Единый Безгрешный», Он не нуждается в отсечении похотей; свободный от греховного бремени пола, Он не имеет нужды в борьбе с ним. Его подвижническая жизнь, отсутствие жилища («птицы небесныя имеют гнезда и лиси язвины имуть, а Сын Человеческий не имать где главы прекло-

[1] Служба 29 авг., канон первый, п. 1. тр. 2.

нити») выражали Его свободу от всякой земной зависимости, но не были средством отсечения, в котором Он не нуждался. Потому Он позволяет ученикам вкушать в субботу колосья, ссылаясь на пример Давида, вкусившего хлебы предложения и нарушившего закон в свободе своей; свободно появляется на брачном пире и на вечери, «ест хлеб и вино пьет», т. е. являет себя свободным от запретов, которые естественны и уместны для благочестивых ревнителей закона и обетов назорейских. Для Иоанна Предтечи неестественно и невозможно было бы возлежать с Ним на брачной вечери, и он туда с Ним не ходил, оставаясь в своей пустыне. Это есть, конечно, отрицательный, но достаточно выразительный факт. И он приобретает особое значение при сопоставлении с тем обстоятельством, что Божия Матерь присутствовала на браке в Кане Галилейской, и Она именно обратилась к Нему впервые с вопросом-просьбой: «вина не имут». Ибо и Ее путь также не есть путь «взыскания ангельского образа», отсечения плоти для стяжания бесстрастия. Вернее сказать, этот путь Ею уже до конца пройден еще во время жития Ее при храме (почему Она и почитается Материю монашествующих, Игуменией горы Афонской). После Благовещения Она, ради Сына Своего, сподобляется совершенного бесстрастия, становится Приснодевой, а потому уже не нуждается для Себя в отсечении похотного естества. Она проходит путь жертвенного самоотвержения вослед за Своим Сыном, но это не ради Себя, а для других, для спасения рода человеческого. Напротив, Иоанн еще в земной своей жизни не достигает такой свободы и полноты приснодевства, которое подается ему лишь в его праведной кончине и следующем за нею прославлении его. Поэтому он и является до конца основоположником подвига монашеского, приятия ангельского образа.

Отсюда проистекает и вся относительность, или, вернее, условность приятия ангельского образа, которое имеет значение лишь как путь, но не по существу. Сам Господь и Богоматерь являются свободными от этого пути и от этого приятия. Они являют собой безгреховного, бесстрастного человека, обладающего совершенным человечеством и не нуждающегося в совлечении его через отсечение на пути бесстрастия. Другими словами, монашество, как приятие ангельского образа, есть только средство, но не цель. Целью для человека является не принять ангельский образ, но явиться бесстрастным человеком, во всей онтологической полноте и богатстве своего естества: не бесплотность, но бесстрастие означает ангельский образ для человека. И как путь и средство, он не

обладает всеобщим, общеобязательным характером: это путь не для всех, но для некоторых, хотя бы и избранный и наиболее жертвенный. Дары различны, и служения различны: около Христа, кроме Предтечи, были апостолы, которых он посылал не в пустыню, но в грады иудейские, и их путь был полон сурового подвига, однако это не было «ангельским образом». Природе человеческой свойственно «господство» (Быт. 1, 28), а следовательно, и творчество, носителям же природы ангельской —быть «ангелами», вестниками воли Божией, послушными исполнителями, в природе своей не имеющих оснований для своего хотения, которое в них становится люциферическим богоборством. Человеку дано и свойственно любить в себе человека, свое человечество, возлюбленное и Богом даже до вочеловечения, ангельской же природе свойственно быть прозрачной для Бога, не быть в себе, но быть в Боге. Поэтому принятие ангельского образа человеком есть для него только средство спасти и утвердить в себе свою человеческую природу. Человек не должен и не может утверждать себя только в себе, без Бога, в человекобожии («будете как боги» — сатанинское искушение), но в то же время он и не может выносить центр своего существа из себя, раз оно освящено боговоплощением: он должен иметь его и в себе и в Боге, таков практический смысл догмата о соединении двух природ, двух воль в едином лице Господа Иисуса Христа, об обожении человека[1].

В Предтече принятие ангельского образа совершилось в полной мере, почему он и именуется не «ангелом подобник» (как прор. Илия), но просто ангел или же «земной ангел и небесный человек». Это свидетельствует, что Предтеча достиг полного совлечения страстного человеческого естества, освобождения от похоти, отсечения плоти. Так это изъясняет св. Церковь (служба 24 июня, на стих, слава, Кассии монахини): «Исайи ныне пророка глас днесь в большего от пророк рождении Иоанна исполнися: се бо, рече, пошлю ангела Моего пред лицем Твоим, иже уготовит путь Твой пред Тобою. Сей убо Небесного Царя воин предтек. Яко воистину правы творяще стези Богу нашему, человек убо естеством, ангел же житием сый: чистоту бо конечно и целомудрие цело-

[1] И об этом же говорит заповедь, в которой «закон и пророки утверждаются», — о любви к Богу и другая, подобная ей, о любви к ближнему, как к самому себе. Эта любовь к Богу и к себе и к ближнему, т. е. к человечеству в себе и вне себя, возможна лишь силою того единения божеского и человеческого естества, которое утверждено в боговоплощении.

вав, имяше убо по естеству, беша же яже через естество, паче естества подвизався». Предтеча в полной мере, конечно, возлюбил чистоту и целомудрие, имея их не только по естеству, но и паче естества, будучи по жизни ангелом, хотя имея при этом человеческое естество, однако имея его ангельски, т.е. бесстрастно. Здесь говорится о таком преодолении Предтечей греха, о таком освобождении от страстного человеческого естества, что невольно снова возникает вопрос о силе первородного греха, которому он подвержен был по силе своего плотского рождения. Этот грех неодолим силами одной человеческой святости, ни для Предтечи, ни даже для Пречистой Матери Божией. От первородного греха свободен только Тот, Кто свободен и от плотского зачатия, Единый Безгрешный. Но мы различаем, во-первых, освобождение от греха первородного, которое есть искупление. Оно состоит в совершенном уничтожении этого греха и в следующем отсюда прославлении и спасении тела воскресения. Во-вторых, мы различаем освобождение от грехов, которые представляют собой частные последствия общей болезни в человеке, сопровождаемые соизволением воли, здесь место борьбы, путь спасения для человека силою его личной свободы. И будучи бессилен освободиться от греха или искупить его, человек может и должен освобождаться от грехов, содевая свое спасение, осуществляя данный ему благодатный дар искупления. Сюда же относится и приятие ангельского образа в борьбе со страстями. Невозможное для человека возможно Богу; возможное же для человека Бог не делает без него и помимо его, но ему самому предоставляет путь праведности, которым пришел Иоанн по слову Господа (Мф. 21, 23). Этот путь человеческой праведности был пройден величайшим из рожденных женою до конца. Он никогда не может сам по себе привести к освобождению от первородного греха, т. е. к самоспасению, однако он может сделать «великим пред Господом» (Лк. 1, 15). Тем, что Церковь именует Предтечу ангелом, она свидетельствует, что Предтеча достигает этой личной безгреховности, и хотя природа его и подвержена греху первородному, но этот грех, живущий в его природе, не обладает его волею. Он укрощен, сведен к одной потенции, силою человеческой свободы, укрепляемой благодатию Божией. Предтеча ангел именно в том смысле, что он есть величайший из рожденных женами, величайший из человеков. В нем осуществилась потенция человеческой святости, достигаемой в борьбе с грехом, и это есть полное ангелоуподобление в отношении бесстрастия. Но этим намечается и внутренняя граница этого пути: образ ангельский содержит освобождение от похотности, бесстрастие, свободу от плоти, но он оставляет онтологическую пустоту в отношении тела, которое присуще человеку и дано ему неотъемлемо и неотстранимо. Спасение тела, слава тела подается не образом ангельским, но совершенным Богочеловеком, воскресшим из мертвых и воскрешавшим мертвых в их прославленных, духовных телах. Потому и наименьший в Царствии Божием больше Иоанна, земного ангела, хотя в Царствии Божием Иоанн есть также наибольший из всех творений, кроме Превысшей всея твари, небеси и земли Царицы.

Ангелоуподобление может иметь отрицательное значение как борьба с плотию ради бесстрастия, как бы некоторого аскетического умаления или упрощения человеческого естества путем отсечениий. Оно получает и положительный смысл как известное достижение. При этом пред нами встает недоступный ведению нынешнего века и, однако, и в него вместимый вопрос о природе и месте ангельского мира в отношении к Богу, к человеку и к миру. Ангелы стоят ближе к Богу, чем человек и всякое творение, кроме Богоматери, ближе Коей никто быть не может. Они суть «вторые светы», окружающие Бога, изливающиеся из первого Света Божия. Ангелы суть силы Божии, лучи Славы Его, которым дано ипостасное бытие. Хотя и существует ангельский лик в смысле воинства небесного с его «небесной иерархией», но ангелы не имеют своего собственного, тварного мира, который имеет человек, не имеют в нем своей особой, хотя и тварной, жизни. Тварность ангелов состоит в том, что их ипостасные лики вызваны Богом к бытию из небытия, сотворены. Однако эти ипостаси сотворены, имея для себя природой силы Божии, они живут, так сказать, в самом Боге, составляя Его окружение: «бесплотнии ангели, Божию престолу предстоящии, отонудными светлостьми облиставаеми, и светолитии вечно сияющие, и свети бывающе втории»[1]. «Вторые светы» образуют как бы тварно-ипостасное зерцало Первого Света, «тварем начаток», образ Божий в светообразном отражении и окружении. Конечно, это соединение тварного и божественного, приобщение тварных ипостасей к жизни божественной есть тайна, ныне человеку неведомая и недомыслимая.

[1] Служба бесплотным, гл. 1, подобен. «Безсмертнии ангели, живот воистину негиблемый от перваго приемши живота, всебогатии присносущныя славы и честнии зрителие Премудрости вечныя бысте, света исполняеми и свещи сообращаеми, привычно показуеми» (там же).

Она намекается иконографически тем, что ангелы изображаются на иконах или человекообразно, либо как воины, хотя и в окрылении (ибо они посылаются Богом к человеку), либо по чину священнослужительскому,— или же (что для нас сейчас наиболее существенно) только как лики, даже очи, или крыла, круги и под. Одним словом, изображается символически ипостасное бытие, не имеющее своего собственного тела, своей природы. Это-то и означает таинственную и страшную близость ангелов к престолу Божию: «пречистый Твой престол окружающе»[1].

Эта мысль, что ангелы суть тварноипостасныя силы Божия, но не имеющие своей собственной природы, получает библейское подтверждение в Ветхом Завете. Всем известно, что многократно в богоявлениях человеку (Аврааму, Моисею и др.) Бог или прямо именуется Ангелом («великого совета Ангел, чуден советник, Бог крепок, властитель, отец будущего века» Ис. 9.6), или же иногда выражения *Бог* и *ангел* с непонятным безразличием чередуются в одном и том же рассказе (напр., Исх. 3). Приходится заключать, что Бог и Ангел в данном случае онтологически означают одно и то же. Этого отожествления нельзя, конечно, понять в том смысле, что ангел есть Бог, т.е. в смысле политеистическом. Но это значит, что Бог являет Себя в ангеле, как силе Своей, которая принадлежит Богу, хотя ей дано тварно-ипостасное самобытие. Таким образом, здесь допускается как бы онтологическая pars pro toto, часть вместо целого. Она имеет, однако, основание в том, что ангелы в известном смысле причастны Божеству, входя в божественную природу как «вторые светы», неотделимые от первых.

Для них жизнь — быть «ангелами», Божиими вестниками, совершителями, восхвалителями воли Божией. Их естество совершенно прозрачно для божественной жизни, есть самая эта жизнь в ипостасном сознании. Как это может быть, это — тайна ангельской природы, человеку ныне недоступная, но что это именно так, свидетельствуется и Словом Божиим, и всем церковным Преданием: «творяй ангелы Своя духи и слуги Своя пламень огненный». Отсюда и их служебное отношение к человеческому миру, и их к нему сопричастность, которая вытекает из этой служебности. В будущем веке радость ангелов и человеков будет в общем обладании этим единым человеческим миром, в который ангелы восходят и нисходят по лестнице, воздвигнутой нашего ради спасения (Быт. 28, 12) и соединяющей отверстое небо (Ин. 1, 51) со спасенной землей. Но сами ангелы не имеют своей собственной тварной жизни. Только бесы вследствие падения восхотели иметь свою собственную жизнь и свой собственный мир, они «не сохранили своего достоинства, но оставили свое жилище», и, за отсутствием своего собственного, им присущего мира, они хищением и до времени завладели миром человеческим. Однако мнимый, самозваный «князь мира сего» с клевретами своими «изгнан будет вон» (Ин. 21, 31) истинным Царем из племени Давида.

Есть еще одно свойство, отличающее ангела от человека, хотя вместе с тем и сближающее их. Хотя ангелам свойственно быть силами Божиими (откуда слово *эль* — Бог в окончании имен ангелов, нам известных: Миха — и (э) л, Гавриил, Рафаил и т. д.), однако полнота образа Божия принадлежит только человеку по сотворению его (Быт. 1, 27). Ангельский мир в полноте своей отражает жизни Пресвятыя Троицы в трех Ее Ипостасях, целокупный ангельский чин являет полноту этой жизни. Церковь вслед за Дионисием, псевдо-Ареопагитом, считает девять чинов ангельских, которые, конечно, внутри себя могут давать место и еще для многих неведомых нам подразделений. Каждый из ангелов отражает лишь свой собственный луч Божества, в преимущественной обращенности к той или иной Ипостаси (так, не является ли архангел Гавриил, возвеститель Благовещения, нарочитым вестником Духа Святого, тогда как Михаил[1] сподвижником Сына Божия воплощенного?). Здесь руководящим является то различение Церкви, что ангелы составляют между собою собор (или же воинство), тогда как люди — человеческий род. Ангельский мир представляет собою иерархию, в которой единая общая природа

[1] Канон бесплотным, гл. 1, п. 1 тр. 2: «На небесех престолу предстоя трисолнечнаго Божества и богатно осияваеши божественными светлостьми, испущаемыми непрестанно оттуду»... (служба Михаилу архистр. 8 ноября, ст. на Г. В. на мал. веч., слава).

[1] «Трисолнечнаго Божества предстатель светлейший Михаиле являяся архистратиже, с горними силами всеми радуяся» (служба 8 ноября, ст. на Г. Воз.) «Бесплотных ангелов первый еси и служитель божественнаго светозарения онаго» (ст. на ст.), «Небесных начальницы и первостоятели высокопрестольных и страшных божественныя славы, Михаиле и Гавриие архистратизи, ангелов чиноначальницы» (седал.), «Начальник ангелов бысть Михаил архангел, во славится с ним светлее таинник благодати Девы Обручитель, честный воевода бесплотных... Гавриил», (Канон 2 п. 8), тр. 1). О Гавриие же поет Церковь: «по рождестве твоем, Богоневесто, Владычице, пришла еси в храм Господень воспитатися во святыя святых, яко освященна. Тогда и Гавриил послан бысть к Тебе Всенепорочней, пищу к Тебе принося: небесная вся удивишася, зряше Духа Святаго в Тя всельшася» (служба Введению во Храм, ст. на Г. Воз.).

раскрывается во взаимном Иерархическом научении, откровении тайн Божиих от высших к низшим, причем это различие чинов составляет самое основание ангельского собора. В этом смысле, можно сказать, что ангельский мир выражает собою полноту божественной жизни иерархически, через расчленение и выделение каждого ее луча. Соотносясь между собою, эти лучи в совокупности предызображают божественное все, явленное в творении, а в этом смысле онтологически ему и предшествуют.

Это и указуется первыми словами Книги Бытия: «в начале[1] сотвори Бог небо и землю» (1, 1), причем под небом разумеется обычно ангельский мир, а под землею вся первозданная стихия, из которой мир сотворяется. Отсюда становится понятной и вся соотносительность обоих миров, причем ангелы являются вестниками, свершителями, хранителями твари. В них предызображена основа мира, и все тварное имеет свое соотношение в мире ангельском. В частности, и человеческие ипостаси, имеющие для себя на небесах ангелов-хранителей, находятся в онтологическом соотношении с этими последними, представляя собой в мире человеческом аналогию того, что есть в мире ангельском.

Однако основное отличие человека от ангела в том, что лишь человеку как таковому принадлежит полнота Образа Божия. Он есть его носитель не только в иерархическом соединении со всеми, но каждый в себе. Поэтому человечество есть не «собор», т. е. иерархическое целое, но род, т.е. многоединство, в котором каждый имеет всю онтологическую полноту. Явное доказательство тому есть боговоплощение: Господь мог единолично принять совершенное человечество, в котором пребывает вся полнота Божества телесно, и в Нем обожается всякий человек: «Все вы одно во Христе» (Гал. 3, 28). Это означает, что человеку потенциально присуща и во Христе явлена полнота Образа Божия. Человек низко падает по своему греховному состоянию, он может совершенно не знать богатства своей собственной природы, которую вполне ведают ангелы; ему еще только предстоит сделаться самим собой в будущем веке. Но он тем отличается от ангельского естества, что имеет свою собственную тварную природу, этот мир, в котором поставлен господствовать, и в нем свою собственную

[1] Это *в начале* может быть понимаемо не только как наречие, выражающее обстоятельство времени, но и как существительное: начало творения, т. е. Божественная София, «начало пути» Божия (Притч. 8,22).

жизнь.

Иерархические различия, в человеческом роде сущие, суть лишь фактические различения в достижении и осуществлении для всех единого пути святости, для всех единого «облечения во Христа» и «воображении в себе Христа», соединения со Христом. «Нет уже иудея и язычника; нет раба и свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28). В этой полноте софийности человека, в Образе Божием, в него вложенным при творении, и заключается онтологическая возможность вочеловечения Бога, соединения божеского естества с человеческим. Но она отсутствует для ангелов. Таким образом, ангельский и человеческий род соотносительны и взаимообусловлены, ибо одинаково имеют свое основание в Божественной Премудрости, полноте Божественной жизни. Но они имеют это основание различно. Мир ангельский лишь в отношении к ипостасям своим сотворен из небытия, естество же его прямо изливается из Божественного света; мир человеческий и в ипостасности своей, и в самой природе сотворен из ничего. Это именно и означает, что человек не бесплотен, в противоположность ангелам, но имеет свою собственную плоть. Таким образом, между человеческим и ангельским миром существует соотношение, но вместе с тем и непреодолимое различие. С одной стороны, для человека являлось бы онтологическим умалением полноту своей софийности заменить началом Иерархического сочленения, присущим ангельскому миру, а с другой для человека непосильна и недоступна та близость к престолу Божию и непрестанное ему предстояние, какие по естеству присущи ангелам. Однако это расстояние преодолено через боговоплощение, в котором Бог, сошедший на землю, воссоединил в Себе небесная и земная, как поет св. Церковь: «Тя, неизреченно совокупившаго небесным, Христе, земная, и едину Церковь совершивша ангелом и человеком, непрестанно величаем».[1]

Воссоединение ангельского и человеческого Мира произошло через боговочеловечение: по Божескому Своему естеству, Господь имел в Недрах Своих мир ангельский, и, следовательно, в Нем и через Него он соединился с человеческим естеством, составив «единую Церковь», Тело Христово. Телом этим является вся тварь, небесная и земная, соединенная во Христе, и ангель-

[1] Канон архангелам, гл. 1, п. 9, тр. 1.

ский мир через то вступает в активное соотношение с человеческим. Поэтому в Апокалипсисе судьбы Церкви изображаются одновременно совершающимися и на небе, и на земле, также как и борьба с «драконом» (Откр. 1, 7).

Как последствие совершившегося боговоплощения, Пречистая Матерь Божия, вознесенная на небо в славе Своей, является честнейшею Херувим и славнейшею без сравнения Серафим. Это проистекает из того, что, как Богородительница, Она является ближе всякого творения к Сыну Своему и в Нем ко Св. Троице. Человеческая же природа являет в Ней полноту своего естества. В Ней совершается то прославление человеческого естества над ангельским, которое имеет основание в том, что Бог-Слово принял не ангельское естество, но человеческое. И одним из последствий совершившегося воплощения является то, что Предтеча и Креститель Господень, предстоявший воплощенному Слову и зревший явление всей Св. Троицы на Иордане, соделывается равноангельным или же просто ангелом, по выражению песни церковной, оставаясь человеком. Эта равноангельность Предтечи не может означать умаления человеческого естества, в том смысле, что оно не становится частью целого, иерархическим звеном из самосущного владычества.

Если Предтеча - ангел, то не иначе как в том смысле, что он есть все-ангел, как причастный всем чинам ангельского собора. Если Предтеча в качестве ангела-человека, Крестителя Господня, по Д е и с и с у, ближе к Господу вместе с Богоматерию, чем все творение, ангелы и человеки, то отсюда с необходимостью следует, что величайший из рожденных женою есть величайший и среди ангелов, первый среди них. Но если это так, то становится очевидным, какое место Предтеча, ангел и человек, занял в небесах — то издревле опустевшее место — падшего первоангела[1]. «Како упал ты с неба, денница, сын зари» (Ис. 14, 12) — пророчество Исайи о царе Вавилонском, относимое в части своей и к Люциферу. Место первого ангела занято другом Жениха, а место «князя мира сего», присвоенное хищением, занято Тем, Кому оно присуще, Царем царствующих и Господом господствующих. В своем человеческом естестве Предтеча объединяет и воссоединяет с человеческим родом весь ангельский мир. Его человеческая ипостась становится причастна как человеческого, так и ангельского, т. е. божественного, естества; сохраняя свою самоотожественность, она проникает в умное небо, в божественный мир. В Предтече именно непосредственно осуществляется то единение ангелов и человеков, для которого дано основание в богочеловечестве Христовом. Богоматерь, как превысшая всей твари, пребывает за гранью этих миров, по ту сторону этого различения, в равной мере поклоняемая человеками и ангелами. Сила и тайна этого соединения двух естеств в Предтече через его приобщение к ангельскому естеству, его проникновение в умное, ангельское небо остается в сем веке далее не раскрыта, а только намечена, но она есть прямое последствие боговоплощения.

Господь Иисус Христос, пришедый на землю, имеет не только Пречистую Матерь, таковой страшной тайне послужившей и достигшей совершенного обожения. Он имел не только окружение ангелов, которые приступали и «служили Ему» (Мф. 4, 11; Мк. 1, 13; Лк. 22, 43), а также являлись вестниками при Благовещении, Рождестве и Воскресении, Христос имел около Себя еще и «друга», ангела-человека, который явился начальником ангелочеловеческого воссоединения. В нем и через него ангельское естество прияло не внешнее только отношение, но и внутреннее участие в боговоплощении, а следовательно, и усвоении плодов его, в соединении земных и небесных. И в этом смысле Предтеча еще раз является первоангелом, посредником боговоплощения в ангельском лике. Этот лик не нуждался в искуплении от греха, который не получил силы над ним. Однако богоснисхождение даже до приятия Богом тварного, человеческого естества и для него означает некое возвеличение и прославление всего творения, с ангельским ликом включительно, не говоря уже о радости и торжестве ангелов по любви их к человеческому роду[1]. Соединение ангелов и человеков в единой Церкви, как последствие боговоплощения, является и для ангельского Мира некиим новым

[1] В свете этого сопоставления получает новый смысл и то обстоятельство, что немедленно после крещения, когда Господь явил Себя Своему Крестителю и был познан им, Его ведет Дух (Мф. 4, 1) для искушения в пустыню. Здесь к Нему приступает падший Люцифер, сатана, занимавший ранее место друга, как первоангел.

[1] То, что в лице Предтечи ангельский мир соединился с человеческим, имеет многообразное значение для всего человеческого рода. Если подвиг Предтечи имеет не индивидуальное только, но и общее значение пути спасения, то и соединение с ангельским миром приуготовлено для всех. Каждый человек имеет своего ангела-хранителя, предстоящего престолу Божию, и в нем получает свое место и свою точку прикрепления в ангельском мире. Это стоит за пределами нашего нынешнего опыта, но это дано как путь к свершению, в прославлении Предтечи.

творением, расширением и обогащением ангельского естества через новое сближение его с человеческим. Равно и для человеческого естества подобное же значение имеет его сближение с ангельским, которое высшее и предельное выражение находит в Предтече.

Приобщившись жизни божественной в Богочеловеке, человек получил доступ и к ангельской божественности, вмещая ее даже как меньшее в большем (ибо Пречистая является уже превыше и самих ангелов), и обожение человека, выражающееся и в приобщении его к ангельской природе, проявляется в Крестителе. Пред служением его в крещении, видя его «касающегося верху Владычню», сами «силы небесныя ужасошася, преславное видя таинство»[1].

Ангельское достоинство выражается в предстоянии ангелов престолу Божию и непрестанном славословию величия Божия. Жизнь ангельская есть непрестанное богозрение и молитва. Уподобление и приближение к сему ангельскому служению в человеке совершается в меру его молитвенного и богомысленного подвига. Эта мера указана в словах ап. Павла: «всегда радуйтеся, непрестанно молитеся, о всех благодарите» (1 Фес. 5, 16-18). Ангелам Церковь усвояет нарочитое участие в молитвах и богослужении, в особенности при совершении таинства Тела и Крови Христовых. И сами священнослужители, как предстоящие престолу Господню, рассматриваются как удостоенные ангельского служения: литургисающий священник «ангел Господа есть»[2].

Священство есть ангельский чин в священнодействии, хотя оно может и не являться им во всей жизни. Исключением является его соединение с монашеством. Священник, вступая в брак, идет не путем отсечения, но внутреннего преодоления плоти.

---

[1] Служба Крещения, стих, на хвал.

[2] Акафист ко причащению Св. Тайн (токмо самим Иереем приличный). Икос 1: «Творяй ангелы своя духи, человека ангелом звати пророку повелел еси глаголя: устне иереовы сохранят разум и закона взыщут от уст его, яко ангел Господа вседержителя есть» (Мал. 2,7). «Сему чину ангельскому понеже и мене милостию Твоею приобщил еси, вразуми мя сохранити закон Твой... Иисусе освятителю мой, человека во ангела претворивый». В чине священнического погребения мы также чтем: «обоготворен в преставлении животворящим Твоим, Христе, ныне таинством, к Тебе прейде божественный служитель Твой: приими в руце Твои душу его яко птенца, учини его во дворех Твоих и в ангельская ликостояния» (стих. гл. 6). «Жительствовав в благочестии и украшен священник Твой, Христе, жрец и приноситель божественных таинств... его же яко священника Спасе приим спаси» (там же).

Иночество есть ангельский образ не только в силу подвига отсечения плоти, но также и в силу непрестанного молитвенного предстояния Богу, которое есть его главное дело и подвиг. Наконец, ангельский образ связан с предстоятельством в Церкви, почему «ангелом Церкви» обычно именуется ее епископ, как приносящий Богу за нее молитву, подобно ангелу-хранителю. Таким образом, ангельское служение в себе объемлет священнодействие, молитвенное предстояние и предстательство в Церкви. Поскольку человек не может и не должен существовать без молитвенного предстояния Богу, постольку он становится причастен и ангельского служения при сохранении во всей силе человечности своей. Ангелы не могут вместить в себя человека, но человек призван соединяться с ангельским чином и постольку вмещать его в себе. И первостоятелем человеческого, а вместе и ангельского чина является Предтеча Христов, который предстоит моляся у престола Божия от лица человеческого рода, как первый и в нем, и в ангельском лике, как «земной ангел и небесный человек». Посему Церковь свидетельствует в Деисисе о сей страшной и исключительной близости его к престолу Господню. На такой высоте и приближении вместе с ним пребывает только Царица Небесная: молят Господа о помиловании человеческого рода человек-ангел и честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим, и лишь за ними и позади, вдали от них, молится воинство небесное и земная Церковь. Такова высота и величие Предтечи.

ЭКСКУРС II

СВ. ИОАНН ПРЕДТЕЧА И СВ. ИОАНН БОГОСЛОВ

Св. Иоанн Богослов был учеником св. Иоанна Предтечи. Именно в Евангелии от Иоанна апостолом-самовидцем повествуется, как двое из учеников Иоанна стояли вместе с Предтечей. По обычаю евангелиста, назван только один, Андрей, другой же, он сам, не назван (Ин. 1, 40). Увидев идущего Иисуса Христа, Предтеча повторил только для них двоих свидетельство свое, сказанное накануне (1, 29-36): се —Агнец Божий. И этого оказалось достаточно для того, чтобы ученики, уже слышавшие накануне то громовое свидетельство, «пошли за Иисусом». Этим знаменуется момент необычайной важности в истории Церкви Христовой, самое ее начало: друг Жениха приводит новых друзей к Жениху (как Сам Господь именует Своих учеников на Тайной Вечери (Ин. 15, 24-15). Предтеча Христов передает Господу избранных и приуготованных Ему учеников. И представляет, конечно, исключительную важность, кто именно были эти ученики по своему значению для Церкви. Первый, названный в Евангелии, был Андрей Первозванный. Им отмечается вообще начало призвания, причем у синоптиков кратко указуется лишь на призвание Андрея вкупе с Симоном, первозванность же Андрея свидетельствуется только у Ин. 1, 40. Здесь не дается никакого объяснения этого факта, но нужно предполагать, что это избрание стоит в какой-то связи с личными душевными качествами ап. Андрея. Другой же был тот, кто стал возлюбленным учеником, сыном по усыновлению Божией Матери и братом, по этому же усыновлению, Самого Господа[1], тот, кто почтен Господом первенством любви и связанного с нею внутреннего ведения[1]. Оба услышали внутренним слухом слова Иоанна и постигли Господа. Об Андрее говорится, что он, найдя брата своего Симона, будущего первоапостола, возвестил ему прямо: «Мы нашли Мессию» (Ин. 1, 41,) в этом Агнце Божием. Другой же, по обычаю, прямо не говорит о себе и своем сокровенном ведении, но косвенно о нем свидетельствует всем своим повествованием. Да и, помимо всего другого, особливая любовь Господа к возлюбленному ученику отвечала, несомненно, на таковую же любовь ученика. И она возгорелась уже при первой встрече, — нигде, по крайней мере, не сказано, чтобы было время, когда бы ее не было. Впервые же Иоанн прямо, без всяких особенных объяснений, называется учеником, его же любляше Иисус, лишь на Тайной Вечери (13, 23, ср. 21, 20). Тогда для всех явно предстала эта сокровенная сторона личных отношений между ним и Господом. Все апостолы суть друзья (φίλοι) Господа (Ин. 15, 4-15), но Иоанн есть друг возлюбленный, личный, избранный. Ему одному только разрешается личная ласка Божественным Другом, — он возлежит на лоне Иисусове.

Так это и поставлено евангелистом в прямую непосредственную связь: «Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса» (Ин. 13, 23). Поэтому только Петр и мог сделать ему знак, чтобы он неприметно спросил о предателе, и тогда он, еще особливо «припадши к груди Иисуса», спросил Его. Евангелист умалчивает о том, каковы были собственные отношения Предтечи к обоим ученикам и, в частности, к будущему возлюбленному ученику Христову. Может быть, неуместно и самое это вопрошание. Для Предтечи в его аскетическом подвиге самоотсечения не было и места для личных чувств и привязанностей. Надо всем его духовным миром царило одно и притом сверхличное чувство — любовь Предтечи к Грядущему, устремление друга Жениха навстречу Жениху. По-человечески же личных чувств у него не было, если разуметь под ними особливую привязанность к тому или другому ученику ради его личных свойств или особенной близости. Образ Предтечи и здесь отмечен иными чертами, нежели Иисусов. Господь помимо учеников Своих, ближних и дальних, и всего Своего окружения, имел и личных друзей: в чи-

[1] Служба Богослову 26 сентября, канон, п. 6, тр. И.: «Иисус, Бог мой и Господь, Твою чистоту приим и всесовершенную святость брата Тя, Богослове прият».

[1] П. 9. тр. 2.: «Неземное просил еси седалище прияти от Христа, но Он тебе перси своя дарует: на няже возляг, Богослове, твердым и пребывающим седанием добрым обогатился еси, апостолов украшение».

сле таковых кроме Иоанна Богослова в Евангелии названы еще Марфа и Мария и брат их Лазарь, их же любляше Иисус (Ин. 11, 3, 5, 11). Эта личная любовь была, несомненно, взаимная и покоилась на каких-то особых личных свойствах друзей Господних, чуткой нежности, которая как-то без слов показана в 11 и 13 гл. Ев. от Иоанна. Однажды она даже подчеркнуто выражена, именно в рассказе о воскресении Лазаря: «прослезися Иисус. Глаголаху убо жидове: виждь, како любяще его» (Ин. 11, 35-36). Больше нигде в Евангелии не сказано, чтобы Господь прослезился, как не плакал Он перед воскрешением ни дочери Иаировой, ни сына вдовы. Он еще плакал только при прощальном приближении к Иерусалиму во время торжественного входа в него (Лк. 19, 41-44). Но это было прощание, вместе и осуждение града Давидова, печальный конец избрания Израиля. Слезы же о Лазаре были данью личного чувства, личной скорби о друге. Господь, приняв на Себя непреложно все человеческое естество, кроме греха, принял, очевидно, и дар личной любви и дружбы, разумеется, на основе полного бесстрастия и безгреховности, и освятил его Собою. Но у Иоанна Предтечи на его жертвенном подвижническом пути все человеческие возможности и все человеческие способности были отданы одной любви, одному делу, одному служению. И в этом смысле высказывать какие-либо домыслы об его личных привязанностях в отношении к его ученикам, действительно, неуместно. Однако же это безразличие аскета вовсе не мешает Иоанну презирать и узнавать личные черты отдельных людей и руководиться ими при избрании учеников и в практическом к ним отношении ценить их по достоинству или, во всяком случае, их различать. И, конечно, нельзя видеть простую случайность в том, что Предтеча повторяет свое свидетельство об Агнце Божием именно Андрею и Иоанну и тем самым склоняет их к последованию за Христом, жертвенно отдавая Ему избранных своих учеников. Друг Жениха избрал и уготовил лучшего друга Жениху и передает Ему, как бы молчаливо посылая, в этот торжественный час своего ученика в число Его учеников. Замечательно, что относительно других десяти апостолов из двенадцати, кроме этих двоих, не имеется никаких указаний об отношении их к Предтече; очевидно, отношение Предтечи к ученикам Христовым и исчерпывается этими двумя. С другой стороны, именно Иоанн Богослов в своем Евангелии до конца раскрывает значение служения Предтечи как свидетеля о Христе, как первого евангелиста и друга Жениха. И он же установляет предвечную связь его со Христом

в деле боговоплощения. Вместе с тем свидетельство Иоанна о Христе вплетается в собственное свидетельство Иоанна Богослова, каковым является все его Евангелие, как единое целое. В известном смысле Евангелие от Иоанна является раскрытием содержания Евангелия Предтечи, и таким образом установляется некое таинственное духовное единство обоих Иоаннов в призме Иоаннова Евангелия. Как свидетель о Христе, Иоанн Богослов является как бы новозаветным преемником и продолжателем дела Предтечи, стоящего на грани двух заветов, — но уже за этой гранью. И в этом основное различие повествования об Иоанне Предтече у трех синоптических евангелистов с одной стороны, и в Иоанновом Евангелии с другой. Первые повествуют о нем, так сказать, извне, как исторические бытописатели. В их изображении Предтеча есть проповедник покаяния, пророк и Креститель. У ев. же Иоанна раскрывается внутреннее содержание евангельских свершений, а потому и Предтеча здесь есть свидетель и евангелист. Тут есть известное различие и даже противоположность взятия, однако отнюдь не противоречие или несовместимость смысла. Итак, учитель и ученик, Иоанн Предтеча и Иоанн Апостол, суть как бы два со-евангелиста, один со стороны Ветхого Завета, а другой Нового. Евангелие от Иоанна есть, вместе с тем, и Евангелие Богоматери, Которая названого сына сделала таинником жизни Своей и Сына Своего. Оно является в особом смысле пневматическим Евангелием о Духе Святом и о Св. Троице, в отличие от Евангелия Луки, которое в этом отношении есть Евангелие о Богоматери. Этим с новой стороны подчеркивается связь между Предтечей и Иоанном в их отношении к Богоматери. Эта связь заслуживает особливого внимания. Она внешне выражается в двоякого характера изображениях: с одной стороны — Деисис, предстояние Богоматери и Предтечи, с другой — распятие Христово с обоими предстоящими Богоматерию и Богословом. И Предтеча, и Богослов оба находятся в особенной близости к Богоматери, однако эта близость имеет разное происхождение и значение. Близость Предтечи к Богоматери всецело относится к Церкви прославленной, к прославленности обоих, имеющей основание в их внутренней природе, но она почти не имеет, по крайней мере, нам известных оснований в земной жизни их. Напротив, близость Богоматери и Богослова относится к жизни земной Церкви и находит основание в усыновлении Иоанна, возлюбленного ученика Господня, Матерью Божьей, Которая прия была им в дом свой.

Можно сказать, что Иоанн Богослов принадлежит к жизни Церкви земной, воинствующей, и даже самая таинственность его кончины об этом же свидетельствует[1]. Правда, он, пребывая в земной Церкви, преставился Господу и пребывает в Церкви прославленной. Достаточно вспомнить для этого его явление вкупе с Богоматерию в день Покрова св. Андрею Юродивому, а также преп. Сергию и преп. Серафиму[2]. Тем не менее он (в противоположность Илии и Еноху, взятым от мира) в мире как-то и пребывает, не разрывая связи с Церковию земной даже и в прославленности своей. И это не только силой общей молитвенной связи, в которой находятся все святые, но в особом общении с земной Церковию в смысле некоего личного пребывания в ней.

Однако это означает здесь совсем иное, нежели когда это говорится о Богоматери: Богоматерь в воскрешении Своем соединилась со Своей плотию, которая не осталась на земле, ибо вознесена на небо. Напротив, мощей Богослова нет, потому что он — в некотором, нам не вполне ведомом смысле, не умирал (по преданию, тела его в могиле его не оказалось). Тело его, не вполне с ним разлученное, пребывает на земле, однако не в «мощах», а в некоем ином, ближе неопределимом состоянии[3]. Возлюбленный ученик и днесь охраняет Матерь свою Церковь. В этом ее охранении он соединяется и встречается с попечением о ней Матери Божией, Царицы неба и земли, оставляющей небеса, чтобы сходить на землю (по видению преп. Андрея).

---

[1] Ср. мой этюд: Петр и Иоанн, два первоапостола, 1926.

[2] В своих явлениях человекам Пречистая неоднократно являлась в сопровождении свв. Иоанна Предтечи и Иоанна Богослова, или в сопровождении Иоанна Богослова одного, или же с кем-либо из св. апостолов. В житии св. Григория Неокесарийского (память его 17 ноября) читаем, что, когда он в 240 г. перед принятием епископства занимался в уединении изучением догматов св. веры и молился Богу и Богоматери о научении его, явилась ему Богоматерь с апостолом Иоанном Богословом, поручив последнему преподать ему изложение православной веры. Преп. Кириак (июня 9), в житии св. Кирилла Александрийского, видел во сне Царицу Небесную вкупе с Предтечею и Иоанном Богословом (Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы, изд. 7. М., 1897. стр. 223, сл.). Св. Андрей Юродивый в видении Покрова Богородицы во Влахернах видел Матерь Божию на воздухе, поддерживаемую руками св. Иоанна Предтечи и Иоанна Богослова. Преп. Сергий удостоился видения Богоматери вкупе с двумя апостолами — св. Иоанном Богословом и ап. Петром (также и преп. Серафим в одном из своих видений).

[3] Церковь поет: «ублажим Иоанна приснопамятного, от земли преселяющагося и от земли не отступающаго, но живуща и ждуща страшное «второе пришествие» (Ср. «Петр и Иоанн», стр. 80-81).

Совершенно обратное можно сказать о Предтече, который хотя имеет на земле святые мощи свои, однако в своем равноангельном естестве пребывает в небесах, вместе с Богоматерию предстоя престолу Христову. Он хранит и печется о земной Церкви с высоты небесной, сверху, но не в ней самой, как Богослов. Он пребывает в состоянии прославленности, в Церкви небесной. Но в то же время он вкусил смерть, почему и пребывают на земле его святые мощи. Он находится в отношении к земной Церкви в состоянии такой же до времени отдаленности, как и все святые, из которых он наибольший. Только Божия Матерь преодолевает эту отдаленность, ибо Она и «во успении Мира не оставила». Предтеча печется о Церкви силою своего молитвенного предстательства пред Господом, «Деисиса», и он собирает в свой собор присных ему. Но он не является руководителем земной Церкви, каковым все же неким образом остается Иоанн Богослов, от земли не отступающий, «дондеже приидет».

Это есть разное служение, вытекающее из особенной природы обоих великих Иоаннов. Но это различие не отменяет, конечно, ни в какой мере всей единственности служения Предтечи для всего человеческого рода. Остается еще отметить, что оба сродника Богоматери по плоти являются Ей близкими по духу смирения и любви. Церковь особенно выделяет еще одну черту, их соединяющую: оба являют образ девственников. Что Иоанн Предтеча является из девственников девственником, это мы знаем. Но и Иоанн Богослов за девственность свою нарочито ублажается Церковию. «Величия твоя, девственниче, кто повесть», поет о нем св. Церковь (кондак), и в службе его усиленно подчеркивается, что только девственнику вверено было приять под свой кров Приснодеву[1]. Многие святые ублажаются Церковию за подвиг девства, но св. Иоанн Богослов прославляется как девственник по преимуществу, стяжавший себе особый дар близости ко Христу и Богоматери своим девством. Таким образом Приснодева окружается светлым облаком девства в лице Предтечи и в лице Иоанна Богослова.

---

[1] Стих., на лит. (Андрея Пирра): «Учениче Спасов, девственниче и богослове, тебе, яко девственнику, Деву и Богородицу Христос Бог распинаем предаде, и Сию сохранил еси зеницу ока. Тем моли спастися душам нашим».

ЭКСКУРС III

СВ. ИОАНН ПРЕДТЕЧА И СВ. ИОСИФ ОБРУЧНИК

Православная Церковь обычно сближает в прославлении и соединяет в изображениях Предтечу и Богоматерь — в Деисис. В католичестве же, правда, лишь с последнего времени, место Предтечи около Богоматери отводится св. праведному Иосифу Обручнику, который поставляется, после Богоматери, превыше всякого творения. Папа Пий IX, оставивший по себе память введением двух новых догматов — о непорочном зачатии Богоматери и Ватиканского, провозгласил еще и третий догмат — об Иосифе, как патроне (отце) всей Церкви. Однако прежде чем заниматься этим новым догматическим определением, остановимся на вопросе о действительном месте св. Иосифа в домостроительстве спасения. Это место высоко и бесспорно.

Евангелие от Матфея имеет дело с обручением Марии Иосифу уже как с совершившимся фактом (1, 18), и о том, как это совершилось, мы имеем сведение лишь из апокрифического Протоевангелия Иакова. Согласно ему, первосвященник Захария (он же отец Предтечи) получил указание от ангела собрать всех неженатых мужей из колена Иудова, от дома Давидова, для обручения Девы Марии, причем нужно было взять их жезлы для показания знамения. И жезл Иосифов расцвел, из него вылетела голубица, опустившаяся на голову св. Иосифа. Когда Иосиф стал возражать, что он стар и имеет взрослых сыновей, Захария устрашил его угрозою кары Божией, и он согласился принять к себе не для брака, но на соблюдение Деву и для этого обручиться с Ней. Церковь не знает особого празднования этого обручения[1], а потому мы не

[1] Напротив, в католичестве, одновременно со всем движением в пользу новейшего культа Иосифа, оказался установлен и особый праздник обручения или брака Иосифа и Марии и распространен на всю Церковь папой Бенедиктом XIII в 1725 году (эта дата сама по себе показывает, каким новшеством для Церкви является этот культ). Другой праздник патроната св. Иосифа, введенный впервые конгрегацией обрядов в 1680 г., был распространен на всю Католическую Церковь папой Пием IX в 1847 г.

имеем литургического подтверждения этого рассказа (как это совершилось относительно некоторых других апокрифов), и в службе св. Иосифа об этом нет упоминания. Евангелие знает его в качестве «мужа Марии» (Мф. 1, 16) и мнимого («как думали» Лк. 3, 23) отца Иисуса. Но если родословная Христа установляется как родословная Иосифа, это означает, конечно, только то, что, по еврейскому обычаю, родословные не исчислялись по женскому колену, а сверх того брак заключался лишь в пределах одного рода. Поэтому родословная Иосифа есть вместе с тем и родословие Девы Марии[1].

В Евангелии от Луки эта родословная помещается — 3, 23-38, после рассказа о Благовещении, в котором сказано прямо: «Как будет сие, иде же мужа не знаю», и, однако, говорится: «Иисус... был, как думали, сын Иосифов, Илиев, Матфатов» и т. д. Поэтому же отсутствуют в родословной столь чтимые Церковью (и поминаемые в конце каждого отпуста утрени и вечерни) богоотцы Иоаким и Анна.

Относительно жизни Иосифа прежде обручения с Марией возникает вопрос, был ли он ранее в браке и имел ли от него детей или же пребывал девственником. Для последнего состояния вообще не находится места в Ветхом Завете, согласно которому протекла вся жизнь Иосифа до обручения с Марией. В этом отношении нельзя его сопоставлять со св. Иоанном Богословом, который был юношей, когда сделался апостолом Христовым, и поэтому всю свою зрелую жизнь провел в новозаветной атмосфере. Кроме того, для этого нет никаких точек опоры в святоотеческом Предании, кроме одной полемической обмолвки блаж. Иеронима. Да и ей противостоит целый хор свидетельств других отцов, преимущественно восточных, но также и западных, свидетельствующих о том, что св. Иосиф не почитался в Предании

[1] Св. Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры, кн. III, гл. XIV) свидетельствует: «Святые евангелисты Матфей и Лука ясно показали, что Иосиф происходит из рода Давидова. О роде же Св. Девы и тот, и другой умолчали. Надобно знать, что ни у евреев, ни в божественном Писании не было обычая вести родословную женщин; но был закон, чтобы одно колено не брало жен из другого колена (Числ. 36, 7). Иосиф же, происходя из колена Давидова и будучи праведен, не обручился бы противозаконно со Св. Девою, если бы Она не происходила бы из того же святого колена. Поэтому (для евангелистов) достаточно было показать происхождение (одного) Иосифа».

древней Церкви безбрачным или девственником. Вопрос этот ставится не самостоятельно, но в связи с трудно разрешимым во всей точности вопросом о братьях и сестрах Иисуса, о которых неоднократно говорится в Евангелии (в общей форме у Мф. 12, 46. Мк., 3, 31; Лк. 8, 19., Ин. 2, 12, 7, 10 сл,; Деян. 1, 14; 1 Кор. 9,5; поименно у Мф. 13, 55; Мк. 6.3; Гал. 1, 19). Кто были эти братья Господни? Для нашей цели нет нужды входить в рассмотрение этого вопроса целиком, он встает пред нами лишь в его отношении к Иосифу, и притом не столько в исторической, сколько догматической постановке: мог ли Иосиф быть отцом «братьев» Иисуса? На этот вопрос в патристической литературе давалось три разных ответа. Первый, связанный с именем еретика Гельвидия (действовал в Риме в начале IV века), состоит в том, что «братья Иисусовы» были детьми Иосифа и Марии. Ясно, что это — взгляд неверия и нечестия к Богоматери, который и поныне распространен среди рационалистов. Из церковных писателей к нему, как это ни странно, склонялся Тертуллиан, правда, во время своих еретических отклонений. Здесь допускается, что Дева Мария могла сделаться, после Благовещения и Рождества Христова, женою Иосифа, а этот последний, находясь к тому же в преклонном возрасте и быв свидетелем всего связанного с Рождеством Христовым, мог на это посягнуть. Мысль эта настолько нелепа, чудовищна и хульна, что она не заслуживает догматического рассмотрения. Учение о том, что Мария пребыла Девой до рождения Христа, в рождении и после рождения, есть твердо установленное учение Церкви. Посему это мнение даже не заслуживает обсуждения. (Это же явно противоречит тому факту, что Спаситель вверил Матерь Свою попечению Иоанна, а это было бы непонятно, если бы у Нее были родные дети, что отмечено уже Иеронимом.) Вести борьбу с нечестивым учением Гельвидия выпало на долю блаж. Иеронима, составившего для этого специальный трактат (383 г.) о приснодевстве Марии — de perpetua virginitate Mariae. Подвергая сильной и убедительной критике взгляды Гельвидия, он в полемическом увлечении вдался в такую крайность, что стал утверждать девственность — благодаря Марии[1] (per Mariam) и самого Иосифа.

[1] Tu dicis Mariam virginem non permansisse; ego mihi plus vindico, etiam ipsum Ioseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali coniugio virgo filius nasceretur [«Ты утверждаешь, что Мария не осталась девственницей; я же отстаиваю даже большее, а именно: что и сам Иосиф был девственником благодаря Марии, дабы из девственного супружества родился девственный Сын»] (Migne, P. L., t. XXIII,

Эта мысль, брошенная им мимоходом, подхвачена и развивается ныне в католическом богословии, но она остается одинокой в святоотеческой письменности. Здесь преобладает мнение, высказанное св. Епифанием Кипрским и разделяемое целым рядом отцов восточных и западных, как-то: Ориген, Евсевий, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Златоуст, св. Кирилл Александрийский, св. Софроний, Феофилакт, Ефимий, — св. Амвросий, св. Гиларий, Григорий Турский. Это мнение состоит в том, что Иосиф, ранее своего обручения с Девой Марией (в возрасте не менее 80 лет от роду), был женат и имел к этому времени четверых сыновей (Иакова, Иосию, Симеона, Иуду) и двух дочерей (Марию и Саломию). Это мнение св. Епифаний развивает в борьбе с евионитствующей ересью «антидико-марианитов», т. е.

с. 203). Никаких доказательств для этой мысли мы у него не находим. Заслуживает внимания, что эта мысль у блаж. Иеронима соединяется с другою мыслью, что «братья Иисуса» были детьми сестры Марии, тоже Марии, и, следовательно, Богоматерь имела сестру и была родной теткой т. н. «братьев Господних». Однако, хотя такое выражение: «матерь Его и сестра матери Его» и встречается у Ин. 19, 25, нет оснований для его понимания в буквальном смысле, потому что «сестра» может означать и вообще родственницу, а между тем существуют серьезнейшие догматические препятствия к буквальному пониманию этого текста. Богоотцы Иоаким и Анна, согласно древнему Преданию, ведущему свое происхождение от апостольских времен (в апокрифических Евангелиях и др.), были неплодны до глубокой старости, и разрешение неплодства было дано им по молитве через явление ангела. Это Предание всецело воспринято Церковию в службах зачатия Пресв. Богородицы и рождества Ее, а также и в святоотеческой письменности. Так, напр., св. Иоанн Дамаскин в двух своих словах о рождестве Богородицы (Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресв. Богородицы, изд. 4, сл. II. III) прославляет рождение от неплодной как особливое чудо: «Дева Матерь родилась от неплодной, потому что чудесами должно было приуготовить путь к единственной новости под солнцем, главнейшему из чудес, и постепенно восходить от меньшаго к большему». Также и св. Андрей Критский в словах, посвященных рождеству Богородицы (см. там же, сл. IV, V) замечает: «если великое дело то, что рождает неплодная, то не более ли удивительно, что рождает Дева... Нужно было, чтобы Тот, Который Всё и в Котором все, как Господь природы, показал на праматери Своей чудо, сделав ее из бесплодной материю». (См. Сказания о земной жизни Пресв. Богородицы, гл. III). Невозможно допустить, чтобы Пречистая и Преблагословенная была не единственной у Своих родителей, которые и именуются в этом смысле богоотцами, и, казалось бы, что это должно было быть бесспорным и для католиков, особенно после того, как они установили свой догмат о непорочном зачатии. Странно нечувствие этой необходимости у блаж. Иеронима. Относительно же «сестры Марии» в лице Марии Клеоповой в Минеях четиих св. Димитрия Ростовского (апреля 27) находим, что она была дочерью Иосифа и вышла за брата его и своего дядю Клеопу.

спорившихпротив почитания Марии и приближающихся к лжеучению Гельвидия, в своем сочинении «Против ересей» под номером 78-м[1].

Из этой истории вопроса явствует, во-первых, что он никогда не рассматривался как имеющий догматическое значение. Всеми отцами бесповоротно и решительно отвергается, как хульная, мысль о том, чтобы «братья Иисусовы» могли быть детьми Марии, ибо этим оскорбляется и отвергается Ее приснодевство и колеблется догмат о Богоматери. Но эти же самые отцы совершенно свободно допускали, а то и сами высказывали то предположение, что «братья Иисуса» были детьми Иосифа. Во-вторых, в церковном сознании в течение ряда веков не встречала никакого противления мысль о том, что Иосиф не был девственником, но состоял в браке и имел детей ранее своего обручения с Девой Марией[2]. Близость к Ней и к Богомладенцу, в глазах св. отцов, не требовала безбрачия. Впрочем, оно не требовалось и от старца

[1] Adversus haeres., haer. («Против ересей», ересь) XXVIII. VII-VIII. Migne. P. G. 42, col. 709-10. Установив отсутствие плотских отношений между Иосифом и Марией, затем он продолжает: «Иосиф рождает Иакова, имея около 40 лет, затем немного спустя рождается сын по имени Иосия, затем после него Симеон, затем Иуда и две дочери, именуемые Мария и Саломея. И затем умерла его жена. И спустя много лет он берет Марию, будучи вдовцом, имея около 80 лет от роду».

[2] Приведем ряд мнений в церковной письменности по этому вопросу. Сначала восточные писатели. Ориген Comm. In Math. [«Толк. на Мф»] Migne. P. G. t. XIII, c 876-7): «Думали, что Он был сыном Иосифа и Марии, а братья Иисуса, как говорят некоторые, основываясь на предании т. наз. Евангелия Петра или книги Иакова, суть дети Иосифа от первой жены, сожительствовавшей с ним ранее Марии». И, — прибавляет Ориген, — говорящие так желают установить «достоинство Марии в девстве». — Св. Григорий Нисский (In Christi resurrect, orat. [«О Воскресении Христовом, речь»] II, Mg. P. G. t. 48 col. 648, по поводу Ин. 19, 25): «так как почитали Ея (Марии) мужем Иосифа и отцом Иисуса, таким же образом Иосию и Иакова, бывших детьми плотника Иосифа, находившихся в отроческом возрасте от первого брака и умершей жены, то Богоматерь почиталась и называлась и их матерью. Это же, злословя о Спасителе, говорили и Иудеи». — Св. Кирилл Александрийский (in. Ioan. Ev. [«На Ев. от Ин»] I. IV c. VII. Mg. P. G. t.73, col. 657) говорит о братьях Господних: «чтобы они не считались как-нибудь родившимися от блаженной Девы, но скорее от одного отца Иосифа» (т. е. разумеется, от первого его брака).

У св. Иоанна Златоуста нет определенного суждения (in. Math. hom. [«На Мф», проп.] V. Mg. P. G. t. 57-8, c. 58) и уж, во всяком случае, нет согласия с мнением Гельвидия, каковое приписывают ему критики (Comm. in ep. ad Gal. 19, Mg.P.G. t. 61, c. 632). Блаж. Феодорит (Interpr. epist. ad Galat. [«Толк. посл. к Галатам»] Mg. I. 82, c. 468) выражает мысль, что Иаков не был сыном Иосифа, но сыном Клеопы и, следовательно, двоюродным братом Господа, материю же

Симеона Богоприимца и Анны, вдовы из колена Фануилова[1], и от апостолов.

имел сестру Матери Господа, и этим приходит в противоречие с церковным Преданием. Феофилакт арх. Болг. (Enarr. in Ev. Math. [«Рассужд. на Ев. от Мф»] 123, col. 293-4 и ad. Galat. [«На Посл. к Галатам»] t. 124 col. 968) выражает, что братья и сестры Господни суть дети, рожденные Иосифом от жены умершего брата его Клеопы, которую он взял по закону в жены и имел от нее четырех сыновей и двух дочерей.

Из западных писателей: Св. Гиларий (Comm. in. Math [«Толк. на Мф»], c.1, 9. 922): Iosepho ex priore conjugio filii... («У Иосифа сыновья от прежнего брака...») передано, что Господь имел многих братьев. Если бы они были сыновья Марии, а не прижитые Иосифом от первого брака, никогда Она не была бы во время страданий поручена Господом апостолу Иоанну со словами Ин. 19, 26-27 «в качестве матери».

Блаж. Августин (in Ioann. Ev. Comment, tract. [«Толкование на Ев. от Ин», тракт.] X, c. II, Mg. P. L. t. 35, col. 1467-8): сначала устанавливается невозможность того, чтобы братья Иисусовы были детьми Марии, но в отношении к Иосифу здесь ничего не говорится. Напротив, в Expos. in epistol. ad. Gal. [«Разъясн. к Посл. к Галатам»] Mg. 35, col. 2110 блаж. Августин категорически замечает: «Иаков, брат Господень, должен пониматься так, как один из сыновей Иосифа от другой жены, или из родства Марии, Матери Его». Св. Амвросий Медиоланский (De inst. virg. [«О воспит. Девы»] 1, c. VI 41 Mg. P. L. t. 16, col. 317): «братья (Иисуса) могли быть от Иосифа, но не от Марии».

Что могут сказать католические богословы пред лицом этих свидетельств церковного Предания? Они говорят, что патриарх Иосиф по смирению своему остался в глубокой тени, и прославление его совершилось только в наши дни, поэтому и учение о нем остается нераскрыто в древности. Пусть будет так, если бы речь шла только о нераскрытости. Но мы видим иное: прямое отрицание одного из существенных пунктов учения об Иосифе, именно его целибатности. Следовательно, весь этот многоголосый хор отцов восточных и западных, почитаемых в большинстве своем Церковию как святые или блаженные, находился в грубом и, можно даже сказать, хульном заблуждении в отношении к Иосифу, принимая его первый брак. Здесь есть над чем призадуматься искреннему богослову, не жалеющему сознательно отрываться от связи с церковным Преданием, и нельзя сказать, чтобы можно было удовлетвориться той прямолинейностью, с которою поступают латинские богословы, произвольно избирая из всех отцов, как для себя единственно авторитетного, блаж. Иеронима, мнение которого стоит особняком и ни по каким основаниям на особое значение притязать не может. Догматический произвол католических богословов, таким образом, обрекает их не только на новшества и разрыв с Преданием, но и на то, чтобы признать авторитетнейших отцов Церкви по данному вопросу просто лжеучителями.

[1] В католической литературе (L e p i c i e r. de st. Joseph [«О св. Иосифе»], 261) можно встретить и такой аргумент относительно девства Иосифа, что он называется в Евангелии (Мф. 1, 19) праведным, праведность же включает в себя все добродетели, а в том числе и девство. Не говоря о том, что в контексте («Иосиф же, муж Ея, будучи праведен и не желая огласить Ея, хотел тайно отпу-

То, что св. Иоанну Богослову как девственнику была поручена с креста Пресвятая Дева, имеет свой особый новозаветный смысл. Однако это не означает, что ничто брачное не должно прикасаться к Богоматери: примером, не говоря уже о Кане Галилейской, является праведная Елисавета, жены-мироносицы, стоявшия у креста, апостолы и др. Невозможность брачного состояния для Иосифа, как Обручника, хотя бы в прошлом, совершенно не являлась очевидной для св. отцов, наоборот, скорее представлялось более соответственным брачное состояние. Напротив, в новейшей католической литературе эта невозможность стала утверждаться как некоторая догматическая самоочевидность, вытекающая чуть ли не из догмата о приснодевстве Богоматери. Это подтверждается тем соображением, что этим от Иосифа должна быть устранена всякая тень нечистоты: 1) со стороны Христа в пользу этого приводится то, что Господь, возлюбивший девство, не допустил бы к Себе мнимого отца, если бы его не украшал цвет девственности; 2) со стороны Марии — так как Она была Девой, то и Обручник Ей дан был также девственник; 3) со стороны Иосифа — его любовь длилась бы, если бы он имел других детей, и он бы не мог целиком отдаться Марии и Младенцу. К этому еще присоединяется и то соображение, что в Евангелии нет никаких следов присутствия каких-либо других членов семьи Иосифа, кроме Марии и Иисуса (хотя на это можно возразить, что появление «братьев» Иисуса вместе с Матерью, чтобы взять Его, такому утверждению уже достаточно противоречит, ибо эти «братья», очевидно, находились в составе семьи Мариной уже после смерти Иосифа)[1]. Все эти соображения, как мы видели, чуждые отцам Церкви, совершенно не убедительны и основываются на гнушении браком и чрезмерном преувеличении

стить Ее») «праведность» эта имеет, очевидно, не широкий, но узкий смысл — мудрой и милосердной благожелательности и незлобивости, и не говоря о том, что брачное состояние не является препятствием к праведности (ибо праведными в Слове Божием именуется и Ной — Быт. 7, и Иов— Иез. 14, 14, оба семейные и многодетные), но в Евангелии от Луки 2, 25 говорится это же о Симеоне; надо ли думать, что и он был девственник, потому что был праведен?

[1] Православная Церковь иначе понимает этот вопрос, потому что в Четьи-Минее, декабря 26, говорится, что Иосифа, Марию и Богомладенца сопровождал в Египет старший сын Иосифа от первой жены — Иаков. Равным образом св. Церковь поет об Иакове (23 октября): «и в Египте был с Иосифом, Матерью же Иисусовой». Об ап. Иакове в Четьи-Минях св. Димитрия Ростовского прямо говорится, что «Иаков святый сын бе святаго Иосифа Обручника Пречистыя Девы». О нем же рассказывается здесь, что, когда Иосиф разделил землю

момента физической чистоты, целибата. Церковь знает девство не как целибат (что есть католическое изобретение), но лишь как монашество, в составе других монашеских обетов и подвигов, — принятия ангельского образа и удаления от мира. Здесь же измышлен целибатный брак, в котором плотское общение удалено не только из благоговения к Пречистой и преклонности возраста Иосифа, но и ради самого девства, и таким образом первенствующий брак является молчаливым осуждением брачному деторождению, есть гнушение браком в браке. Нужно еще заметить, что в католическом богословии Иосифу при вступлении в брак приписывается цветущий возраст, около 30-40 лет, при физической красоте и силе (а соответственно и кончина его отодвигается почти до самого крещения Господня).

Нисколько не оспаривая, что девство в христианстве — (однако не в Иудействе, которое не знало монашества) выше брака, мы не можем считать законный брак, вообще отсутствие девства в прошлом в такой мере опорочивающим человека, что он является недостойным быть хранителем Пресв. Девы. Не пришлось ли бы иначе распространить это и на самих богоотцев Иокима и Анну, на родительском попечении коих Мария пребывала до введения во храм? В утверждении целибата Иосифа косвенно отражается католический уклон в догмате о Богоматери, в силу которого Она вообще изъемлется из человеческого рода своим «непорочным зачатием» и якобы свободой от первородного греха. Поэтому и Иосифа хотят выделить из всей родословной Христа Спасителя, на нем ее как бы прервавши, но не продолжая через него рода Христова в человечестве. Напротив, Евангелие, как бы отвечая на будущие домыслы, уверяет нас в противоположном. Для человечества Христова имеет значение не только то, что Он имеет предков, но и что Он имеет и родственников в чело-

свою детям своим от первой жены, то он хотел уделить часть и Иисусу; однако братья воспротивились, но Иаков принял Его в свою долю, почему и называется он брат Божий. «Не менее же сего, яко егда Христос Господь воплотися, и Пречистая Дева Богородица бежаше с Ним в Египет: тогда и Иаков с ними бежа, спутешествуя Пречистой Богоматери и святому Иосифу, отцу своему». (23 октября).

Не нужно забывать, что между детьми Иосифа и Младенцем Иисусом было, согласно Преданию, значительное различие возраста, и вполне возможно, что взрослые сыновья уже жили отдельно своими семьями и, во всяком случае, не смешиваясь с новой и юной семьей. Кроме того, сведения евангельский о детстве Иисуса настолько кратки, что и вообще не позволяют делать по этому вопросу какого бы то ни было заключения.

веческом роде. При этом эти родственники по крови стоят к Нему настолько близко, насколько это возможно (и славнейший из них, который, по преданию, приходится Ему двоюродным братом, есть Предтеча, ибо Елисавета, «южика» Марии, считается сестрой праведной Анны). Но Господь не мог иметь этих родственников ни прямо, ни косвенно по Матери (ибо Она, как уже сказано, была единственное дитя Своих родителей), и ближайшими по крови родственниками Его, братьями и сестрами Его по плоти, могут являться лишь дети Иосифа. Это именно благоприятствует тому предположению, что братья Иисуса были детьми Иосифа. Поэтому и Евангелие, которое всегда так скупо на подробности, в особенности в отношении девства и родства Иисуса, с такой определенностью и неоднократно упоминает о братьях Иисуса, не с тем, конечно, как думают рационалисты, чтобы выдать плотское происхождение Иисуса, но чтобы утвердить в сознании всю полноту и подлинность Его человечества. «Не плотников ли Он сын, не Его ли Мать называется Мария и братья Его Иаков, и Иосий, и Симон, и Иуда? И сестры Его не все ли между нами» (Мф. 13, 55-56; Мк. 6,3). Не содержат ли эти слова прямого указания на семью Иосифа, к которой принадлежал и Иисус, и эта семья нужна именно для того, чтобы полностью ввести Иисуса в человеческое родство. Поэтому, вопреки католикам, для человечества Христа, для исполнения Его родословной, именно нужно было, чтобы у Иосифа была семья, и «братья и сестры» Иисуса были бы не боковыми родственниками или свойственниками, но настоящими родными, хотя и сводными братьями, детьми Его отца от другой матери. С другой стороны, именно положение Иосифа как Обручника, хранителя девства Марии и названного отца Богомладенца, требовало от него настоящего отцовства. Последнее, конечно, не может быть свойственно отрекающемуся от мира монаху-девственнику, и непонятно, почему оно будет свойственно целибатному супругу, которому почему-то оказывается присуща вся отцовская сторона брака, минус зачатие. (И в этом разница в положении Иосифа и Иоанна Богослова, которых католики любят сближать как девственников около Пречистой Девы: последнему предстояло быть только с ы н о м, тогда как первому отцом и супругом, блюстителем девства). Конечно, брак и отцовство не исчерпываются одним лишь плотским зачатием, которое может даже и отсутствовать (как в случае приемных и сводных детей). Остается еще духовная и нравственная основа семьи, помимо, сверх и, до

известной степени, независимо даже от плотского общения. Посему и Иосиф называется мужем Марии (Мф. 1, 19; Лк. 1, 27) и отцом Иисуса (Лк. 2, 48). Но этому положению Иосифа около Святого Семейства не только не противоречит то, что он был ранее в браке, но именно приличествует. В нем приуготовлены были те качества отца и мужа, которые ныне открылись в их чистейшем выражении. И в этом законном браке давнего прошлого не было ничего оскверняющего, ибо от такового же брака произошла и Дева Мария[1]. Конечно, плотское сожитие должно было отойти в отдаленное прошлое и сделаться даже вообще исключенным по преклонности возраста Иосифа[2], и в этом смысле можно рассматривать Иосифа и как монашествующего супруга. Подобным образом состояние в браке в прошлом и теперь не является препятствием к принятию монашества, а следовательно, и к вступлению в лик девственников.

Поэтому — опять-таки вопреки католикам — Иосиф был обручен с Марией в возрасте преклонном[3], в котором и вообще не могло быть мысли о плотском сожитии, но в то же время прием-

---

[1] У одного из католических богословов (S c h e l l, Die kathol. Dogmat. [«Катол. догматика»] 3 B., 2 Th. VIII) Иосиф уподобляется Адаму, как девственному супругу и отцу Нового человечества. Новый Адам есть Христос, и приравнивание Иосифа Адаму в качестве Pfleg и Ndhrvater [«опекуна и кормильца»] есть простая игра слов.

[2] Минеи-Четии, декабрь 26, в житии св. Иосифа Обручника читаем: «Есть же о сем Иосифе святом несогласное Западным с Восточным разумение. Западнии глаголют, яко девственник бе даже до кончины своея, отнюдь не познав супружества: восточные же глаголют, яко жену име и чада роди... По преставлении же жены своея Саломии, святый Иосиф вдовствовавше лета довольна, в чистоте провождающи дни своя: свидетельствуется бо его святое и непорочное житие в св. Евангелии аще и краткими, обаче зело похвальными словесы сими: Иосиф же муж Ея праведный. И что более сего свидетельства? толико бо праведен, яко превзыти ему святынею своею прочиих праведных праотец и патриархов. Кто бы достоин обретеся быти обручник и мнимый муж Пречистыя Девы Матере Божия; и кому такова дадеся честь, еже быти наречену отцу Христову? Воистину сего мужа обрете по сердцу своему, ему же безвестная и тайная премудрости своея явил, сотворив его служителя таинству спасения нашего. Воистину достоин бе таковыя чести и таковаго служения, совершеннаго ради в добродетелях жития своего».

[3] В тропаре предпразднества Рождества Христова Иосиф называется старцем: «написавашеся иногда со старцем Иосифом», согласно Четии-Минеи, в возрасте 80 лет, скончался же он в возрасте 110 лет, причем, прибавляет Минея, «пойде к отцем во аде бывшим, несущи весть радостну и известну, яко прииде желаемый Мессия, имеяй свободити и спасти род человеческий, Христос Господь, ему же слава во веки. Аминь».

лется попечение отца и мужа. Строго говоря, даже неточно говорить о браке Иосифа и Марии, да и в Евангелии сказано не о браке, а только об обручении (Мф. 1, 18; Лк. 1, 27). И обручник, по преданию, и не предназначался быть мужем, а только хранителем девства, хотя он извне и называется мужем и отцом. Напротив, в католическом богословии сильно подчеркивается именно его отцовство в отношении к Спасителю и супружество в отношении к Богоматери, и из этой семейной близости Иосифа к Богоматери и Богомладенцу выводится небесное прославление Иосифа. Но такой семейной близостью не являются отношения Иосифа к Марии, Которую он, узнав, что Она имеет во чреве, сначала хочет отпустить, столь еще слабо было в нем в то время семейное чувство; также и ангел говорит ему о Матери и Младенце, так сказать, в третьем лице, не как о жене и сыне, но как о Младенце и Матери Его: «восстав пойми Отроча и Матерь Его» и «он восстав поят Отроча и Матерь Его» (Мф. 2, 13-14. также и 2, 20-21)[1].

И, с другой стороны, когда Мария, нашедши отрока Иисуса в храме, обратилась к Нему с упреком: «Чадо! Что Ты сделал с нами? вот Твой отец и Я с великой скорбью искали Тебя», то «Он сказал им: зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему? Но они не поняли сказанных Им слов. И Он пошел с ними и пришел в Назарет; и был в повиновении у них. И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем» (Лк. 2, 48-51). Не содержит ли ответ Господа в мягкой форме противопоставления мнимого отца истинному Отцу Небесному, Которому Он только и является Сыном, вместе с прямым отвержением уз семьи, которое впоследствии вполне раскрылось после Его исхождения на проповедь. И далее говорится только о «повиновении у них», причем слова Его сохраняет в сердце Своем одна только Мать. Одним словом, Обручник есть не столько отец, сколько опекун и охранитель[2]. Неправильно поэтому понимать эти отношения по типу семьи («Святое Семейство» есть западное выражение), причем Иосиф в ней является в положении отца, а следовательно, Иисус, бывший в повиновении ему, в положении сына, как это столь преувеличенно подчеркивается в католическом богословии. Не следует, конечно, уменьшать высоту служения и призвания Иосифова, но необходимо признать, что оно остается в известном смысле внешним, и обычные мерки и категории человеческой семьи, отцовства, сыновства, супружества здесь неприменимы. Между тем на этом антропоморфизме в его применении к святому семейству основана вся католическая доктрина об Иосифе.

[1] Четия-Минея (на 25 декабря) обращает внимание на то, что ангел называет в обращении к Иосифу Марию женой его только до рождества Христова, чтобы искоренить в нем мысль о возможности нарушения верности, но после рождения он называет Ее «Материю Младенца», «яве поуказуя, яко не на брак Иосифа устрояше, но на служение Отрочати и Матери».

[2] Св. Иоанн Дамаскин указывает еще нарочитую причину обручения Марии Иосифу (Точн. изл. прав. веры, кн. IV, XIV): «Так как враг нашего спасения наблюдал за девами по причине пророчества Исайи (Ис. 7, 14 — о рождении от Девы)... отроковица обручается священниками Иосифу. Это обручение было охраной для Девы и ввело в заблуждение наблюдавшего за девами».

Этот относительно внешний характер служения Иосифа подтверждается и тем, что откровения ему через ангела имеют целью лишь подвигнуть его на то или другое решение или дело, но тем и ограничиваются.

Иосиф есть представитель всего человеческого рода в отношении к Богомладенцу, в нем лично воплощается Его родословная, и притом как до, так и после Его рождества. (Не такова ли именно мысль Церкви, соединяющей память Иосифа с памятью царя Давида, как предка, и Иакова, брата Господня, уже как сродника?) Союз престарелых супругов принимает черты некоего духовного, девственного жития, а тем более продолжительное долголетнее вдовство, в котором по преданию находился Иосиф. Время изгладило даже самые следы и воспоминания о плотском сожитии, которое остается навсегда столь опорочивающим в понимании католического богословия. (И здесь опять вспоминается столь подчеркнутая в Евангелии Лк. 2, 36-37 черта, что Анна-пророчица, вместе с Симеоном удостоенная сретения Господа, была вдова, пребывшая с мужем всего 7 лет, но, прожив до 84 лет, всю остальную жизнь «не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь» и являя собой истинный образ монашества. С этим же надо сопоставить и наставления ап. Павла относительно истинных вдовиц: 2 Тим. 5, 3 сл.)

Св. Иосиф заканчивает собой родословную Господа, он замыкает тот ряд праотцев и отцов, которые ублажаются Церковию в две недели, предшествующие рождеству Христову. Он принадлежит поэтому Ветхому Завету, и хотя стоит у самой колыбели Богомладенца и является Его отцом по закону, но он не разумеет тайны совершающегося. Ему неведома тайна Благовещения[1], как это яв-

[1] Правда и здесь католики (см. особенно Lepicier. Tractatus de sancto Ioseph [«Трактат о святом Иосифе»], 190-8) утверждают, будто Иосиф сопровождал Марию в Ее путешествии к Елисавете, присутствовал при встрече двух матерей,

ствует из повествования Евангелия от Матфея 1, 18-19 о том, как он хотел отпустить Марию, заметив Ее «непраздность».

Невольно при этом напрашивается на сопоставление тот, кто, действительно, стоит на рубеже Заветов Ветхого и Нового и кто «взыграся во чреве» от одного приближения Богоматери. В Иосифе же это вызвало «бурю внутрь помышлений сумнительных» (акаф. Богом., конд. 4), укрощенную лишь явлением во сне ангела. И эта буря, искушение Иосифа возобновляется, согласно литургическому[1] и иконографическому свидетельству Церкви, и в самую ночь рождества Христова.

слышал песнь Богородицы и, следов., узнал из нее о тайне боговоплощения (104) (чего не решается, однако, утверждать даже Lipicier ввиду явного несоответствия этого Мф. 1, 17-21).

[1] На часах навечерия рождества Христова св. Иосифу посвящено три тропаря, из которых первый, на Славу, творение св. патр. Софрония, на первом часе изображает смятение и тревогу Иосифа по поводу непраздности Св. Девы. Во втором тропаре, также на Славу, на третьем часе, Иосиф, уже ссылаясь на пророков и весть архангела, свидетельствует, что он «уверихся, яко Бога родит Мария несказанно». Наконец, на девятом часе тропарь содержит в себе обращение к Иосифу Пресв. Девы с укором по поводу его смущения и откровением о тайне богорождения.

Вообще, вопреки обычному правилу, почитание св. Иосифа мало раскрывается в православной литургике, и он как бы тонет в лучах рождества Христова (и эта литургическая сдержанность, конечно, не случайна). В службах св. праотцев и отцов упоминание об Иосифе даже вовсе отсутствует. Служба же дня памяти его (в неделю по Р. Хр.), соединяя в себе еще и память царя Давида и Иакова, брата Господня, дает также сравнительно мало материала, и эта количественная ограниченность соответствует и сравнительной бедности мотивов. Иосиф ублажается здесь как очевидец рождества Христова, и только.

Тропарь: «Благовествуй, Иосифе, Давиду чудеса Богоотцу: Деву видел еси рожденную, с пастырями славословил еси, с волхвы поклонился еси, ангелом весть прием. Моли Христа Бога спасти души наши». Ср. также стихиру 2-ю на Гос. Воз., в каноне: п. 1, тр. 2, п. 4, тр. 1, п. 5, тр. 1, п. 7, тр. 1, п. 8, тр. 1, и, наконец, подобен: «со Иаковом воспоим, славным богобратом Давида Богоотца, Иосифа же божественнаго, Богородицы Обручника: Христову бо божественному рождеству послужи во граде Вифлееме, боголепно со ангелы, волхвы же и пастырьми, тому песнь поюще, яко Богу и владыце». — Это и всё: Церковь как будто намеренно рассматривает Иосифа только в связи с рождеством Христовым, также, например, как и волхвов. Самостоятельной же службы Иосифу так и не дано. Вместе с тем, соединяя память «божественнаго Иосифа, Обручника Богородицы», с памятью двух других сродичей Господа, богобратом и богоотцем, Церковь тем самым высказывается против такого его выделения, какое произошло теперь в католичестве. Столь же мало проявлено почитание Иосифа в иконографии. Он изображается обычно на иконах Рождества Христова, обрезания Господня, сретения.

Иосиф был свидетелем девственного рождения, поклонения пастырей и волхвов, сретения Его во храме, за что он и ублажается Церковью. Ему дано было сопровождать Мать и Младенца в путешествии в Египет и блюсти Их в своем доме по возвращении. Однако ничто не говорит о том, чтобы ему, таиннику безмужнего рождения, была ведома тайна боговоплощения. Так, в рассказе пастухов о явлении ангелов сказано у Лк. 2, 18-19: «и все слышавшие (очевидно, и не один Иосиф) удивились тому, что рассказывали о нем пастухи. А Мария сохраняла все слова сии, слагая их в сердце Своем», — это сказано только об одной Марии. По поводу пророчества праведного Симеона при сретении лишь сказано: «отец же и Матерь Его дивились (θαυμάζοντες) сказанному о Нем» (Лк. 2, 33). И еще раз по поводу сказанного Отроком во время беседы с учителями во храме, замечено: «они не поняли сказанных Им слов» (Лк. 2, 50). А затем, однако, прибавлено об одной Марии: «и Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем» (2, 51). Во всем этом нет никаких указаний на то, чтобы Иосифу была открыта тайна боговоплощения, хотя он и постигал, что «свет и откровение языков», рожденный от Девы, есть особый посланник Божий. И более всего явствует, что Иосиф не ведал во Иисусе Сына Божия, из того факта, что, согласно общему церковному Преданию, а равно и отсутствие упоминаний об Иосифе в Евангелии, его кончина произошла ранее крещения Господня, совершившегося Богоявления и свидетельства о Христе Иоаннова. Мессия не явлен был еще миру до крещения и не был еще помазан сошествием Св. Духа на Его человеческое естество. Если только крещение может почитаться завершением боговоплощения и окончательным исполнением Благовещения, то ранее крещения и нельзя было знать Сына Божия, Которого встретить призван был Предтеча. Поэтому можно сказать, что Иосиф знал только человеческую, но не божественную, следовательно, не богочеловеческую природу Христа, и в этом смысле старец Иосиф остается, вместе с праведными Симеоном и Анной, еще в угасающем и отходящем Ветхом Завете, по ту сторону Нового. И это косвенно подтверждается и тем, что, тогда как Предтеча, согласно всем евангелистам, принадлежит Евангелию, св. Иосиф остается на его грани. Он присутствует лишь в Евангелии Матфея, имеющем целью выявить иудейское происхождение и человеческую природу Христа, и в прологе Евангелия Луки, где вообще называются многие лица, стоявшие близ событий. Но он совершенно отсутствует у ев. Марка, который, как мы уже знаем,

открывает Мк. 1, 1 — «начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия», повествованием о Предтече, вовсе минуя упоминание Иосифа. И подобным же образом говорит об Иоанне, но совершенно безмолвствует об Иосифе еванг. Иоанн Богослов. И действительно, значение св. Иосифа в Евангельской истории определяется тем, что он призван был, как патриарх и представитель ветхозаветного подзаконного человечества, по-человечески послужить человеческим нуждам Богоматери и Богочеловека. Оно ограничивается и исчерпывается этой чистой человечностью. Поэтому Иосиф и не имеет прямого отношения к Евангелию Господа Иисуса Христа, Его проповеди и служению, и, соответственно этому, отзывается из этого мира, когда его человеческое попечение становится ненужным. Его дело заканчивается именно тогда, когда лишь начинается дело Предтечи, впрочем, уже в утробе матери свидетельствовавшего именно о Божественности Спасителя. И этим определяется отношение Иосифа и к Предтече, и к Богоматери. Сближение и сопоставление Предтечи и Богоматери всецело относится к их прославленному состоянию (Деисис), тогда как отношение Иосифа к Богоматери определяется их земной человеческой близостью. Нельзя, конечно, уменьшать значение Иосифа в деле строительства нашего спасения, его «праведности», особой чистоты и смирения, нужных для прохождения его служения. Господь приуготовил и восставил мужей, достойных встретить Спасителя и послужить Ему: св. Иосиф, св. богоприимцы Симеон и Анна, св. апостолы, не говоря уже о Предтече, явление которого пророки предрекли Духом Святым[1]. Но место Иосифа, как бы оно ни было значительно, остается только в ряду этих мужей (и, разумеется, совершенно не оправдывает даваемого Иосифу определения co-redemptor, «соискупитель»). И его совершенно нельзя приравнивать месту Предтечи, которому принадлежит прямое участие в деле боговоплощения. Вообще— и это самая интересная сторона новейшего католического догмата об Иосифе — последний в католическом благочестии занял то самое место, которое в православии принадлежит Предтече. А через это почитание последнего соответственно умалилось.

[1] Чтобы возвеличить Иосифа, католики приискивают ему, за отсутствием настоящих пророчеств о нем, как есть они о Предтече (о которых, к слову сказать, при этом сопоставлении они обычно забывают), ветхозаветные прообразы: Иосиф, Авраам, Моисей. Это лишь новый пример безудержного произвола, проявленного в догмате об Иосифе.

В католическом богословии даже прямо утверждается, что святость Иосифа превышает святость всех святых, а в том числе и Предтечи[1], также как и ангелов. Соответственно этому слова Господа о «величайшем из рожденных между женами» относятся в истолковании лишь к Ветхому Завету, а не к Новому. Но таким образом получается, что св. Иосиф, скончавшийся до Богоявления, новозаветнее самого Предтечи. Это представляет, разумеется, вопиющее противоречие действительности. Вообще значение Предтечи в католичестве остается недопонято и, напротив, чрезмерно преувеличивается значение Иосифа.

В частности, утверждается его абсолютная безгрешность, по крайней мере, со времени его «девственнаго брака». По мнению некоторых авторов, Иосиф был освящен во чреве матери и получил благодатный дар полной безгрешности в течение всей жизни[2]. Он является и по своему положению, и по силе своей благодатной «привилегии» omnem-alium sanctum[3], imo omnem-angelum in gratia et gloria superasse [«В благодати и славе он превзошел всякого иного святого, более того: всякого ангела»] (Lepicier) и уступает только Богоматери.

[1] Тем не менее, остается поминовение Иосифа, in litaniis sanctorum («в литаниях святым»), введенное папой Бенедиктом 13-м в 1726 году, после Предтечи, но это объясняют только более поздним введением поминовения Иосифа, а не сравнительной оценкой святости его.

[2] Impeccabilitй [«Безгрешность»] (Dict. de theol. cat. [«Слов. катол. теол.»], t. 7, 2, 1273-4).

[3] Вот для примера рассуждение о сравнительной святости богоотцев Иоакима и Анны и Иосифа: Св. Иосиф поставляется выше богоотцев Иоакима и Анны по своей близости к Христу. «Место (ordo) их было случайным (per accidens), так как для Христа было случайно, что Мать Его была их дочерью. Сам же Он произошел от Марии, насколько Она была Его Материю, а не поскольку Она была дочерью св. Иоакима и Анны; место же (ordo) св. Иосифа при воплощении было самостоятельно (per se), насколько Бог определил, чтобы Сын Его родился от обрученной». Только на основе догмата 1854 г. о непорочном зачатии Богоматери, превращающего его в deus ex machina [«бога из машины»], можно додуматься, что место богоотцев в боговоплощении случайно. Далее указывается, что грех в богоотцах не помешал бы их положению (опять то же внешнее, механическое представление о рождестве Богоматери), «грех же или в Марии, или (sic!!!) в Иосифе, перешел бы каким-либо образом на Само воплощенное Слово». (Из этого видно, в какой мере современная католическая доктрина, действительно, превращает Иосифа в отца Иисуса и совершенно приравнивает его близость к Нему близости к Нему Богоматери.) Если бы св. Иоаким и Анна были предопределены к святости, это было бы ради Марии; Иосиф же и Мария — ради Самого Христа, поэтому Иосиф и стоит выше богоотцев» (Lepicier. Tractatus de St. Ioseph [«Трактат о св. Иосифе»], 28).

И это не только святостью, но и ordine et gradu («чином и степенью»): первое — dignitas («достоинство») — определяется тем, что человек призван заменить число падших ангелов и смешаться с ними, поэтому должен быть найден какой-либо человек, занимающий первое место среди ангелов, т.е. высшего из мятежных ангелов Люцифера (другими словами, Иосифу здесь приписывается то именно место, которое приличествует лишь Предтече). При этом для такого смешения человеков с ангелами не приводится ни малейшего онтологического основания, кроме общих расценок в dignitas («достоинстве»). Далее натягиваются все почетные звания, как имеющие, так и не имеющие основание действительности: corona martyrum, corona doctorum, corona virginum («венец мучеников, венец ученых, венец дев»). Иосиф называется co-redemptor («соискупитель»), причем стоит после Марии, как co-redemptrix («соискупительницы») по преимуществу. Иосифу приписывается и телесная красота, вместе с цветущим возрастом (30-40 лет) во время обручения Марии, отсутствие болезней и, наконец, воскресение во время крестной смерти Спасителя. Причем, по мнению многих, воскресший Христос призвал его к вечной жизни и со славою возвел его с Собою в небеса, что и подтверждается отсутствием видимых его останков (как будто это может быть установлено). Поэтому Герсон относит Евр. 11, 35: «жены получали воскресшими мертвых своих» — к Деве Марии, Которая, кроме Христа, получила еще мужа Своего Иосифа. In anima et corpore [«Душою и телом»] (значит, наравне с Богоматерию) est sanctus Ioseph in caelis gloriosus [«святой Иосиф славен на небесах»]. Папа Пий IX в 1870 г. объявил Иосифа патроном всей Церкви (основание и свойства этого patrocinium [«покровительства»] излагаются в энциклике папы Льва XIII, 1889).

Мотивы этого нового догмата, также как и догмата 1854 г., благочестивы, они подсказаны желанием достойно ублажить Пречистую Деву и Ее Обручника. Но в новом догмате характерно сказался тот антропоморфизм, чрезмерное преобладание в восприятии Христа природночеловеческого начала, которое свойственно вообще католичеству. Отсюда и возникает культ Иосифа на основании его человеческой близости к колыбели Спасителя. А это дает основание прославить его как честнейшего человек и славнейшего херувим и серафим. Когда Мать и братья пришли говорить с Господом Иисусом, Он ответил на это словами: «Кто матерь Моя и кто братья Мои? И, указав рукой Своей на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои» (Мф. 12, 46,50). И

этим Господь, казалось бы, навсегда отстранил возможность догматических построений, имеющих основание в человеческой к Нему близости. Но именно таким характером отличается догмат об Иосифе, все содержание которого выводится из факта семейной близости Иосифа к Иисусу. Для нас этот догмат об Иосифе интересен и показателен как симптом нечувствия Предтечи, как затемнение его значения в католическом сознании, и главную причину для этого мы видим в указанном антропоморфизме. Уж если можно говорить о «патроне Церкви» из среды людей (хотя это применение понятия отцовства неуместно в Церкви, где единый есть Отец наш небесный), то таковым может почитаться только наибольший из рожденных женами, предстоящий вместе с Богоматерию престолу Господню, — Креститель и Предтеча. Если есть человек, который является превыше ангелов, как ангел и человек вместе, в одном лице, то и это есть Предтеча. Одним словом, вся та честь и слава, которая принадлежит Предтече, отдана здесь Иосифу. И новый догмат об Иосифе относится поэтому к православному учению о Предтече, как вогнутая сторона рельефа к выпуклой, есть его повторение, однако в неверном приложении. И в этом главный для нас интерес и значение этого догмата, который может постольку служить косвенным подтверждением православного учения. Во всяком случае, здесь обнаружилась характерная религиозная грань в духе благочестия православия и католичества. В силу этого различия на один и тот же догматический вопрос о том, кто выше и ближе всех тварей находится ко Христу после Богоматери, даются два различных, взаимно друг друга исключающих ответа: св. Иосиф Обручник — и св. Предтеча и Креститель Господень Иоанн, их же молитвами, Господи, спаси души наши!

ЛЕСТВИЦА ИАКОВЛЯ

ОБ АНГЕЛАХ

ПАРИЖ, 1929

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, недостойные, да вашими молитвами оградите нас кровом крыл невещественных вашей славы.

Собор св. архистратига Михаила и прочих небесных сил.
8-21 ноября 1928 г.
Парижъ. Сергеевское подворье

ВВЕДЕНИЕ

О ДРУГЕ НЕБЕСНОМ

Бог-Любовь сотворил человека для любви. Сердце человеческое хочет любить и жаждет быть любимым. Оно страждет 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 Триипостасной и Единосущной Нераздельной Троицы – таков предел для человеческого естества. Противоестественна 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 плотиновский 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 непрестанном 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 личною 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 обретать 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, великое 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 отожествляется 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 Божием 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].

Любовь есть божественная сила всякой жизни, превозмогающая 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 другим, через другого, нахождение своего *я* в другом, как своем образе и подобии, 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-сверх-личным 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 отрекаться от себя ради него, однако в этом самоотречении именно себя самого утверждать и находить. Это – тварная любовь и в этом смысле природная.

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

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 ἓν διὰ δυοῖν [«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 других[1]. «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 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 единолично, 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 общий 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 развертываться 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 они[1]... 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; любится 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, сест-

[1] Библейский образ этой личной любви-дружбы дан в отношениях Давида и Иоанафана, сына Саулова: «душа Ионафанова 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 Ионафана Давид говорит: «Скорблю о тебе, брат мой Ионафан; ты был очень дорог для меня; любовь твоя была для меня превыше любви женской» (2. Цар. 1,26).

[1] 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».

ринство, 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 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 порабощает, 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 душевнотелесное 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 равновесия[1].

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 родство нередко не сопровождается родством духовным, но и наоборот, возможно духовное родство («духовное рождение»), которое не связано с плотским; также подлежат исключению столь многочисленные возгорания плотской страсти, заканчивающиеся угасанием и пу-

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

стотой, 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 ответствовал: «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 внутренно ничтожными, но, связанные с плотской жизнью душевного тела, они непосредственно не распространяются на будущую жизнь в теле духовном[1]. 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 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

[1] «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).

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 бренное 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 навевает 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 *я*[1]. Когда мы отдаемся 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 благую 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, уничтожаться, сливаясь с волей самого воспитываемого. Этой задаче и соответствует образ воздействия ангела-хранителя, который в нас самих пробуждает наше высшее *я*. Эта небесная педагогия многочастна и многообразна, неисчерпаема и неистощима. Как нежнейшая мать следит за пробуждением тем-

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

ных 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 предлагая 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 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 не соответственно. 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 ангела-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»[1]. Но и не только о святых мужах, но и о грешниках они радуются, об их спасении, скорбят об их падении[2]. «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 пре-

[1] Слова подвижнические. М., 1854, стр. 386, слово 58.

[2] Ср. рассказ о плачущем ангеле-хранителе блаж. Андрея, Христа ради юродивого.

огорчевати беззаконными словесы и деяньями: но не озлобися, но пожди еще» (п. 4. т. 2). «Муки провидя и мучения, ожидающая мя... милуя стенеши и сетуеши и дряхлуеши, посупления исполнен» (п. 5, м. 3). «Ниже к единому часу, но ниже черты и сея кратши оставих еже о мне порадоватися и возвеселитися и взыграти, грехи присно срастлеваемый» (п. 5, слава). В час смертный «светло предстани мне осклабленным лицем и радостным воззрением» (п. 7, м. 3), «да узрю тя одесную окаянныя моея души предстояща, светла и тиха, заступника и предстателя моего» (п. 9, т. I). 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 («осклабленным лицем») 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 любовию 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 недосягаемой 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 изменяемости 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 самотожественности 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, боровшиеся 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, установляющая 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 че-

ловека, – 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, какая 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 ответствовать на нее.

Итак, ангел участвует, как только может, в творчестве человеческой жизни и ее спасении – охранением, наставлением и молитвою[1]. Ничто в нашей жизни не совершается помимо его блюдения и участия, разве только мы сами своей злой и преступной волей, коснеем 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

[1] «Имею бо тя заступника во всем животе моем, наставника же и хранителя, от Бога даровавшего ми во веки» (Кан. анг. хр. п. 7., тр. I). «Души моея хранитель и телесе избранный ми от Бога божественный ангеле». «Тя хранителя стяжав спребытеля, собеседника, святый ангеле, соблюдающа, сопутствующа, спребывающа и спасительная предлагающа присно мне» (п. 5, тр. I).

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 провождает 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, 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 пещи. 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 пещи посылалась мне некая прохлада — ангел-хранитель, который являлся в пещь к трем отрокам, и ко мне спускался, и прохлаждал, и спасал. Нельзя этого словами объяснить, но отныне я знаю, что можно сгорать в огненной пещи, не сгорая...

И вдруг – после этого горения – прохлада и утешение проникли в огненную пещь 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 сознавал 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 сознавал, 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 царило 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: "несть 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? Действенно 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 общепринятому учению Церкви, число ангелов многажды 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 проницает 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). Общепринятое 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 земли[1], и следует, первее 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 первее умыслив, ум божественный составии». Вопрос, когда именно сотворены ангелы, не находит прямого ответа в Слове Божием (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.

[1] 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 вои их, землю и вся елика на ней суть, моря и вся яже в них, и Ты оживлявши вся, и вои небесные поклоняются Тебе».

Другими же отцами (свв. Василий В., Григорий Бог., Иоанн Злат., Амвросий Мед., Иоанн Дамаск., блаж. Иероним 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 светы вторые, как углие богоносное, зарею разжегшеся Твоего существа[1], 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 всего человеческого рода и в начале, и в середине, и в конце этого века, — в жатве времени. В Слове Божием указываются не все, а только некоторые стороны ангельского служения, однако нет никакого основания понимать эту неполноту исчисления в ограничительном

[1] Служба бесплотным силам, глас 2-й, канон, п. I, тр. I.

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 человеков, 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 отрицательного 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 случаев[1] следует заключить, что даже в своих болезненных греховных состояниях мир не остается лишен ангельского блюдения во исполнение Божия промышления о нем. Но действие промысла Божия совершается через ангелов[1]. Посему можно установить, как общее положение, что ничто в жизни этого мира, кроме греха, не остается чуждым миру 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 соприсутствии 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 πάντα πλήρη θεῶν — все исполнено богов, т. е. личных явлений божественной силы — ангелов Божиих. Каждый человек имеет своего «демона», δαιμόνιον, который был с такой дивной ясностью уведан Сократом, и всякое место имеет своего genius loci [«духа места»]. Божественная сила струится и проявляется всюду: и древеса 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

[1] 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 попущено проявить свое действие (напр., в искушении сатаною Иова) и тем явиться все-таки орудиями промыслительной силы Божией.

[2] 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 ездение Твое, верно Ти вопиющим: слава силе Твоей, Господи». (Гл. 8, п. 4, тр. 1). Это же сравнение применяется, как известно, и к апостолам.

лествице, 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: ἄνω и κάτω [«вверху и внизу»], мир идеальный и реальный, горний и дольный, 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 смотрится 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 начале[1], 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»[2], 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, 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 Своем[1]. 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 amborum [«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

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

[2] Пс. 88, 12-13: Твои небеса и Твоя земля: вселенную и что ее наполняет Ты основал.

[1] См. об этом «Купина Неопалимая».

иное, как указание на Духа Св. И эта же мысль еще более определенно выражена в ст. 4.: «в том животе бе, и живот [ἡ ζωή] был свет человеком». Жизнь здесь явно обозначает 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 Божия[1]: «Господь имел Меня (Премудрость) началом путей Своих». Можно сказать, таким образом, что начало [ἀρχή] пролога Евангелия Иоанна есть предвечная Премудрость Божия, божественный мир до творения, как основа творения. Обращенная к Божеству, она содержит 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 действуемое 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 Божьею, тварная Премудрость[1], 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?[2] Это соображение, более подсказанное благочестием, чем богословием, не ставит вопроса во всем объеме. Правда, оно содержит бесспорную мысль, что ан-

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

[1] 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).

[2] «Так как для благости Божией не довольно было заниматься только созерцанием себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, идя все далее и далее, так чтобы число облагодетельствованных было как можно больше, потому что это свойственно высочайшей благости; 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).

гельский 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 указует 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 тожественны в основной своей онтологической теме, или, так сказать, в мотиве творения. Ангел огня и сам является огневым 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 сродстве 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 [παραδείγματα] всего сотворенного. Ангельский мир и человеческий различаются между собою образом своего 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 неипостасному, 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 доче-

ловеческий, 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 бы-

тия. «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 μεταξύ [«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 зерцало, 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 творения.[1] 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, лествицей 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 лествицы Иаковлевой: ангельский мир, как посредство между Богом и человеком: «и увидел (Иаков) во сне: вот лествица стоит на земле, а верх ее касается неба: и вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней (Быт. 28, 12-3)[2]. 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 бы-

[1] 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».

[2] 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 лествицы и «небо» как ее верхнее основание («касается неба»), причем эта живая лествица состоит из ангелов, восходящих и нисходящих по ней (образ непрестанного участия ангелов в жизни земли).

тию, лествица Иаковля. Таков истинный смысл платоновского идеализма.

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 ликов 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 лествица Иаковля — восхождение и нисхождение. Пусть эта лествица 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 узами 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 углем уст Исаии (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 архангели и ангели, молите Бога о нас[1]. (В некоторых древних чинах проскомидии частица ангелов изъемлется 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.)

[1] См. канон бесплотным 8-ми гласов, каноны всем святым и многое другое.

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 шестый день, в полноту творения, и во свидетельство его господственности ему было сказано: «наполняйте землю и обладайте ею и владычествуйте над всяким животным» (Быт. 1,28). Это обладание и владычествование проистекает из внутреннего соотношения между человеком и миром, — весь шестоднев может быть рассматриваем как постепенное сотворение человека и приуготовление мира к человеку. Отсюда же вытекает, что и все, относящееся к этому человеческому миру, является, в известном смысле, также человечным 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 посягаются 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). Мерою человеческою, какова мера и Ангела — в этих словах выражено онтологическое соотношение обоих миров.[1]

Эта сочеловечность ангелов есть основное назначение ангельского их служения. Это внутреннее соотношение проявляет-

[1] 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.

ся в том, что явления ангелов человекам совершаются в человеческом образе, лишь с известными атрибутами, именно окрылением (но и эта черта не является всеобщей)[1]. Конечно, могут сказать, что ангелы являлись в человеческом образе для того, чтобы быть зримыми для человеков. 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 соотношениях[2]. Господь Иисус Христос 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, — Иезекииилево видение четырех животных, о которых говорится, однако,

[1] В видениях пророка Даниила, в которых с особенной ясностью показуется 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.

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

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 указуется в видениях Иезекииля и Иоанна Богослова). Ангелами также усвояются 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 животному[1]. Но эта сочеловечность 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 Божием, как общем основании творения и человеков и ангелов, есть основной догматический факт, и его нужно выявить во всем значении одинаково как для ангелологии, так и антропологии (а далее и для христологии, сотериологии и эсхатологии).

[1] В Пастыре Ерма, в одном из видений (Vis. IV, II, 4) рассказывается, что ангел животных (τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων, «поставленный над зверьми») по имени Θέγρε (Фегре) получил приказание ему не вредить. Афинагор учит, 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 6: «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. текстами[1]. 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 крещения[1]. Является несомненным, что всякий крещеный 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 двоится. Одни (как св. Вас. В. и др.) прямо утверждают, что ангел-хранитель дается при св. крещении и, следов., присущ лишь верным, т. е. прежде всего, членам Православной Церкви, а далее, крещенным и вне православия. Другие же (как Тертуллиан[2], 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, усвояются человеку плоды искупления, а чрез это устанавливается и новое, более прямое и непосредственное отношение и к его ангелу-хранителю. Грехопадением человек отдалился 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 человеками (о чем ниже). И в этом смысле можно и должно, конечно, сказать, что ангел-хранитель по-новому 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 Божием не раз говорится определительно: «ангел, избавляющий меня от зла» (Быт. 48, 18), «говорили: это ангел

[1] Быт. 24, 7,40: речь идет о сватовстве Исаака, на которое Авраам посылает раба своего: Господь «пошлет 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 — сохранити тя на всех путиех твоих». Сюда же относится и история Товита (книга Товит).

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

[2] 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»], c. XXXVII, P. L. t. II, c 756).

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 тожественность, однако при инаковости. Инаковость относится, прежде всего, к общему различию человеческой и ангельской природы, а также и к разности их ипостасей, тожественность 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 к а к, в образе восприятия для всех единого и тожественного 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 тожестве, но лишь о соответствии или подобии[1]. 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 неба[2]. Это не означает нисколько, что человеческий мир есть повторение ангельского, которое, как и всякое повторение, 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

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

[2] 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.

и именно заключает идею тожества без повторения и свойства без слияния. Все в мире существует как само для себя другое, в двух мирах, будучи онтологически едино, двоится 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, со-ангельности человеческого существа, как это намекается хотя бы возможностью для людей принятия ангельского чина. Гений языка свидетельствует об этом многоразличном употреблении слова «ангел» в применении к человеку.

Ангелы-хранители, входя в иерархии ангельского мира и многоразлично соединяясь с ними, непосредственно собой воссоединяют ангельский и человеческий мир. Они именно суть то основание лествицы Иаковлевой, которым она утверждается 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 (σὺν τῷ ἀγγέλῳ) множество (πλῆθος) воинства небесного... отошли на небо ангелы, οἱ ἄγγελο » (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 πιον 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 определенно: «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 силам[1].

[1] 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 вашея славы, сохраняюще ны». Также и молитва «ко св. ангелам»: «к вам яко заступникам и хранителям живота моего аз окаянный припадая молюся» и т.д. (Иерейский молитвослов, стр. 169).

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 ангельский хлеб и беседуя с Ней[1]. 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 шествии.[2] 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 Святый 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

[1] 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»...

[2] «Радуйся, благовестие приемшая о прешествии Твоем в горнее царствие, радуйся, от благовестившаго Гавриила приемшая радостнаго рая вравие (Акафист Усп. Пресв. Богородицы, икос 4). «Возопиим, вернии, Гавриила имуще чиноначальника» (служба Успения).

собственным ангелом-хранителем Пречистой?[1] 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 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 Богоматерь 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 лествица, по которой восходят и нисходят ангелы Божии, но эта лествица 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 – εόπαις и Невеста Христова?). Косвенное свидетельство этому видим в том, что, хотя арх. Гавриил возвестил Ей об исшествии из мира, однако приять Ее честную душу явился Сам Господь Иисус Христос, как это изображается на

[1] 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).

иконах Успения и в службе праздника[1]. Гавриил же лишь предшествовал «небожественному» восхождению с «райским вравием» в руках.

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 свидетельствуется[2] в Деисусе. Однако, кроме возвещения о рождестве 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 падшего 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 человеческого мира как «высочайшего из рожденных женою», и среди ангельского мира, как ангело-человека, становящегося во главе его. Естественно всему ангельскому миру охранять в земном бытии своего будущего главу, друга Жениха, ангела-свидетеля боговоплощения пред человеками.

[1] На литии стихиры, Иоанново: «Всенепорочная Невеста и Мати благоволения Отча, яже Богу пронареченная, во свое Ему жилище, неслитнаго соединения, днесь пречистую душу Творцу и Богу предает, юже безплотных силы благолепно подъемлют»... Анатолиево: «Яже небес вышшая сущи и херувимов славнейшая и всея твари честнейша... в сыновне руце 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 Богоматери).

[2] См. в моей работе «Друг Жениха».

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 человеков, очевидно, должно соответствовать числу падших ангелов, может быть, за вычетом тех, которые не участвуют в этом восполнении, ибо предназначены в огнь 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 про-

изошла 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 действенно 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 заместительство 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 предведении Своем, сотворяя духовный мир, мог наделить его и этой способностью заместительного восполнения, конечно, на основе жертвенной любви[1]. Поэтому Божественная Премудрость не оставила мир человеческий лишенным полноты охранения вследствие падения демонов? [2]

[1] «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.

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

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)[1]. Так при Рождестве 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:

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 огнь 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.

[1] 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.

«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 народа[1], из которого по плоти произошел Спаситель? Он и является нарочитым служителем Того, Кто явился Славой людей Своих Израиля[2]. 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 Господа[3]. 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

[1] 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 произнесть 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).

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

[3] 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.

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 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 целокупном воинстве их и в отдельности от одного и от обоих из двоицы первоверховных архангелов[1].

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 именуются 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 λειτουργικά), посылаемые на служение (εἰς διακονίαν) для имеющих наследовать спасение?» Сюда же присоединяются и отдельные факты

[1] «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?

(помимо вышеуказанных) относительно служебного участия даже и самых высших духов в делах человеческих: серафим у Исайи (6,6),опаляющий углем уста Исайи, 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).

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 человеки, и образ этого делания раскрывается на протяжении всей этой пророческой книги. Остановимся кратко на отдельных видениях. Первое видение относится к семи церквам, 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 установляется прямое соответствие между человеческою и ангельскою церковью[1], причем в дальнейшем Христос обращается к церквам 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 Израиля[2]. С ними соеди-

[1] 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.

[2] 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,

няются перед престолом 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 четверояко лик Христа). Далее «ангел сильный» (5,2) предваряет раскрытие книги свершения судеб мира и снятие с нее печатей, свидетельствуя о силе боговоплощешя. «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: «достоин 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 мира, неба и земли, в поклонении Агнцу; сначала названы старцы и животные, далее называются особо неисчетные ангелы, и, наконец, всякое

в качестве апостола, находится в числе тех). Это соображение веское, но не бесспорное, п. ч. в Откровении события вообще раскрываются не столько во временной последовательности, сколько во внутренней связи, 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 особливо близком отношении к 24 священническим чредам, – ангелов, если можно так выразиться, особенно человечных. 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 создает». Т. е. ангелологически и антропологически, точнее, ангело-антропологический смысл этой картины при разных толкованиях частностей, в общем, остается один и тот же.

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 человеками 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 колен 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 Божьим (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 кадильницы, 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 колену, 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 званных 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 вышний языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих», в LXX: κατ᾽ ἀριθμὸν 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 творения. 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 тожество ангела и человека в их общей «мере». Заслуживает также внимания, что и святый 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 Господом[1].

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.

[1] 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 примыкающем к ним по смыслу ст. 7 и может быть оспариваемо ст. 12-15.

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, 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 Илии; 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: «Господь[1] поразил всех первенцев в земле Египетской» (12, 29). Сюда же относится явление ангела Даниилу во рве львином (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,

[1] Здесь мы имеем случай, обратный обычному, когда в явлении ангелов говорит Сам Бог.

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 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-текел-фарес (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 умилосердишься 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 своею 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 (λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀπεσταλμένα). 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 вдохновения[1]. 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 Жены»? 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. 3. 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 седьминах, 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 проницает 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 свидетельству[1]. Поэтому можно сказать, что в лице арх. Гавриила 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 анге-

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

[1] Арх. Гавриил говорит о себе Даниилу: «Теперь я возвращусь, чтобы бороться с князем Персидским, а когда я выйду, то вот придет князь Греции. Впрочем, я возвещу 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 подпорой 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.

лов, «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)[1]. Ангельское служение есть жертвенная любовь ангелов к человекам, 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 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, первее 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 (κρινοῦμεν) ангелов?» – согласно естественному толкованию, имеет именно такой смысл. Исторические судьбы мира и человеков зависят не только от них самих, но и от ангелов, а, следов., от степени ревности и высшей целесообразности их действий[2]. Ангелы не всеведущи и не всемогущи.

1 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»).

2 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, человеков).

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 небо[1]. Но насколько ограниченно их ведение, столь же ограниченно 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, лицезрение Божье и излияние 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 человеков, 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 развертывается в мировом процессе, остается тварно-ограниченным. 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 благоустроении этого мира во всех его частях и началах. Чрез это служение ангелы уразумевают пути Божии, но вместе с тем опре-

1 Конечно, удивление означает здесь не только изумление пред неизвестным, но и преклонение пред совершающимся судьбами Божьими и новое, глубочайшее их постижение (таков философский смысл θαυμάζειν («удивляться»), которое есть начало философствования).

деляют и свое собственное соотношение с этим миром. Ибо как «небо» в целом отражается в мироздании, так и каждый ангел в своей собственной области 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 подобие[1]. Согласно св. Иоанну Дамаскину и др. отцам, ангел имеет образ Божий, как и человек. Образ Божий двояко отпечатлевается: в мире ангельском и человеческом. Эта двоякость 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 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

[1] 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 воздействий ангелов, чего доселе не делается.

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 предсотворен 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 подготовляет 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 Божьим 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 подготовляется 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 потребно не только для человеков, 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 Божьим 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 удаться, 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 косвенно[1]. Вся жатва 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

[1] Этот метафизический момент отъятия и приумножения, предуказанный в своей онтологической необходимости Словом Божьим, не является исчерпывающим всей эсхатологии. Последняя содержит и дальнейшие тайны (хотя бы указанного ап. Павлом «спасения как бы из огня», в котором совершится окончательное раскрытие нетщетности труда ангелов и над грешниками).

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 ангеле-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 и последнее разделение: «так будет при кончине века: изыдут ангелы и отделят злых из среды праведных» (Мф. 13, 49)[1].

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

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

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 нашу душу, приняв ее от Бога в час нашего рождения[1]. 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 мир[2]. 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 душу[3], 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, уз-

[1] 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.

[2] 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.

[3] 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).

нает 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, достаточно, чтобы не сомневаться в продолжении любящей заботы о нас ангела-хранителя. Молитвы земной Церкви действенны 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. Эта же 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 Суде[1]. 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 узнанные, 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...

[1] «Егда имать ми судити Судия и Бог мой и осудити ми осужденного от совести, прежде оного суда не забуди раба твоего, руководителю мой» (Кан. анг. хр., п. 7, тр.2.). «Егда поставятся престолы, и книги разгнутся, 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 умоляяй» (п.8, тр.2). «Егда трубный страшный глас имать мя от земли воскресити на суде, близ мене стани тогда тих и радостен, надеждею спасения отъемля 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 устанавливается 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 человечен, имеет средоточие в человеке, есть Человек, то и ангельское воинство, служащее этому миру, сочеловечно, должно быть понято по связи своей с человеком[1]. Однако эта связь в свою очередь может быть понята лишь в их собственной жизни. Св. ангелы есть тварная слава Божья, «вторые светы», тварное зерцало 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 различение (также как и в антропологии) не может быть выдержано до конца. Ибо ангелы уже по природе своей созданы, как «вторые светы»: подобно тому, как рыба живет в воде, птица в воздухе по природе своей, так и природе ангельской свойственно жить не собой, не в своей собствен-

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

ной 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 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 клевретов. 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 ὑπόστασις, или substantia, подставка или преемник жизни божественной, которая есть, конечно, для них сверхприродная, благодатная. Их природа состоит в том, чтобы жить благодати, как зерцала, вторые светы. Они могут быть названы богами по благодати, по приобщению божественной жизни, первее и непосредственнее человека, и не о них ли говорит псалмопевец: «Бог ста в сонме богов, среди богов произнес суд»[1] (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 смысла 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 приятие Им Своей же собственной природы и в этом смысле самоповторение. Поэтому апостол

[1] 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).

нарочито свидетельствует, что «не ангелов воспреемлет (Христос), он воспреемлет 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 Божием 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 человеками. 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 Теле 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 излишним[1], 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 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 человеки, но сотворены, по учению Церкви, единовременно, каждый особым творческим актом. Им присуща

[1] 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).

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 единосущии, как человеческая соборность, в которой лишь осуществляется единосущное и многоипостасное человеческое естество, – она любовью преодолевает онтологическую индивидуализацию ангельского естества. Поэтому она и построяется не на многообразии (многоипостасности) в единстве (как человеческая), а на единении множественности, сохраняющейся, но не поглощаемой им. Такое единение, в котором сохраняется различение, 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 ве-

ке, 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 различение 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 различения 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 равнонеобходимо 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, установлять 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 различения 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 различений.

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. Троицею[1] и о приятии ими трисолнечного света[2], 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 вместимо в творении. Печатлеется 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 Триединства печатлеется лишь во всем ангельском собо-

[1] «Отец, иже над всеми Бог, силы небесных умов, безобразны и невещественны певцы, трисолнечные славы своея 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. 1, п, 1, тр. 1).

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

ре в целом? На это нет прямого ответа в церковном учении. Однако учение о 9=3x3 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, 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 человеков, 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 Пресв. Троицы Сергиевской лавры. (Она написана преподобным иконописцем по послушанию преп. Никону, ученику преп. Сергия, и возможно, что ученик здесь осуществлял завет самого таинника Пресв. 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 тройственности 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 двоицей» ангельского чина для человеков[1], 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 Отчему. 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, 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 Благость, об этих субстанциях любви, немотствующих в преизбыточности, изумевающих о пол-

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

ноте, 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 (μὴ ὄν), в котором возникает всякое бытие[1]. 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 мирозиждительное 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 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

[1] Напомним здесь, что небытие мэональное не есть ничто (οὐκ ὄν), 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.

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 Софии[1], 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 прозорливство Платона, заставляющее признать его «христианином до Христа» (по свидетельству церковной письменности), 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 объемлют собою все, это есть онтология мира. Но эти идеи существуют не как логические отвлеченности и схемы вещей, но как ипостасные сущности, ангелы Слова[2].

[1] Софилогический, но не теологический смысл платоновского идеализма я указывал в «Свете Невечернем».

[2] 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 плюралис-

Блаженные духи-души образуют иерархию Третьей Ипостаси, Духа Животворящего, сотворяющего все в «душу живую»[1], Жизни Подателя, вся исполняющего и совершающего, Утешителя, вся утешающего облечением Красотою. «Господь воцарися, в лепоту облечеся», 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-души[2]. Им присуще особливое 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, ощутительный (в этом смысле можно сказать – чувственный) образ, форму, эту идею облекающую. 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 первее 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

тический 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».

[1] 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).

[2] Обозначая таким именем ангелов Третьей Ипостаси, мы не хотим умалить их духовности по сравнению с чистыми духами и умами, ангелами Первой и Второй ипостаси, но хотим обозначить их свойство, печатлеемое на них Третьей Ипостасью. Оно отличается и от закрытости первых и от умной силы вторых.

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 восприемлется человеком как микрокосмом, в себе содержащим нити всего макрокосма. И те, которые постигли объективность и, так сказать, 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 возвещает 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 облекают. Красота мира приносится ангелами твари, которые над нею совершают свой труд и, любя ее, облекают красотою. Цветы цветут не силою ли ангельской, по воле Божьей в них вложенной? Все формы красоты, от низших животных до человеческого тела, облекаются красотою 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 присуща, 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, безóбразие же или безобрáзие есть полубытие 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 мире[1]. Красота софийна, она есть наглядное, ощутительное 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 софиен на основе Божественной Софии, однако через Софию тварную, ипостасированную в ангельском мире. Поэтому красота мира софийна действием ангелов, она есть ощутимое присутствие и действие ангелов в мире. Наше сердце раскрывается силою красоты, и дух возносится в высь, к ангельскому миру. Мир есть художественное

[1] Ср. «Свет Невечерний», глава о софийности мира.

произведение, вышедшее из рук Великого Мастера, и им является Творец. Однако совершители Его творческого замысла суть св. ангелы, служители 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 обусловливающее 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, неком 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 Триединстве, где образ Истины, Логос, есть личное определение Второй Ипостаси, а образ Красоты, вдохновения, присущ 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 мужеское, Дух же Святый 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 Церк-

ви», которая возглавляется Девой Марией, Неневестной Невестой Божественного Жениха. Таким образом, двуединством мужеженского начала в человеческом духе печатлеется 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 мужеского 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 Жениху[1]. 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 едину, 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 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 широ-

[1] См. об этом «Купина Неопалимая».

ком 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 окачествованности 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 сродстве? 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»[1]. 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, как некоторое его соответствие. У Мф. 22, 23-30 сказано: «прельщаетеся, 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 совер-

[1] 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.

шалось 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 обоюдополого 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 утерявшим присущую ему способность любви, но в ней удовлетворенным и в этом новая черта равноангельности его состояния.

Однако равенство в смысле уподобления не означает отожествления, и если о человеке говорится как о «равном ангелам» или «как ангелы», 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 дебелого тела и его вожделением они связаны. Напротив, они подлежат полнейшему раскрытию, просветлению, увековечению. Ибо и Господь Иисус Христос, сидящий одесную Отца, и Его Пречистая Матерь 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 естества[1].

[1] 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.

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 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 единосущии 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 «смысл 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 отвечается в словах Спасителя, который не просто дает отрицательное разъяснение относительно телесного обладания[1], 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 «пребывании ангелов» на небесах и равноангельском состоянии человеков? Если этого нельзя понимать в смысле общего упразднения различия между человеческой и ангельской природой, то следует

[1] 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».

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 умопостигаемым 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 («едину церковь совершивша ангелом и человеком»)[1]. 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, Wahlverwandschaften («проявлениях избирательного сродства»), имеющих основание в индивидуальных свойствах.

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

[1] Канон арханг. гл. 8, п. 9, тр. 1.

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 любовию. Мир небесный созидается 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 качествуется 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 тожественной 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 златую 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 человеками 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, изначала 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 их[1], 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 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

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

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 ощутимом 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?[1]

[1] Не является ли противоречием изложенному, что арх. Гавриил, ангел Девы Марии, может рассматриваться принадлежащим не Второй, но Третьей

Если это так[1], то мысль о равноангельском житии в будущем веке раскрывается еще с одной стороны. Общение со своим 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

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 Матерь и Невеста Логоса, Дева Мария не имеет личного ангела-хранителя, который являлся бы Ее небесным первообразом, восполнением и Другом. Как всея твари честнейшая и превысшая 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 приемлет 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 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 возвещение 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».)

[1] 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, видящее 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

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)[1]. 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

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.

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

возможности любви? Вселенская любовь есть любовь всех ко всем и каждому во Христе Святым Духом, ибо все соединены в тело Христово. Но эта вселенская любовь человеков, эта всеобщая духовная брачность мужеского 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, вкупе 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», приобщатся 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 Девства[1]. 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.

[1] 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 светы», «зерцала Божественного света»[1]. 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 Триединстве. Но, сверх этого, божеское естество является источником жизни для тварных ипостасей ангельских, по благодатному приобщению их жизни к этому естеству[2]. Поэтому св. ангелам свойственен иной образ обоже-

[1] «Бесплотнии ангели, Божию престолу предстоящии и отонудными светлостьми облиставаеми светолитии вечно сияюще, и свети бывающе втории» (Служба бесплотным, гл. I, стихира).

[2] 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 (ἀνυπόστατος), напротив, всякое духовное бытие ипостасировано (ἐνυπόστατος). Однако он же прибавляет, что нет необходимости в том, что

ния, нежели то, которое благодатно подается человекам, поэтому и именуемым богами по благодати[1]. Ангелы по природе суть сыны Божии, хотя по ипостаси они и сотворены. И если благодатью в точном смысле слова называется лишь то, что сверх-природно (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 (θέλημα) Божиим, а не чрез превысшее всяческого произволения рождение[2]. 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 бытие[3].

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 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, зерцалах 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.

[1] Характерное различие в словоупотреблении: ангелы именуются (Иов 1, 6; 2, 1; 38, 7) «сынами Божиими» (конечно, во множественном числе, – в отличие от единородного 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).

[2] 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 Apift придал христологический характер (и в этом был совершенно опровергнут св. Афанасием Великим), в действительности мог бы относиться лишь к ангелам.

[3] Правда, и в православной литургике можно встретить иногда подобные выражения. «Ты разумныя по существу, нетленные благодатию Твоею, Христе, поставил еси певцы Твоему величествию ангелы Твоя по образу соделав, непостижиме» (Канон беспл. п. 6, тр. 2.). Однако в данном контексте говорится вообще о сотворении ангелов, и выражение «благодатию Твоею» указует лишь на их тварность.

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 Божеству, 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 non-sens [«бессмыслица»]). С другой стороны, отсутствует и цель такого нового обожения ангелов, потому что они в полную меру получили его при своем творении[1].

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 боговоплощением, силою воскресения Христова[2]. Природно человек не имеет силы бессмертия, хотя и мог преодолеть возможность смерти, вследствие все той же самобытности своего естества и связан-

[1] 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. диавола... Ибо не ангелов восприемлет Он, но восприемлет семя Авраамово. Посему Он во всем должен был уподобиться братьям» (Евр. 2, 14, 16-17).

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

ной 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, божественнейшии уми Твой честнии престол обстоят»[1]. Даже и сатана не наказуется смертью за свое падение, но остается столь же бессмертным, как и до него[2]. 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 Ипостаси[3]. Поэтому ипостась 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 Троицы»[1], «окрест Бога предстоящии архистратизи»[2], «трисветлыми зарями богато преукрашаеми ангели, непостижно светлоявление Твое приемлют присносущне»[3], «о, ангеле Божий, предстояй непосредственно Святой Троице»[4], «светы явил еси, мудре, ангелов твоих невещественное существо, неизреченного света исполняеми»[5]. Бессмертие составляет естественное достояние таких существ[6].

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 закалается Агнец 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, предходят же 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)[7] духовным прича-

[1] Служба арханг., гл. 6, канон, п. 4. тр. I.

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

[3] См. главы о троичности, Правосл. Мысль, I.

[1] Служба арханг. гл. 6, стихира.

[2] Канон, п. 5, тр. 3.

[3] П. 6, тр. 3.

[4] П. 7, тр. 2.

[5] Глас 1-й, канон, п. 7, ир. I.

[6] «Тли неприятное существо имуще, божественнейшие уми Твои честнии престол обстоят, бессмертия Тя источник наследовавше, человеколюбче» (гл. 6. 4, тр. I).

[7] В прологе можно встречать 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).

щением. И это причащение ангелов, которым они восходят от силы в силу, есть пища ангельская, «хлеб ангельский», которым они питаются. (В Слове Божием 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 естеству,[1] 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 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 указуется непосредственность общения с ангелом, а чрез него и облагодатствованность, которая дана была Пресв. Деве в Ее детские годы[2]. Как существа бессмертные и бестелесные, ангелы

[1] 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).

[2] Некоторую экзегетическую трудность представляет текст пс. 77, 24-25: «и одождил на них манну в пищу и хлеб небесный дал им. Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости. Ангельскою пищей 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».

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, 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 содержит[1] (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 не-сущее»], мэонизирование. Мэональность, как состояние еще не определившейся определенности, несовершившейся возможности, кажется богаче и глубже самой себя, обманывая своей неоформленностью и аморфностью. Тема бытия, ее божественная идея и задание, дана в

[1] Ср. «Свет Невечерний», отдел о твари: Тварное ничто.

общей софийности твари, но тварной свободе предоставлено иметь ее не как данность, но как возможность, которая тварной свободой осуществляется. Поэтому тварное творчество 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 освояется, а не отвергается ради несуществующего, в пустоте возмятежившегося 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 уравновешиваются и погашаются свобода и необходимость в самобытии личности, в личной ее окачествованности, в невозможности самоотрицания или метафизического самоубийства и смерти. Этот акт свободы в творении для сотворенных уже существ исчерпан, он остается метафизически позади[1].

[1] Ср. «Купина Неопалимая», учение о первородном грехе.

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 самоначальность 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 естеством, 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 (τρεπτός), по силе тварной немощи своей, непревратным (ἄτρεπτος), достигает устойчивости в себе самом[1]. 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 пита-

[1] Аполинарий, который не допускал соединения во Христе двух природ, божеской и человеческой, претыкался пред тем, что человеческая природа, как тварная, будучи по необходимости τρεπτός [«подверженной изменениям»], необходимо вносит изменчивость в богочеловеческое существо. Но Аполлинарий совершенно не считался с тем, что и тварная природа может и должна стать в себе ἄτρεπτος [«не подверженной изменениям»], что и имело место в безгрешном человеческом естестве Господа Иисуса Христа.

ется[1]. Поэтому только в возращении 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 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 творению[2]. 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 превозмогающая, самоочевидная действительность. Поэтому и падение здесь свободно от всякого неведения, заблуждения или недоразумения, как у человека, и оно совершается в чистом виде богоборства, имеющего единым 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 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 природы силою самоотвергающейся любви к Богу, жертвенным самозакланием чрез погружение в божественный океан, ибо собственной природы они не имеют. Они превозмогают свою индивидуальную частичность, приобщаются к целому Божественной Премудрости лишь в любовном, соборном единении с другими ангелами. Себялюбие для ангелов есть онтологическое самоубийство – не в смысле самоугашения ипостасного бытия (что невозможно), но в смысле опустошения себя через отделение от своей же собственной природы. В церковной письменности трояко 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

[1] 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.

[2] В пророчестве Исайи 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 Божием; 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.).

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 мэональная 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-а [бессмыслицы], как одной из возможностей тварной свободы. Любовь может быть только свободна, ибо несвободная она не есть любовь. И свободная любовь бескорыстна (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 – такою 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 от-

крывается 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 братий наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь» – Откр. 12,10)[1]. 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 клевретов 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 всесильным 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 зле, общностью действия и цели. Область сатаны

[1] Таинственный рассказ пролога кн. Иова (1-2) о явлении пред Бога сыновей Божиих и «между ними» сатаны содержит указание, что сатана пытается оклеветать Иова.

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 зле сохраняет силу лишь до той поры, пока остается общее поле действия.

Победа арх. Михаила над драконом и низвержение диавола 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 непревратную крепость в добре: «от Святого Духа освящаеми ангельстии собори на зло пребывают недвижими еже к первому благому восхождению обожаеми»[1]. 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 благому восхождению обожаеми». 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 взаимовосполняясь. 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 беспримородно и пусто. Однако до времени эта пустота заполняется паразитически, зло

[1] Канон беспл., гл. 6, п. 4, тр. 3.

питается от добра и ненависть от любви борьбой с ними, первоначально в небесном мире, а после низвержения с неба 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 действенность. Но после последнего разделения, когда мир станет Царствием Божиим, сатана и ангелы его останутся снова и окончательно беспримородными, 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 огнь предельного метафизического страдания, беспримородности 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 возмятежившейся 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, сверх-пространственности, 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, царила бесформенность, нет, Он имеет в Премудрости Своей совокупность всяких форм, изводимых 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 качествуется 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 тожественные, 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 человеческих[1], но не самого слова, которое остается единым для всего 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 слова-смыслы-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

[1] 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 риторическое 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. 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.

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 Слово[1]. 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. Бесполезно 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.

Сколь ни высоко находятся св. ангелы на лествице богомудрия и ваимопознания, 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 человекам, не может почитаться полным неведением, однако, для полноты этого ведения к тайне этой, открываемой в Церкви, «желают приникнуть и ангелы» (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 двунадесятых, господских и богородичных праздников). Конечно, это «удивление» должно быть понимаемо в смысле не столько пораженности новым и неизвестным, сколько проникновения в раскрывшееся до конца свершение[1]. 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.)

[1] Развитие этих идей дается мною в работе о философии имени (рукописно), как введение в имяславие (исполнена в качестве доклада в особую комиссию отдела Всероссийского Церк. Собора 1917-18 г.).

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

***

Ангелы, предстоящие Божию 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, ответствуют Его величию творческим движением своего духа, как живые зерцала Несозданного Света. Св. Церковь в своих молитвах и песнопениях непрестанно свидетельствует о том, что св. ангелы предстоят престолу Божию, «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,

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

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 Иезекиилево (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, сверкание 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 огнь и сияние вокруг его, как радуга на облаках во время огня. Это явление ангельского мира, «сияние славы Господа» (10, 4), есть световое[1] – (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 – художество, 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 Иезекиилем, «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

[1] Богородичный аспект этого видения разъяснен мною в «Купине Неопалимой,» экскурс.

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 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 ангели 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 пещи 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, ангели 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 (трисвятое), 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 тожественно 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 инобытии[1]. Божественный Логос един во всем творении, Он – один и тот же в мире ангельском и в мире человеческом. Поэтому мы в праве сближать, 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 взывают 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 бескорыстностью ангельского познания в отличие от невольно корыстного, прагматического, хозяйственно-технического отношения к познанию у

[1] В истории философии это с наибольшей силой почувствовано Гегелем.

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 художество[1]. 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 ангельский крылья (и постольку безоглядочный 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 полуистины, 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 боговедение 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, 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 от-

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

дельности. Что представляет собой искусство слова, – слово, облеченное в форму красоты, стихосложение по отношении 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, богослужебного 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 – художество – 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, художество 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 силе. Слово, облеченное в форму красоты, перестает быть собой, сохраняя, однако, всю свою смысловую силу: оно уже сверх-слово, 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 человеков 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, какая 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 немногое 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

струнех 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 немузыкальных 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 немузыкальных и даже антимузыкальных безобра́зных и безóбразных 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 красотою, то красивостью – 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 отсвет ангельского мира, который проницает своим пением и мир человеческий. Это есть одно из многообразных выражений действительности лествицы Иаковлевой, 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, зерцала 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 облекают мир красотою, 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 превозмогают. 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 лествица между небом и землей[1].

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, действенно 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 вкупе 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

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

и иней, ночи и дни, свет и тьма, лед и мороз, иней и снег, молнии и облака, земля, горы 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 соответственного 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. Церковь[1]. Ангелы не имеют нужды молиться о себе самих, как и о своих собратьях, 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 стенает и мучится доныне», «ожидая откровения сынов Божиих», 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

[1] «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.

миру, но и удовлетворяют потребности своей собственной жизни, ибо они созданы Богом любви для любви. Однако, в отличие от их собственной жизни в славословии, 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 купины неопалимой. «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды терновного 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 терновного 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 выра-

зительнее: «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.) возвещенное слово было твердо», то как вознерадим о спасении, «которое, быв сначала проповедано Господом», утвердилось от Бога знамениями, и чудесами, и раздаяниями Св. Духа[1].

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, 16[2].

[1] 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 Посл. 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.

[2] Напротив, в Исх. 12, 23, 29 говорится о Самом Господе там, где можно было ожидать скорее ангела, — в рассказе об избиении первенцев египетских. Подобный же случай Числ. 23, 3-4, 16, в рассказе о Валааме. Эти исключения, думается нам, лишь подтверждают общее правило относительно намеренного безразличия этого словоупотребления, в котором надо видеть не архаический примитивизм, но глубокое откровение.

Исход 23, 20-23: Господь говорит Израилю: «вот Я посылаю Ангела хранить тебя на пути... Блюди себя пред лицем 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 Божием». 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 отожествление 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, 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 да-

же 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)[1]. Подобным же образом и богоявление пророку Илии (3 Цар. 19, 11-13) в «дыхании хлада тонка» не было личным богоявлением. И этим предварительным 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 Иезекиилево. 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»).

[1] Тем более надо понимать применительно к Исх. 33, 20, 23 текст Исх. 24, 10 о том, что Моисей и Аарон, Надав и Авиуд 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).

Итак, мы определенно имеем в Ветхом Завете одну группу богоявлений как доксофании (их мы изъясняли в другом месте)[1], вторую же группу, наряду с ней, как ангелофании, которые ныне подлежат нашему уразумению. 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) 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 облаке[2], 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

[1] «Купина Неопалимая», экскурс о Славе Божией.

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

облака (3 Цар. 8, 11; Пар.5, 13-14), как и «в дыхании гласа тонка» в богоявлении Илии и даже в видении Исайи, где также «исполнь дом славы Его» (Ис. 6, 1). Это ощутимое откровение присутствия Божия, Слава Его, Сияние Божества, есть Фаворский свет на земле ранее Преображения Господня. Но в отличие от ветхозаветных, неипостасных 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, взаимообщение, разговор. Но такие встречи, как нам уже известно, совершаются лишь чрез теофанические ангелофании: 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 человеком[1], 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 Славой Божией, Христом. Ангел, как тварный луч Божественной Премудрости, как обладающей жизнью в Боге,

[1] 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).

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 огнь 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, 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 преходят 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 – посредствование между Богом и миром, соединение неба с землей. При этом в особом смысле раскрывается смысл видения лествицы Иаковлевой. «И увидел во сне: вот лествица 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 отношение 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 гово-

рит 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 раскрываются[1]. 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 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

[1] 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

начинающей Св. Троицу[1]. 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 боровшемся с Иаковом ночью. (Он называется, Быт. 32, 34, «некто», но у прор. Осии определяется как Бог и как Ангел[2]. Это богоборство есть уже раннее предвестие приближающегося боговоплощения, в котором «нераздельно и неслиянно» соединяются во Христе природы божеская и человеческая. Не ко Второй ли Ипостаси относится и Ангел, выведший израильтян из Египта (см. Числ. 20, 16)?[3]

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 пророче-

Церковью, которая видит здесь явление Св. Троицы и потому не делает различия между ангелами в степени их божественности (рублевская икона Св. Троицы).

[1] Ср. мои «Главы о троичности». Православная Мысль, вып. I. Париж, 1928.

[2] «Возмужав (Иаков) боролся с Богом. Он боролся с Ангелом и, превозмогая, плакал и умолял Его» (Ос. 12, 3-4).

[3] 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».

ствовавшем, и сюда же относится и явление ангела Гедеону (Суд. 6, 11-24) и Маною (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 Иезекиилевом: Иез. 8 сл.

Таким образом, мы приходим к заключению, что теофанические ангелофании 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.

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 связи[1]. 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 соб-

[1] Потому ошибочно чрезмерно разделять и противопоставлять в естестве ангельском их природу и служение, как это мы встречаешь у блаж. Августина: «Spiritus angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, sunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris 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»], I, 15. Mg. s. 1. t. 37, 1348).

ственного 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 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 восприемлет, 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 уничижение, напротив, оно даже предполагает иерархическое превосходство ангелов над человеками. 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 – человеческому[1].

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 человеков в их личной жизни. Мир создан для человека и по человеку, но он предобразован в мире ангельском. Отсюда вытекает основная аксиома и ангелологии, и антропологии, которая выражена в словах Откровения: «мерою 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

[1] 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 указуется 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 унизил его пред ангелами, славою и честию 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 уничижении «немного был уничижен пред ангелами, дабы Ему по благодати Божией вкусить смерть за всех» (2, 9). И затем еще нарочито подчеркивается, что «не ангелов восприемлет Он, но восприемлет семя Авраамово».

Израилевых» (21, 12). Двенадцать колен выражают здесь полноту человеческого рода, с которою сополагается и полнота мира ангельского в том, что выражает собою венец и полноту творения в небесном граде, где Бог будет жить с человеками.

Из этой общей сочеловечности ангелов проистекает то важное последствие, что в своих отношениях к человеку ангелы приемлют человеческое подобие, являются человекам 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 человеками 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 человеков. И даже в теофанических ангелофаниях 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 Иезекиилевом 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 при-

соединяется 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»[1]. 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 человеков сводится лишь к различному уплотнению материи[2].

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 περίγραπτοί εἰσιν («ангелов же писать, ибо они описуемы»), и с этим согласился и Собор (Mansi, XIII, 164-5). Прологи и жития изобилуют свидетельствами о явлениях

[1] Св. Макария Египетского творения. Изд. 4, стр. 27-28. Беседа 4, § 9.

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

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 человеков, 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 облекающего. 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 галлюцинации[1]. Ангельское существо бестелесно, но и явление ангелов в человеческом образе подлинно.

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, облекаются 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

[1] В отдельных случаях явления ангелов особо отмечаются отдельные черты, не имеющие подлинности, в отличие, однако, от подлинности всего явления. 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).

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, соответственны 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 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, энтелехию[1]. Видение этой формы, если и возможно, то только духовное,

[1] 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

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, лишенные 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.

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, реченным в 5-й и 6-й дни творения, но они не могли быть услышаны и восприняты «землей», бездушной, мэональной материей, а только соответствующими 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.

Некоторые богоугодные люди, по особому смотрению милости Божией, получают эту способность духовного видения 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 материализирующих 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 различением 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 мэональной 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 ощутим для другого духа многообразно и многоразлично. 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 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 нежданное 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 ощутимыми проявления того, что непрестанно творится с нами и около нас[1]. Эти явления ангелов имеют основание в особом божественном смотрении, 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 промышления о мире, которое, однако, всегда проявляется в установленном Богом строе вселенной. Мы всегда окружены духов-

[1] Это с большой наглядностью раскрывается в книге Товит. Арх. Рафаил говорит здесь благочестивому Товию пред своим расставанием с ним чрез 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 уврачевать 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» (Тов. 12, 12-21).

ным миром и находимся с ним в непосредственном общении и взаимодействии[1], 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 пещи огненной, отваливает камень 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 непрестанного 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 действеннее 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

[1] «Род человече иже всех Господь приставленьми ангельскими явно спасаеши сия бо приставил еси всем верующим» (Сл. беспл., гл. 1, кан. п. 7, тр. 2). «Хотяй всем человекам спастися, святые ангелы наставники и световодители приставил еси» (Кан. анг. хран., п. I, тр. 2).

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 ангельском[1].

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 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 тел[1]. Но как именно окружающие

[1] 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 Genesin 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 познание. (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»). Из этого соединения вечера и утра возникает день творения, по характерному словоупотреблению книги Бытия: «и бысть вечер, и бысть утро, день един» (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).

[1] Этому как будто противоречит то, что эти же два ангела позднее сделались предметом греховных вожделений содомлян (Быт. 19). Однако и это говорит не об их телесности, но лишь о чувственной развращенности жителей Содома, 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 промышлению Божию, могла видеть ангела, преграждающего ей путь (Числ. 22, 23-33).

Исключительную трудность представляет экзегеза Быт. 6, 2, 4 рассказа о том, что «сыны Божии» (а в некоторых рукописях даже прямо «ангелы Божии») брали себе жен и входили к ним. Кроме общей сомнительности в истолковании

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 предобразования 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 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: nomen-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, действенное? Известно, что ангелы имеют свои имена. Это можно было бы полагать уже и a priori [заранее], но это же установляется 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 «ангелы». Этим намечается новое взаимоотношение между именами ангелов и человеков. Однако для дальнейшего раскрытия этого взаимоотношения отсутствуют прямые данные.

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 вожделеть его, соуслаждаться 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 признаться, что прямо это не указано. Рождение исполинов, т.е. чрезмерное оплотянение человечества («зане суть плоть», Быт. 6,3) явилось последствием такого духовного оплотянения падших ангелов, которые столь извратили свое существо, что утратили желание быть собой, но захотели жить телесной жизнью.

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 Твоея бесплотные умы, Спасе, составил еси»[1], «углие богоносии, зарею разжегшеся Твоего существа»[2]. Отношение ангелов к миру и к человеку также вполне установляется 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 дольним. Эта связь нерушима, ибо основана более чем на сродстве – на идеальном тожестве 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 лествицу, соединяющую небо и землю: «и

[1] Служба беспл., гл. I, канон, п. 9, тр. I.

[2] П. I, тр. I. «Свету богодетельному серафими несредственно приближающеся и многогубо им насыщаеми, перводатными яве сияньми перводельно и яко свети втории бывают, божеством обожаеми» (п. 2, тр. 1).

вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28, 12). Хотя лествица Иаковля истолковывается Церковью в качестве прообраза Богоматери, 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 человеками пресекся, 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 человечесюй род. Соответственно тому, как человек отдалился от Бога и погрузился в свой телесный мир, он отдалился 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 отдаление от ангельского мира не могло быть полным отделением, ибо это не соответствовало бы первозданному и первоосновному 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 углаждении. История спасения мира через боговоплощение начинается уже в раю с возглашением 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»[1]. Во все решительные моменты жизни еврейского народа к его вождям и пророкам приближаются св. анге-

[1] Служба архангелам, гл. I, канон, п. 3, тр. 2. Об арх. Гавриеле Церковь поет: «бесплотных служителей ты первенствуяй, первоначальное повеленное

лы, 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 [*фрава́ши*: 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 вочеловечился, ангелам Божиим открылся путь к тому совершенному соединению с человечеством, какое соответствует их сочеловечности. Это не есть слияние или смешение обоих естеств, ибо ангелы и человеки остаются самими собой. Это и не есть вочеловечение ангелов, ибо по сему ложному пути идет лишь сатана, который ищет напоследок вочеловечиться в антихристе. Но это есть совершенное соединение ангелов и человеков во Христе и Его Церкви: «Тя неизреченно совокупившая небесным, Христе, земная и едину Церковь совершивша ангелом и человеком, непрестанно величаем»[1], свидетельствует Церковь. Боговоплощение в этом отношении имеет двоякое 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 ангельскии 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. 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

страшное таинство тебе единому, Гавриилe, славне вверяется, рождество неизреченное святыя Девы» (Служба собору арх. Гавриила, 3 июля).

[1] Служба арх., п. 9, тр. 1.

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 потребно 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. « Дадеся 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 прообразовательным видением лествицы Иаковлей (Быт. 28, 12). В нем Господь стоит наверху лествицы и оттуда дает обетование праотцу, в чреслах которого уже засеменена 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 ангелофанические 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 все-

го, 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)[1].

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 Собой 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 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 превыше 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 имя 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 непо-

[1] 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).

средственная 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 установляется жизнь Предтечи в обоих мирах, точнее, двоякий образ отношения к Богу: ангельский и человеческий[1]. Богоматерь и Предтеча возглавляют собой спасенное и соединенное с Богом человечество.

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 крещения[2]. 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 возгревается в нас нашей любовью к св. ангелам, нашей молитвой к ним и – нашею общею к Богу хвалой и молитвою...

[1] Отсюда как будто проистекает, 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.

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

«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 непревратно творится воля Божия, – мир ангельский в своем состоянии соответствует Божиему замыслу о нем. Не таков мир земной, человеческий, в теперешнем бытии своем. Но и человеку нужно стать сообразным Христу, да во Христе возглавится все земное и небесное. И чрез исполнение воли Божией, чрез соответствие творения Божиему замыслу о нем естественно установляется 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 Господню[1].

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 х 12) локтя, мерою человеческою, какова мера и ангела». Обе меры, тожественные 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.

[1] 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 небесех, – Первая Ипостась. Да святится имя Твое, – Вторая Ипостась Слова-Имени. Да приидет Царствие Твое (древнее разночтение у св. Григория Нисского: да приидет Дух Св.), – Третья Ипостась. В этой части свидетельствуется об участии всей Св. Троицы в промышлении о мире. И во исполнение этого мирозиждительного и миропромыслительного действия Св. Троицы указуется миру его предельная цель: «да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли», – да будет Бог всяческая во всех. Следующие и дельнейшие 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 сопрятие 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 μεταξύ [«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 себя-отвержение. 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 любовию, в ангельской любви есть образ любви божественной. Жизнь Св. Троицы определяется взаимным самоистощанием Божественных Ипостасей, которые имеют Себя Самих 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 ангели Его, хвалите Его вся силы Его!
Святые архангели и ангели, молите Бога о нас!
Святой ангел-хранитель, моли Бога о нас!

Протоиерей Сергий Булгаков. 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 разлучитися 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, увидал 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 — состоянии, 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 внутренно 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 недостоин 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 неустроена, 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 вражьим налетам Москве, друзья и сродники — соотечественники. Но, прежде всего, — мать — Россия. Я чувствую свою непригодность 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 недейственно, 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 сю 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, ею 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, новою 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 знамением. 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 воспомнил 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 пред 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 детьями, 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. Наступил —

и все более наступает 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 вверить мне в этот час истории эту истину, хотя я ее недостоин 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.

«Я — Россия, и она во мне, и так быть и жить я хочу...»
Отец Сергий Булгаков в эмиграции

Путь отца Сергия Булгакова в изгнание начался в Крыму, где он провел четыре первых пореволюционных года. Крымский период относится к наиболее плодотворным в творчестве мыслителя. В Олеизе, в имении родителей жены, подле могилки Ивашечки возле Гасприйской церкви, умершего в 1909 году трехлетнего сына, смертью которого был заключен им будто особенный завет с Богом, Булгакову всегда хорошо чувствовалось и работалось. «В 1922 году я был на приходе в Ялте, в совершенном богословском одиночестве. Там я и мнил, отдавши на пастырскую работу оставшиеся силы, закончить дни»[1], — скажет он в произнесенной в день 10-летнего юбилея Парижского Богословского института речи «При реке Ховаре». Отцу Сергию было суждено одним из первых наглядно убедиться в истинном «значении воинствующего материализма», о котором в первой половине 1922 года умствовал Ленин.

Константинополь... Прага... В 1925 году извилистые пути приводят русского изгнанника в Париж, где на территории приобретенной на торгах немецкой кирхи, обращенной в Сергиевское подворье, открывается богословская школа. В Институте формируется так называемая «парижская школа» в богословии, представленная именами арх. Киприана (Керна), А. В. Карташова, о. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, В. Н. Лосского, П. Н. Евдокимова, еп. Кассиана (Безобразова) и др. «Оно, это богословие, — говорил о. Сергий в своей речи «При реке Ховаре», произнесенной по случаю 10-летию Парижского Богословского института, — не было и не хотело быть непомнящим родства и небрегущим преданием, но оно было вырвано из своей колеи и оторвано от родной почвы. Оно возрастало на духовной чужбине, как вожди Израиля в Вавилонском изгнании. Ибо они не только плакали на реках Вавилонских, но и имели великие пророческие видения, как Иезекииль при реке Ховаре и Даниил при дворе царей»[2].

В январе 1926 г., практически сразу после переезда в Париж, отцу Сергию суждено было пережить тяжелейшую болезнь и побывать на краю смерти. Пережитый им опыт он описал в очерке «Моя болезнь», который вошел в посмертно опубликованную «Софиологию смерти». Софиологически осмыслить смерть не означает для богослова, что смерть софийна. Вошедшая в мир с первородным грехом, смерть противоречит первоначальному замыслу Бога о Че-

[1] *Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С.345.

[2] *Булгаков С., прот.* При реке Ховаре // Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 346-347.

ловека. Но в ней есть и свой искупительный, кенотический смысл. Умирая со Христом, человек чает искупления греха и воскресения плоти. Подобно платоновскому Эру из X-ой книги «Государства», о. С. Булгаков описывает свой путь Туда и Оттуда, ту радость, с которой душа его двинулась «вперед, из этого мира». «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. Внутренно я уже знал, что выздоровлю, 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, нежный и тихий». Эту запись (пометка «из одной записи» ставит ее в один ряд с фрагментами «интимного дневника» в «Свете Невечернем»; не «солнечную запись» платоновского «Федра» по В. Ф. Эрну, но все же «огненную запись», которую при желании тоже можно рассматривать как послание потомкам) Булгаков частично включит в свою книгу «Лествица Иаковля. Об ангелах» (1929). Введение к этой книге посвящено тому единственному Другу, которого тщетно искал Флоренский, а вместе с ним в ту пору (а возможно и в нём) искал Булгаков. «Этот другой всякого человека, этот Друг, единственный и личный, свойственный каждому человеку, есть ангел-хранитель, существо не здешнего, не человеческого мира... Он — самый близкий, хотя и далекий, ибо невидный, неслышный, недоступный никакому телесному или даже душевному восприятию... Он грозен и непреоборим в заступлении нас от нечистых и лукавых духов, нас обуревающих, как «хранитель душ и телес наших»... 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 навевает ей благие мысли, в ней самой родившиеся, однако в такой тишине и кротости, что душа не примечает внушения... Он смотрит в нашу душу и видит нас, и этого довольно для этого таинственного немого разговора души с высшим своим я[1]».

Самые серьезные интуиции мысли о.Сергия берут исток в глубоко персоналистичном духовном опыте. Начиная со «Света Невечернего», итогового труда дореволюционного периода творчества, на страницы булгаковских сочинений попадают фрагменты личных дневников, в которых рождаются темы будущих сочинений и которые сообщают философии и богословию Булгакова уникальность его экзистенциального опыта.

Богословской мысли о. С. Булгакова свойствен не только грандиозный систематизм, временами напоминающий шедевры средневековой схоластики, но и прорывающийся сквозь броню систем лиризм, подчас обнаруживающий «человеческое, слишком человеческое», перекликающийся с романтическими исканиями культуры Серебряного века, «нового религиозного сознания». Его богословие оказывается любомудрием «горячего сердца», склонного психологизировать сложные богословские вопросы, вносить в богословие «тяжелые думы», навеянные интеллигентским периодом творчества о. Сергия. К числу таких, несомненно, ярких произведений относится большая статья «Иуда Искариот, апостол-предатель», как бы вторая часть диптиха к работе

[1] *Булгаков С., прот.* Лествица Иаковля. Об ангелах. Paris, 1929. С. 21-23.

«Петр и Иоанн: два первоапостола», а может быть впечатляющий своей диалектической противоположностью «антифон» к ней.

Последний этап творчества о. Сергия связан преимущественно с богословием, но и в богословии, попрощавшись с философией, он, по словам прот. Иоанна Мейендорфа, остается философом.

Все позднее богословие Булгакова представляло собой грандиозный софиологический синтез. Ему принадлежат две догматические трилогии — малая и большая «О Богочеловечестве», в которую вошли труды «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1945). По сути, этот замысел — дерзновенная попытка отца Сергия дать софиологическую интерпретацию основным церковным догматам, посвятив части этой трилогии двум ипостасям Пресвятой Троицы — Сыну и Святому Духу — и Церкви. Софиологические взгляды о. Сергия не нашли поддержки в стенах официальной Церкви, причем как Русской православной церкви заграницей, так и Московской Патриархии. По выходу «Агнца Божьего» последовало осуждение Архиерейского Собора РПЦЗ в Сремских Карловцах и Указ Московской Патриархии, изданный местоблюстителем патриаршего престола митр. Сергием (Страгородским), известным своими богословскими трудами иерархом. Негласным вдохновителем последнего стало Фотиевское братство, созданное в эмиграции в 1925 г. и объединявшее в своих рядах православную молодежь, в числе которой был В. Н. Лосский, в будущем видный православный богослов. В 1936 г. он выпустил по поручению братства брошюру «Спор о Софии» (на обложке издания после имени автора выставлен криптоним названия братства, по подобию католических орденов), в которой подверг критике взгляды о. Сергия и его докладную записку, направленную митр. Евлогию в связи с обвинениями. Со стороны карловчан ударным обвинителем был митрополит Серафим (Соболев), живший в то время в Болгарии и канонически подчинявшийся карловацкой Церкви. Он издал три критических сочинения, направленных против о. Сергия Булгакова, два из которых — «Новое учение о Софии» и «Защита софианской ереси» — были посвящены критике софиологических взглядов. Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г. был выпущен на основе докладной записки, составленной председателем Фотиевского братства А. В. Ставровским, не закончившим свое богословское образование молодым человеком, близким к евразийским кругам. Местоблюститель Патриаршего престола митр. Сергий получил и прочел книгу «Агнец Божий» уже после вынесенного вердикта. Существенным моментом Указа было обвинения системы о. Сергия в гностицизме.

Ситуация «спора о Софии» обозначилась довольно отчетливо: с одной стороны, были те, кто занимал позицию ревностного охранения церковного предания, с другой — приверженцы «живого предания» и церковные интеллектуалы, впитавшие в себя дух «серебряного века» и русского религиозного ренессанса. Для последних свобода оказывалась выше принуждения, выше догматики, во имя церковной свободы они призывали пожертвовать буквой закона. В этом отношении важно, что этот спор был не просто спором по поводу одной богословской книжки, но и барометром самого отношения к церковной традиции. Не случайно один из самых жестких критиков о. С. Булгакова, Владимир Лосский, в последующих своих трудах, начиная со

«Спора о Софии», развивал тему церковного предания как того, что отличается от буквы трактатов Отцов Церкви и от буквы святоотеческого наследия, а передается в живом, непрерывном и преемственном апостольском духе. В пылу полемик трудно было достичь научной объективности и сдержанности в оценках. Как свидетельствует в своих воспоминаниях Н. О. Лосский, по завершении одного из заседаний Религиозно-философской академии после обсуждения сложившейся вокруг о. Сергия ситуации разразилась настоящая драка между Б. П. Вышеславцевым и членом Фотиевского братства Максимом Ковалевским. Довольно немногие современники сумели занять интеллектуально выдержанную позицию по отношении к полемизирующим сторонам (отчасти совпадавшим с границами церковно-юрисдикционных разделений в эмиграции).

Христианство — это религия воплощения. Бог христиан был облечен в плоть — *ho Logos sarx egeneto, Слово плоть бысть* (Ин. 1:14). Как понять здесь употребление слова sarx, плоть? Означает ли оно, что Христос был наделен этим «телом смерти», о котором говорит ап. Павел? В своем Summary 1936 г. «О Софии, Премудрости Божией» о. С. Булгаков делает следующее замечание: «Логос приемлет душевно-телесное естество человека (*sarx=ek psychès, noeras kai sômatos*), сохраняя Свое Божество, которое присуще Ему в нераздельном соединении с Его ипостасию»[1]. Можно видеть здесь, что, следуя такому истолкованию слова *sarx*, человеческая природа включает в себя три принципа традиционной христианской антропологии — тело, душу и ум.

Как, исходя из этого, определить тело, или телесность? Для Декарта главной характеристикой тела является протяженность в пространстве, для Ньютона — его энергетический потенциал. Булгаков обнаруживает сущность тела в чувственности, которая является особым элементом жизни и которая отличается от духовного, но не является противоположной ему и не исключается им. «Телесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо существует и духовная телесность, «тело духовное», о котором говорит ап. Павел: «если есть тело душевное, есть и духовное — pneumatikon» (1 Кор. 15:44), и именно такая телесность и содержит в себе онтологическую норму тела»[2]. Чувственность есть больше, чем простое чувственное восприятие. Это скорее способность идеального созерцания, эстетического суждения. Понятие «просветленной чувственности» укоренилось в русской мысли (напр., у Ивана Ильина) и весьма отлично от сублимации Фрейда и психоанализа. Здесь речь идет о переходе на иной уровень восприятия, познания, в котором есть значительная этическая и духовная составляющая, которая не доступна и даже отсутствует у людей с преобладанием материально-чувственных наклонностей. Духовная чувственность обнаруживает себя в человеческой способности открывать и созерцать красоту в мире. Красоту не как предмет кантовского суждения вкуса, но Красоту, спасающую мир, как это провозвещают «Братья Карамазовы» Достоевского (то есть в основе своей Красота Христова, Красота, усвоенная Христу). Для Булгакова Красота есть откровение Святого Духа, обоженное, или идеальное, тело, София-Премудрость как универсальное тело мира. Он видит в телесности некий алогический субстрат Красоты, ее потенциальность. Красота есть, можно сказать, используя язык аристотелевской метафизики, *causa finalis* телесности.

[1] *Bou gakov erge, pure.* La Sagesse de Dieu. Trad. par K. Andronikoff, l'Age d'Homme, 1983. P.57. Здесь цитируется по рукописи.

[2] *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1995. С. 217.

В своем учении о материи Булгаков отправляется от платоновского «Тимея», где материя определена как «темный и трудный вид», но тенденция к преодолению платоновского дуализма, в котором подлинное идеальное бытие противостоит постигаемой лишь посредством незаконного умозаключения материи, в сторону софиологического монизма отчетливо намечается уже в «Свете Невечернем» и все более явно выражается в дальнейшем. Прежде всего, Булгаков уходит от традиционной не только для платонизма, но и практически для всей античности дуализма духа и плоти. Христианство, считает он, вносит совершенно новое для античности понятие духовной телесности, преображенного тела, и именно духовное тело содержит онтологическую норму телесности. О ней говорит апостол Павел: «есть тело душевное, есть и духовное» (1 Кор. 15:44). Тело не может не быть первозданной сущностью, раз плотью стало само Божественное Слово. Эта воплощенность духовного мира, постигаемая в созерцании (или духовном чувствовании) произведений искусства, в восприятии красоты, была свойственна по Булгакову не только христианскому искусству, но и искусству языческому. В написанной между «малой» и «большой» трилогиями и как бы опосредующей их книге «Икона и иконопочитание» (1930) он говорит даже о «языческой иконографии, которая является, так сказать, естественным Ветхим Заветом для христианства», имея в виду ветхозаветный запрет на изображения Божества. Подобно тому, как Деметра, Кибела, Иштар являлись мифологическими прасимволами Софии, так же и «религиозное искусство восполняло богословие языческому миру, и поэтому иконографическое богословие в зарождении своем принадлежит уже язычеству»[1]. Таким образом, о. С. Булгакову удается в значительной мере избавиться от спиритуализма философии платонического типа, видящей в мировой материи лишь «грубую кору вещества». Особая приверженность православия обрядам освящения — воды, хлебов, плодов, цветов, домов — свидетельствует в пользу «религиозного материализма» православия, видящего в материи не только символы духовного мира, но и особую реальность, причастную вечному бытию, подлежащую преображению.

В 1939 г. о. Сергию было суждено пережить ещё одну тяжелую болезнь — рак горла. Врачи спасли ему жизнь, но он почти полностью лишился голоса. Большого мужества стоило ему шепотом служить литургии и даже читать лекции. Иногда начинались кровотечения. Духовный облик отца Сергия в последние годы его жизни ярко предстает перед нами на страничках из его дневника, которые публикуются нами впервые на страницах данного издания.

В 1940 г. Париж был занят немецкими войсками, некоторые профессора Института, например, В. В. Зеньковский, арестованы. Однако Институт, деканом которого продолжал оставаться о. Сергий, не прекращал своей работы. Отчасти этому способствовал тот факт, что оккупанты знали о том факте, что в помещении Института ранее находилась школа немецкого протестантского пастора. Иногда туда приезжали автобусы с солдатами-экскурсантами. Ближе

[6] *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание. Париж. 1931. С.10.

к концу оккупации Институт навестили представители наследников пастора, но узнав о том, что там продолжает работу богословская школа, пусть и православная, не стали требовать возвращения собственности. Но это, конечно, не означает, что материальное положение Института было хоть сколько-нибудь удовлетворительным. Сам о. Сергий продолжал писать, последняя его книга была посвящена истолкованию Апокалипсиса Иоанна, подготовил он и до сих пор не полностью опубликованный труд «Расизм и христианство», где он развенчивал расистскую идеологию фашистов, в частности, автора «Мифа XX века» Розенберга. О. Сергий неустанно молился об освобождении России и с большим нетерпением ожидал открытия второго фронта. Узнать об этом ему было не суждено. В ночь с 5 на 6 июня 1944 г., когда войска союзников высаживались во Франции, его постиг инсульт. Более месяца провел он без сознания и умер 13 июля того же года в Париже. По свидетельству ходившей за ним матери Феодосии, на пятый день после удара находящиеся возле его постели сподобились созерцать какое-то особое духовное озарение, преображение его лица. «Лицо о.Сергия постепенно начало светлеть и озарилось таким неземным светом, что мы замерли, боясь поверить тому, что нам дано было увидеть. Ясно было, что душа о. Сергия, проходившая какие-то таинственные пути, в это мгновение приближалась к престолу Господню и была озарена светом Его Славы. Почти два часа продолжалось это дивное явление. Но это мог быть и век — время для нас остановилось. Мы присутствовали при таком несомненном озарении Духом Святым, при таком «реальном опыте святости», который трудно было вместить»[1]. После этого явления к нему ненадолго вернулось сознание. Он снова, теперь уже в третий раз, попытался вернуться. В своем распоряжении, оставленном незадолго до смерти, он просил хоронить его «возможно дешевле и проще, без всяких лишних расходов». Он просил опустить в могилу горсточку крымской земли с могилы сына Ивашечки, соединив ее с горстью гефсиманской земли. Отец Сергий был похоронен на русском православном кладбище под Парижем, в Сент-Женевьев де Буа.

Алексей Козырев.
Ноябрь 2008

[1] Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С.420.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии ОАО ПИК «Идел-Пресс».
420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2.
E-mail: idelpress@mail.ru